DENISHUISMAN

DICȚIONAR DE OPERE MAJORE ALE FILOSOFIEI

Traducere din limba franceză
de
Cristian PETRU și Șerban VELESCU

EDITURA ENCICLOPEDICĂ
București, 2001

CUVÂNT ÎNAINTE

A fost o vreme când un om bine educat se putea mândri că a citit totul. Pico della Mirandola, bunăoară, ale cărui opere sunt acum reeditate[1], reușise să facă sinteza tuturor cunoștințelor epocii sale. „Prințul erudiților", care citea *în original,* cu un nesaț legendar, operele gânditorilor greci, latini, evrei și arabi, a încercat, în 1486, să adune tezele acestora într-un singur volum: a prezentat nu mai puțin de nouă sute de Concluzii în lucrarea cu același titlu[2]. Dar, în zilele noastre, cine ar putea să pretindă că a „citit toate cărțile"? Aceluia care ar dori, pur și simplu, să parcurgă ceea ce s-a scris într-un infim câmp al cunoașterii numai în decursul ultimilor zece ani, nu i-ar ajunge o singură viață. E de-ajuns să intri într-o bibliotecă pentru a te convinge...

De aceea, rațiunea de-a fi, *cauza finală* a prezentului dicționar este să-l ajute pe începător, pe amator, pe elev ori pe iubitorul de cunoaștere să se orienteze în „jungla" producțiilor care, pe drept sau pe nedrept, se revendică de la filosofic Operele pe care le-am reunit aici sunt textele majore ale gândirii universale. Sunt cărțile-far — precum *Republica* lui Platon, *Discursul asupra metodei* al lui Descartes sau *Critica rațiunii pure* a lui Kant — ce ne-au schimbat modul de a vedea lumea, au introdus concepte noi, au dat naștere unor curente, unor doctrine, unor școli, chiar unor ideologii. în acest sens, ele reprezintă cu adevărat niște *chei*[3]*:* deopotrivă „chei de boltă" ale edificiilor elaborate de spiritul omului de-a lungul secolelor și mijloace privilegiate de acces la cultura cu adevărat filosofică.

Desigur, există în alte limbi, dar și în franceză, câteva dicționare voluminoase, capabile să îndeplinească această funcție[4]. însă, după știința noastră, dicționarul de față este primul care oferă într-un singur volum de sub 500 de pagini o asemenea „sumă" de cunoștințe. Lucrare de referință și instrument de lucru incomparabil, el trebuie să pennită tuturor (inclusiv celor care nu au primit nici o pregătire specializată) să se familiarizeze cu aproape o mie de opere principale ce au jalonat cele douăzeci și cinci de secole de istorie a filosofiei.

O mie de opere înseamnă mult și totodată foarte puțin. Mult, întrucât numărul de lucrări pe care un profesor de filosofie poate să le abordeze în mod serios, în decursul unui an școlar, este cu siguranță foarte restrâns. Foarte puțin, totuși, pentru că filosofia nu se poate reduce numai la autorii și numai la operele înscrise în programele oficiale. „De 7000 de ani de când există oameni care gândesc..." — ca să vorbim ca La Bruyère —, atât de mulți filosofi s-au manifestat în atât de multe moduri diferite, încât poate să pară pretențios și zadarnic a voi să reduci la circa o mie de opere (și doar la atât) imensul patrimoniu filosofic pe care omenirea ni l-a transmis. Cu toate acestea, pentru ca dicționarul să rămână un instrument de lucru și de cultură eficace, ni s-a părut că trebuia să ne limităm ambițiile la un număr rezonabil de texte — cele ale căror valoare și notorietate le socoteam inatacabile.

Desigur, a fost nevoie să facem unele trieri, mai întâi printre autori, apoi între diferitele lor opere. Orice încercare de selectare poartă în sine propriile-i limite: cine spune *selecție* spune, de fapt, *înlăturare.* Vor

---

[1]- La editura P.U.F., în colecția „Épiméthée" (ed. și trad. O. Boulnois și G. Tognon), 1993. Vezi, de asemenea, *Raționamente sau 900 de teze,* Editura Științifică. 1991.

[2]- Vezi, în acest dicționar, *Concluzii sau 900 de teze* ale lui Pico della Mirandola.

[3]- Referire la termenul folosit în titlu, în textul original: *opete-cheie* (n.tr.).

[4]- Vezi *Encydopédie philosophique universelle,* P.U.F., două volume masive (4 616 pagini în total) consacrate operelor, sub coordonarea lui Jean-François Mattéi.

fi unii care vor regreta absența anumitor autori. De ce să fie menționat Xenofon, iar Tucidide nu? De ce Johannes Eckhart și nu Johannes Tauler? De ce Engels și nu Diihring? O comisie de specialiști, cei mai mulți predând filosofia la cursul secundar și superior, s-a întrunit de foarte multe ori pentru a stabili lista definitivă a operelor și pentru a hotărî în cazurile litigioase. Mai este oare nevoie să precizăm că discuțiile au fost uneori vii, chiar aprinse?

De comun acord, am reținut acele opere pe care ne-am aștepta să le găsim în biblioteca unui candidat la CAPES[5] ori la agregația în filosofie: este ceea ce s-ar putea numi „biblioteca ideală a ucenicului filosof! Astfel, am ținut seamă în cea mai mare măsură de tradițiile universitare și editoriale: pentru ce să vorbești despre o carte pe care nu o studiază nimeni și care nu poate fi procurată de nicăieri? Cu toate acestea, am hotărât să îndepărtăm, din lipsă de spațiu, lucrările de pură istorie a filosofiei, ca și tratatele exclusiv științifice, literare sau religioase. Însă, contrar anumitor manuale sau culegeri de texte filosofice, am deschis larg paginile dicționarului nostru pentru autorii contemporani, cel puțin acelora despre care avem toate motivele să socotim că nu vor întârzia să se alăture lui Platon, lui Descartes, lui Leibniz, lui Hume sau lui Bergson în Panteonul filosofiei universale. Aceste principii am încercat să le respectăm, pe deplin conștienți, totuși, de dificultatea unei astfel de sarcini.

Așa cum este, lucrarea ni se pare că poate face reale servicii tuturor acelora care vor voi să o utilizeze, fie pentru a efectua o cercetare, a pregăti o expunere, a ilustra o dizertație, a aprofunda cunoașterea unui autor, fie pur și simplu pentru a se plimba printre monumentele veșnice ale gândirii. Elaborând acest dicționar, am vegheat ca el să fie cât mai *funcțional* cu putință: fiecare articol conține un rezumat, precum și un comentariu critic al operei studiate; îi degajează problematica, îi explicitează tezele și-i definește principalii termeni; în plus, textul este resituat în contextul său, și este pusă în lumină influența pe care a exercitat-o asupra posterității. în mod sistematic, după titlul operei în limba franceză[6] se vor afla titlul ei original, data primei sale publicări (după caz, data compunerii ei, marcată, în dicționar, prin semnul •), precum și numele, prenumele și anii de viață ai autorului ei. în sfârșit, acelora care ar voi să se raporteze direct la text, ori să-și continue cercetările, le propunem după fiecare articol cea mai accesibilă sau mai cunoscută ediție a textului (ED.:, în dicționar) urmată de unul sau mai multe studii asupra operei și a autorului ei (REF.:, în dicționar). Un index detaliat al autorilor, plasat la sfârșitul dicționarului, va îngădui toate apropierile, confruntările și descoperirile.

Trebuie să mai adăugăm că lungimea articolelor este direct proporțională cu importanța operei studiate, din perspectiva istoriei filosofiei; astfel, ni s-a părut legitim să acordăm *Eticii* lui Spinoza un spațiu mai amplu de prezentare decât *Eticii* lui Geulincx. Și parcă iarăși îi auzim de aici pe acei care se ridică împotriva acestui principiu, în numele unui anumit cult al paradoxului, voind să fie privilegiate operele minore în detrimentul celor majore. însă nu în aceasta constă originalitatea lucrării noastre; am vrut ca dicționarul de față să fie reflexul fidel al *filosofiei* — aceea care este studiată la clasă, în amfiteatre și în biblioteci, aceea pe care au consacrat-o timpul și tradițiile universitare...

Se va fi înțelegând faptul că finalitatea lucrării nu constă în a-i scuti pe cei care o vor consulta de a merge la texte, de a se adresa operelor însele, nu sub formă de extrase ori de „digests", ci în versiunea lor integrală[7]. Dimpotrivă, cea mai mare dorință a noastră ar fi să trezim nenumăratele vocații de cititori, adică de „lectori" îndârjiți printre cei care, întâmplător sau de nevoie, vor fi călăuziți spre consultarea acestui dicționar ori spre frunzărirea distrată a paginilor sale. Am dori să-i vedem pe toți „acostați", chiar prinși în cursă de „acest viciu nepedepsit: lectura" (după expresia lui Valéry Larbaud), cuprinși de pasiune față de textele acestea, nemaiputându-se lipsi de „cărțile culte", de operele capitale ale istoriei ideilor. Această „pasiune" a fost și a noastră de-a lungul elaborării acestei lucrări; ne-am dori să o facem împărtășită de un cât mai mare număr de cititori cu putință. încredeți-vă în experiența noastră... Nu ești niciodată dezamăgit de lectura marilor texte! Precum este adevărat, după spusa lui Descartes, că a trăi fără să filosofezi înseamnă „să ai ochii închiși".

DENIS HUISMAN

[5]- CAPES este abrevierea certificatului necesar pentru a preda în învățământul secundar („Certificat d'aptitude au professorat de l'enseignement secondaire"; n.tr.).

[6]- Firește, cititorul român va avea de-a face cu titluri transpuse în limba sa (n.tr.).

[7]- Vezi, chiar la Editura Nathan, colecția „Les intégrales de philo" [30 de titluri apărute (până în 1993; n.tr.)].

A

ACADEMICELE / Academica, • 45 a. Hr.

Marcus Tullius CICERO, 106-43 *a.* Hr.

Dialog.

Cicero a scris *Primele academice (Academica prima)* compuse mai întâi din două cărţi, *Catulus* şi *Lucullus;* apoi a refăcut lucrarea şi i-a adăugat alte două cărţi, *Atticus* şi *Varron,* alcătuind *Academicele secunde (Academica posteriora).* Este vorba de dialoguri care au fiecare drept titlu numele interlocutorului principal al lui Cicero, acesta apărând aici teoria cunoaşterii elaborată de filosofii Academiei.

Comparând ideile vechii şi noii Academii, autorul subliniază că ele sunt deopotrivă credincioase îndoielii socratice şi că sunt de acord asupra neputinţei cunoaşterii umane de a ajunge la adevăr pe calea simţurilor. Cei „vechi" şi cei „moderni" pun însă problema în mod diferit. Cicero îi condamnă pe discipolii Academiei care, îndepărtându-se de gândirea platoniciană, s-au orientat spre scepticism, întemeindu-se pe filosofia stoică a unui fost sceptic, Antiohus din Ascalon, Cicero denunţă consecinţele nefaste ale acestei filosofii, potrivit căreia nu există decât propoziţii incerte: stăruinţa în îndoială e un demers steril şi poate să anihileze libertatea celui care se conduce astfel. Probabilismul este un mijloc de a depăşi acest pericol: e un pas pe drumul libertăţii. Probabilismul redă omului încrederea şi îi oferă un sprijin în multe domenii, fie ele artistice sau morale. Este uşurată astfel căutarea Binelui suprem.

Cicero se lăuda că aduce un gen nou în literatura romană. Cu toate acestea, *Academicele* sunt neîndoielnic opera cea mai curat filosofică a autorului. El nu dă dovadă de originalitate, ci doar arată pentru ce este convins de filosofia Academiei.

ED.: *Les Acade'miques* (trad. M. Nisard), Les Belles Lettres, 1970.

REF.: M. Nisard în ed. cit.

ACORDUL LIBERULUI ARBITRU CU DARUL HARULUI, PREŞTIINŢA DIVINĂ, PROVIDENŢA, PREDESTINAREA ŞI CONDAMNAREA / *De concordia,* 1588.

Luis de MOLINA, 1536-1600.

Concordia îşi datorează notorietatea disputei ce a urmat publicării ei şi care a continuat în *Provincialele** lui Pascal. Doctrina propusă aici este numită „molinism". Tezele moliniste începuseră să fie elaborate de iezuiţii Lessius şi Fonseca.

Chestiunea dezbătută aici este una dintre cele mai vechi şi fundamentale ale teologiei creştine, întrucât e vorba de problema concilierii libertăţii umane cu atributele lui Dumnezeu. Pentru a-i răspunde lui Luther, Molina se sprijină pe nuanţarea pe care Thoma de Aquino o efectuase deja, pornind de la tezele augustiniene asupra harului dumnezeiesc. E vorba de a-i propune credinciosului o perspectivă optimistă, care-i lasă speranţa de-a obţine mântuirea prin faptele sale. Păcatul originar l-a lipsit pe om de capacitatea supranaturală de-a dobândi mântuirea. Rămâne voinţa, care poate să aleagă în mod liber dacă să colaboreze ori nu la planurile lui Dumnezeu. Acţiunea acestuia nu e de-ajuns, trebuie o cooperare mutuală a harului şi a liberului arbitru.

întreaga sarcină a *Concordiei* constă în a arăta în ce fel se împacă în chip raţional Dumnezeu şi libertatea omului. Molina admite o contribuţie generală a lui Dumnezeu la mersul lumii, în calitate de cauză primă, o contribuţie ce nu opreşte cauzele secunde să se exercite (aşa îşi reprezintă şi Bossuet intervenţia Providenţei în istorie). Concilierea libertăţii cu preştiinţa implică distincţii conceptuale şi mai delicate. Faptul că Dumnezeu ştie ce voi face eu cu libertatea mea nu mă opreşte să fiu liber. Optimismul lui Molina va întâlni, firesţe, împotriviri foarte

aprinse, înaintea tuturor aflându-se curentul jansenist. Atât din punctul de vedere al interesului filosofic, cât şi al valorii literare, *Provincialele* lui Pascal vor constitui punctul culminant al controversei asupra harului.

ED.: *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione ad nonullos primae partis divi Thomae articulos,* Lisabona, 1588.

REF.: Y. Roucaute, *Dktionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

ACTELE DE VORBIRE. Eseu de filosofia limbajului / *Speech Acts.* An *Essay in the Phibsophy ofLanguage, 1969.*

}ohn Roger SEARLE, n. *1912.*

Lucrarea se înscrie în cadrul cercetărilor filosofiei analitice engleze, în special în cel al investigaţiilor lui John L. Austin, căruia Searle îi este discipol, privitoare la enunţurile perfonnative — o primă etapă în direcţia apropierii *limbii* de activitatea de *enunţare,* despărţindu-se astfel de Saussure, care credea că poate să definească sensul enunţurilor indiferent de valoarea pe care o poate căpăta enunţarea lor. Austin păstra o anumită corespondenţă între limbaj şi realitate, rămânând fidel înţelegerii adevărului ca acord între propoziţie şi fapt. Searle elimină orice semnificaţie prealabilă a *actului de vorbire* — literal, *de rostire* — care este: acţiunea efectuată prin intermediul unei emisii lingvistice. Acest „act" ilocutoriu este unitatea primordială de la baza oricărei comunicări. în fiecare act de vorbire Searle distinge *conţinutul propoziţional* şi *forţa ilocutorie:* fraze diferite (sau aceeaşi frază pronunţată în situaţii diferite) pot avea în comun aceeaşi „propoziţie" (acelaşi subiect, acelaşi predicat), ca, de exemplu: „Eu ordon să", „Eu vă întreb dacă", „Eu afirm că". în schimb, ele au *oforţă ilocutorie* diferită, în funcţie de modul de a le profera sau de „performativul" lor explicit (adică acţiunea constituită de emisia lingvistică în sine; de pildă: locutorul săvârşeşte chiar acţiunea pe care o spune, când spune „Eu ordon"). Există „marcatori" diferiţi ai *forţei ilocutorii.* în această lucrare, Searle formulează regulile actelor de vorbire care pot fi efectuate prin intermediul unor asemenea „marcatori". El distinge aici patru:

1. regulile *conţinutului propoziţional:* un marcator de promisiune nu se poate aplica decât unui enunţ în care predicatul atribuie un act viitor unui subiect care-l desemnează pe locutorul însuşi;
2. regulile *preliminare,* care precizează condiţiile necesare pentru ca actul să poată fi realizat (de exemplu, în cazul lui „Eu ordon", condiţia ca acela care ascultă să fie capabil să execute actul ilocutoriu ordonat);
3. regulile *sincerităţii:* cel care spune „Eu afirm" trebuie să şi creadă aceasta;
4. regulile *esenţiale:* a vorbi o limbă înseamnă a efectua acte de vorbire prin conformarea la reguli cu adevărat *constitutive,* asemenea celor ale jocului de şah; ele nu dirijează o formă de comportament preexistentă şi care ar exista şi fără ele, ci constituie această formă de comportament. Aşadar, există un comportament de limbaj, o activitate a limbajului care-şi capătă sensul din respectarea anumitor reguli. De exemplu, „Eu promit" îşi trage sensul din regula legăturii între *faptul brut* al emiterii enunţului şi *faptul instituţional* al obligaţiei contractate.

Este, deci, imposibil de separat activitatea verbală de contextul său interuman. în schimb, devine posibil să desprindem anumite comportamente coerente în materie de folosire a limbii, care ţin de reguli *pragmatice,* iar nu de logica pură.

Lucrarea a fost considerată ca o ilustrare strălucită a celei de-a doua perioade a filosofiei analitice, care a depăşit logicismul lui Russell şi al primului Wittgenstein. Factorii pragmatici interzic traducerea limbilor naturale într-o limbă formală.

ED.: *Les Actes de langage* (trad. H. Pauchard), col. „Savoir", Hermann, 1972.

REF.: D. Vanderveken, *Les Actes de discours. Essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signifwation des e'nonciations,* Mardaga, 1992.

ACŢIUNEA. încercare de critică a vieţii şi de ştiinţă a practicii / L'Action. *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique,* 1893.

Maurice BLONDEL, 1861-1949.

Teză de doctorat.

Maurice Blondei analizează aici acţiunea în toate nuanţele şi complexitatea ei umană, întrucât ea pune o problematică esenţială, de ordin metafizic: sensul destinului individual. „Are sau nu viaţa omenească un sens şi omul un destin personal?"

Acţiunea, înţeleasă ca reunind orice tip de activitate umană, este mărturia concretă a unei desfăşurări a spiritului în materie, a unei exigenţe supranaturale aflate în om. Adevărul intrinsec, care este de

ordin supranatural, al oricărei voințe, îl transcende pe om, chiar dacă faptul rămâne inconștient. Acțiunea umană îl transformă pe individ conferindu-i în îndeplinire o noutate totală, ireductibilă la intenția primară, și-i sporește potențialul existent, chiar dacă el nu ajunge nicicând să se realizeze întru totul. Actele noastre rămân nedesăvârșite fiindcă țelul ultim este de ordin divin — și o distanță infinită mă desparte de mine însumi. Filosofia nu face niciodată cu putință o cunoaștere ultimă și perfectă; singură credința ne îngăduie să accedem la supranatural. Omul are, prin întrupare, o funcție de mediere între lumea de-aici și lumea supranaturală. Astfel, acțiunea trăită este fundamentală, întrucât ea se află „la răscrucea dintre imanență și transcendență".

ED.: *L'Action,* P.U.F., 1950.

REF.: H. Dumery, *Raison et religion dans la philosophie de l'action,* Le Seuil, 1963; R. Virgoulay, *Blondei et le modernisme,* Le Cerf, 1980.

ADEVĂR ȘI EXISTENȚĂ / Ve'rite' et existence, 1989.

Jean-Paul SARTRE, 1905-1980.

Acest scurt eseu a fost redactat în 1948, așadar după *Caiete pentru o morală**.

Preocupat să construiască o morală, Sartre consideră problema adevărului sub un unghi particular: cel al intersubiectivității. Filosofia sa fiind fundamental atee, care este garanția adevărului în absența oricărei revelații divine? Căci întreaga activitate omenească, întreaga gândire, orice acțiune se află într-un raport cu adevărul. Opunându-se noțiunii heideggeriene de *mister,* autorul concepe adevărul în cadrul raporturilor umane, ca aptitudine pentru celălalt și, de aici, ca dezvăluire de sine însuși.

Este de presupus că aceste reflecții au fost motivate de lectura *Esenței adevărului** a lui Heidegger.

ED.: *Vérilé et Existence,* NRF Essais, Gallimard, 1989.

REF.: *Sur Ies e'crits posthumes de Sartre* (dir. P. Verstraeten), Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987.

ADEVĂR ȘI METODĂ. Liniile generale ale unei hermeneutici filosofice / *Wahrheit und* Metbode. *Grundzüge* einer pbilosopbiscben *Hermeneutik,* 1960.

Ham Georg GADAMER, n. 1900.

Gadamer abordează aici problema adevărului dintr-o perspectivă neștiințifică. în timp ce gândirea modernă, orientată scientist, pretinde că garanția adevărului se întemeiază doar pe metoda științifică, autorul vrea să arate că această experiență poate fi realizată pornind de la artă. însă conștiința estetică nu trebuie să fie despărțită de conștiința istorică.

Analiza experienței revelării adevărului prin artă permite să se descopere un model ce dobândește valoare pentru întreaga experiență istorică. Descoperirea unei opere de artă este un fapt istoric, un fapt ce aparține istoriei. Este ceea ce Gadamer exprimă prin noțiunea de „conștiință a determinării istorice". Această interpretare trece prin limbaj, care face să trăiască operele trecutului. Căci limbajul nu este un simplu instrument al gândirii. El constituie un element de neînlocuit al experienței omului.

ED.: *Ve'rite' et me'thode* (trad. É. Sacre, revăzută de P. Ricceur), Le Seuil, 1976.

REF.: P. Fruchon, „Compréhension et vérité dans Ies sciences de l'esprit", în *Archives philosophiques,* 1966, pp. 281-302.

A DISTINGE SPRE A UNI sau Treptele cunoașterii / Distinguer *pour* unir, ou *Les degrés du savoir,* 1932.

Jacques MARITAIN, 1882-1973.

Abordând problema cunoașterii din punctul de vedere al unei „topologii metafizice", Maritain confirmă valoarea realismului thomist; el intră în opoziție netă cu idealismul contemporan, căruia îi reproșează faptul că neglijează numeroase aspecte ale realului.

Ostil ideii unui singur plan al intelectului, Maritain propune, dimpotrivă, o scară de planuri diferite, abordabile în conformitate cu gradele de abstractizare corespunzătoare gradelor ființei. De aceea spiritul uman trebuie să evite imobilismul și să accepte dezvoltarea prin mijlocirea unei multitudini de concepte, a unei pluralități de științe și de grade ale cunoașterii.

Originalitatea operei lui Maritain ține de diferențierea abstracțiilor pe care el o pune în evidență. El subliniază o distincție importantă: în timp ce științele naturii își multiplică procedeele de înțelegere, metafizica progresează spre interioritate.

ED.: *Distinguer pour unir,* Desclée de Brouwer, 1959.

REF.: J. Daujat, *Maritain, un maître pour notre temps,* Téqui, 1978.

AENESIDEMUS sau Despre fundamentele filosofiei elementare a lui Reinhold / *Aenesidemus,* 1792.

Gottlob Emst SCHULZE, 1761-1833.

Operă epistolară.

Lucrarea prezintă o critică a criticismului kantian, pornind de la un curs asupra filosofiei elementare al lui Reinhold, profesor la Universitatea din Jena. După Schulze, raţiunea critică nu a fundat nici o ştiinţă valabilă. Ea nu a reuşit să determine subiectul şi obiectul. Fichte se va inspira din această critică.

ED.: *Aenesidemus, oder Ober die Fundamente der von dem Herrn Pwfessor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie,* Berlin, 1911.

REF.: A. Klement, *Karl Reinholds Elementarphilosophie,* Hamburg, 1958.

A FI ŞI A AVEA / *Être et Avoir,* 1935.

Gabriel MARCEL, *1889-1973.*

Această lucrare cuprinde două părţi. Prima, intitulată „A fi şi A avea", constituie o urmare la *Jurnalul metafizic*,* împreună cu „Schiţă a unei fenomenologii a lui A avea". Cea de-a doua cuprinde trei studii asupra temei „Credinţă şi realitate". Distincţia între A fi şi A avea apare în *Jurnalul metafizic* (16 martie 1923). A avea înseamnă a putea dispune de, sau a poseda o putere asupra, însă acest fel de a avea implică interpunerea corpului. În plus, Marcel subliniază *tensiunea* care opune interioritatea exteriorităţii în faptul de a avea. Tensiune între *am* şi *lucrul pe care îl am.* Dar această tensiune se manifestă, de asemenea, în ceea ce filosoful numeşte *tragedia lui A avea.* într-adevăr, corpul este reperul lui A avea. însă ceea ce posed face oarecum parte din mine, chiar nefăcând parte cu adevărat, fiindcă eu îl pot pierde fără a înceta din această cauză să exist. în însăşi noţiunea A avea se află deci o ambiguitate fundamentală. Marcel leagă astfel A avea de anxietate, de dorinţă, de suferinţă, de aservire, de moarte.

E totuşi cu putinţă sublimarea lui A avea în A fi, căci se cuvine să considerăm A avea nu ca fiind în afara lui A fi, ci drept o *modalitate* de a exista. Astfel, sublimarea lui A avea în A fi este posibilă prin modificarea acestei modalităţi de a exista. De la o posesie brută şi masivă se poate trece la un gen de creaţie personală. Un lucru de care eşti legat în mod *vital* devine „materia perpetuu reînnoită a unei creaţii personale". Marcel ia ca exemplu grădina pentru cel care o cultivă, sau instrumentul muzical pentru interpret. Aici obiectul nu mai este doar posedat, ci este ca şi sublimat în fiinţă *(en être).* El devine prelungire a inferiorităţii. „Oriunde există creaţie pură, A avea ca atare este transcendat sau chiar volatilizat în lăuntrul creaţiei înseşi."

Această lucrare este esenţială pentru înţelegerea gândirii marceliene. Ea conţine o încercare de explicitare a temei fundamentale a gândirii filosofului.

ED.: *Être et Avoir, 2* voi., col. „Foi vivante", Flammarion-Aubier, 1970.

REF.: M.-M. Davy, *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel,* Flammarion, 1959.

AFORISME ASUPRA ÎNŢELEPCIUNII ÎN VIAŢĂ / *Aphorismen zur Lebensuieisheit,* 1851.

Arthur SCHOPENHAUER, 1788-1860.

Aceste *Aforisme,* care de altfel nu sunt scrise într-o formă aforistică, fac parte din primul volum al culegerii *Parerga şi Paralipomena*.* Prin ele, Schopenhauer ne oferă un veritabil tratat de eudemonologie. Cum să-ţi asiguri o existenţă fericită, adică „o existenţă [...] care, după o reflecţie rece şi matură, este preferabilă nonexistenţei?" Problema constă în a te ţine cât mai departe cu putinţă de durere şi de plictiseală, ştiind totodată că „în măsura în care reuşim să ne îndepărtăm de una, ne apropiem de cealaltă, şi reciproc".

într-un prim capitol introductiv, Schopenhauer arată că fericirea poate şi trebuie să fie considerată din trei puncte de vedere, care reprezintă tot atâtea condiţii: ce eşti; ce ai; ce reprezinţi. Capitolele al H-lea, al III-lea şi al IV-lea urmează această „diviziune fundamentală".

Ceea ce eu sunt nu depinde de mine („Nimeni nu poate ieşi din individualitatea sa"). Schopenhauer insistă asupra sănătăţii, temperamentului, veseliei. El arată îndeosebi că nimic nu poate remedia lipsa bogăţiei interioare.

Ceea ce ai: înţeleptul nu-şi va neglija averea. în schimb, „printre lucrurile *posedate* nu am socotit femeia şi copiii, căci mai curând eşti posedat de ei".

Ceea ce reprezinţi: dată fiind ideea pe care Schopenhauer şi-o face despre congenerii săi, el nu are cum să dezvolte aici decât o critică oarecum stoică a falselor bunuri asociate cu opinia celorlalţi.

„Pareneze şi maxime" (privind conduita noastră faţă de noi înşine, de ceilalţi şi de mersul lumii)

abundă în remarci interesante, analize strălucite şi — trebuie recunoscut — în sfaturi judicioase. Pesimismul dezamăgit îşi atinge aici culmile. Elogiul singurătăţii deţine în mod necesar un loc important: omul inteligent nu se poate dezvolta într-o societate de proşti; el, adaugă Schopenhauer, este „fericit când scapă teafăr şi nevătămat".

Aforismele asupra înţelepciunii în viaţă se încheie cu o reflecţie asupra „diferenţei dintre vârstele vieţii". Aici dă Schopenhauer tot ce are mai bun.

Fără să minimalizăm interesul lucrării sale *Lumea ca voinţă şi reprezentare*,* ne putem întreba dacă n-ar trebui să căutăm în aceste pagini — considerate minore — ceea ce datorăm mai bun pesimistului de la Frankfurt.

ED.: *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* (trad. J.-A. Cantacuzène), col. „Quadrige", P.U.F., 1989 / *Aforisme asupra înţelepciunii în viaţă* (trad. T. Maiorescu), Univers, 1969.

REF.: C. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde,* col. „Quadrige", P.U*F.,* 1989.

AGONIA CREŞTINISMULUI / *La Agonia del cristianismo,* 1926.

Migud de UNAMUNO, 1864-1936.

Termenul de agonie este folosit aici în sensul lui originar de „luptă, confruntare". Nu numai credinţa creştină este o luptă — pentru că „O credinţă care nu se îndoieşte este o credinţă moartă", iar îndoiala presupune dualitatea confruntării —, dar şi viaţa însăşi. într-adevăr, aceasta e o îndelungă agonie, o luptă a „vieţii care dăinuie" împotriva „vieţii care se duce", o luptă contra istoriei şi a uitării. „Lupta pentru viaţă este însăşi viaţa". Precum la Kierkegaard (pe care Unamuno l-a citit, ca şi pe Augustin şi pe Pascal), credinţa creştină autentică nu este nicidecum o stare de împăcare cu sine însuşi, o beatitudine, ci, dimpotrivă, este o luptă necontenită a conştiinţei supusă contradicţiilor, o confruntare cumplită însă mântuitoare, ce reproduce în fiecare creştin pătimirea lui Hristos. De aceea, Unamuno preferă termenul de creştinătate celui de creştinism, care, desemnând o religie, instaurează o distanţă între credincios şi Dumnezeu. Ca şi pentru Kierkegaard, credinţa este pentru Unamuno un raport de la singular la singular, care nu suportă nici o mediere. Să fii cu adevărat creştin înseamnă să fii Hristos însuşi. Astfel, Unamuno consideră că primul creştin a fost Sfântul Pavel. „însuşirea de a fi creştin este aceea de a fi Hristos, Sfântul Pavel ştia asta, el care simţea cum se naşte, agonizează şi moare Hristos în el [...] *Epistolele* sale ne oferă cel mai înalt exemplu de stil agonic, nu dialectic, ci agonic; fiindcă în ele nu se dialoghează; se luptă, se polemizează." O concepţie tragică despre credinţă, însă care nu e negativă. Dezolarea este cea mai mare şi mai bogată dintre consolări, disperarea cea mai creatoare dintre toate speranţele. într-adevăr, credinciosul îşi află speranţa chiar în sânul disperării, el îşi clădeşte un suflet şi atinge nemurirea în miezul însuşi al finitudinii sale.

După Unamuno, adevărul trebuie căutat în viaţă. în acest sens, deşi se situează în descendenţa marilor mistici spanioli, el este unul dintre precursorii existenţialismului modern.

ED.: *L'agonie du christianisme* (trad. J. Cassou), Rieder, 1926.

REF.: F. Meyer, *L'Ontologie de Miguel de Unamuno,* P.U.F., 1955.

ALCIBIADE sau Despre natura omului / *'AXKifiiăbyQ, rj Uzpl âvdpwjiov ipvoeax;,* D c. 399-396 a. Hr.

PLATON, *4281427-3481147 a.* Hr.

Dialog.

Deşi a fost scris când Platon era relativ tânăr, *Primul Alcibiade* prezintă un foarte mare interes în privinţa filosofului. Se află aici, într-adevăr, câteva dintre temele majore ale gândirii platoniciene şi chiar ale reflecţiei filosofice occidentale.

Tânărul Alcibiade este frumos, bogat, menit celor mai înalte reuşite ale destinului propriu, iar el ştie aceasta; Socrate îi propune să-l îndrume şi îl interoghează asupra discursului pe care se pregăteşte să îl pronunţe la tribună. Despre ce va vorbi? Despre politică, evident. Lui Socrate nu îi este greu să-i arate că aceasta presupune o cunoaştere a justului şi injustului, pe care Alcibiade o deţine numai din popor. Or, cât preţuieşte un astfel de maestru într-o asemenea materie?

Prin subtile raţionamente dialectice, Socrate stabileşte echivalenţa dintre just, frumos şi util; de asemenea, el aminteşte imperativul delphic: „FvMi acnrróv" („Cunoaşte-te pe tine însuţi"). Această formulă nu trimite la vreo oarecare introspecţie psihologică, ci îi prescrie omului să-şi conştientizeze propria natură, să ştie că înainte de toate el este un suflet. Cunoaşterea esenţei sale veritabile îl îndrumă pe om

să ia în considerare prima lui îndatorire, cea a virtuții. Iar în această privință Alcibiade mai are încă destul drum de parcurs! De altfel el recunoaște aceasta, însă dialogul se încheie cu unele remarci premonitorii în privința destinului lui Alcibiade.

în acest dialog iau naștere toate marile teme ale reflecției platoniciene, considerate deja în unitatea lor: politică, morală, cunoaștere. Căci, dacă politica are vreun preț, acesta nu poate să existe decât prin realizarea practică a unor scopuri unversale conștiente de ele însele, iar nu ca actualizare a unor ambiții personale. Faptul face să fie necesară o cunoaștere clară a acestor scopuri, o știință a binelui. Toată *Republica** se află deja în *Primul Alcibiade.* însă dialogul acesta, afirmând că esența omului este sufletul, merge încă mai departe. El așază temeliile unei tradiții care va hrăni toată gândirea (filosofică, teologică) a Occidentului.

ED.: *Alcibiade,* în *Premiers Dialogues* (trad. É. Chambry), col. G.F. Flainmarion, 1967 / *Alcibiade* (sau *Despre natura omului,* dialog maieutic) (trad. S. Vieru), în *Opere,* I, Editura Științifică, 1974.

REF.: Pi. About, Introducere la *Alcibiade majeur,* Classiques Hachette, 1980.

ALCIFRON SAU FILOSOFUL MĂRUNT / *Alciphron or the* Minute *Philosopher,* 1732.

George BERKELEY,
1685-1753.

„Filosoful mărunt", „filosoful meschin" *(the minute philosopher)* pe care-l atacă Berkeley în această lucrare este materialistul, ateul. Prin ce este el un filosof al micimii? Prin aceea că ignoră măreția operei divine.

Berkeley reia aici problema raporturilor dintre știință și religie, dintre rațiune și revelație. Libercugetătorului, care pretinde că nu vede în noțiunile religioase (Dumnezeu, harul divin) decât cuvinte fără obiect, autorul îi răspunde că știința de la care se revendică el nu prețuiește, din acest punct de vedere, nici mai mult, nici mai puțin: este oare forța mecanică ceva mai lămurit decât harul dumnezeiesc?, ori persoana umană decât Sfânta Treime? Berkeley respinge considerarea religiei naturale drept o introducere la creștinism. Revelația este indispensabilă în susținerea credinței populare.

ED.: *Alciphron ou le Petit Philosophe* (trad. G. Brykman), col. „Epiméthée", P.U.F., 1992.

REF.: M. *Guirouk, Berkeley, quatre e'tudes sur la perception et sur Dieu,* Aubier-Montaigne, 1956.

AL DOILEA SEX / Le *deuxième sexe,* 1949.

Simone de BEAUVOIR,
1908-1986.

Această lucrare de aproximativ o mie de pagini, referitoare la condiția femeii, reunește tematica existențială proprie scrierilor Simonei de Beauvoir; o cercetare intelectuală și cunoștințe precise susțin analiza teoretică. Este vorba de a înțelege și a explica statutul femeii în societate și de a arăta ce înseamnă *să fii femeie:* „Vom încerca să arătăm cum este constituită „realitatea feminină", de ce femeia a fost definită drept Celălalt..."

Acestei teme îi sunt consacrate două volume: primul, *Faptele și miturile,* respinge ideea că ar exista o feminitate originară, întrucât nu există o *esență* sau un arhetip al femeii: „Nu te naști femeie, ci devii", scrie autoarea, și această frază rezumă lucrarea. Altfel spus, va trebui să recunoaștem că a fi femeie depinde înainte de toate de o condiționare socială.

Cel de al doilea volum, *Experiența trăită,* arată fără echivoc alienarea femeilor; autoarea explică de ce femeia a fost definită drept Celălalt și „de ce ea este neesențialul în raport cu esențialul", bărbatul fiind totdeauna recunoscut drept subiectul sau absolutul.

Simone de Beauvoir „reumanizează" pe bună dreptate femeia, amintind caracterul ontologic al condiției ei, ceea ce o face egala bărbatului.

ED.: *Le Deuxième Sexe,* 2 voi., col. „Folio-Essais", Gallimard, 1986 / *Al doilea sex* (trad. D. Bolcu și D. Verdeș), 2 voi., Editura Univers, 1998.

REF.: S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe,* analiză critică, col. „Profil d'une oeuvre", Hatier, 1977.

ALEGORIA LEGILOR / Legum *dlegoriae.*

FILON din *Alexandria,*
c. 20 a. Hr. - c. 45 *p.* **Hr.**

în tratatul acesta, considerat a fi „cel mai important pentru cunoașterea ideilor lui Filon" (É. Brehier), filosoful nu expune doar Legea, ci elaborează o veritabilă teologie inspirată din Pentateuh și din Moise, precum și o cosmologie întemeiată pe o analiză a istorisirii Genezei. Sunt stabilite astfel principiile fundamentale ale unei doctrine spirituale.

Filon comentează adesea cuvânt cu cuvânt versetele biblice, într-o manieră alegorică, însă aceasta contribuie la modelarea gândirii sale filosofice. El este unul dintre marii gânditori și mistici evrei, a cărui operă multiplă și bogată justifică interesul pe care i-l arată istoria filosofiei antice.

ED.: *Legum allegoriae,* în *Ies CEuvres de Philon d'Alexandrie* (trad. CI. Mondésert), Le Cerf, 1962.

REF.: fi. Bréhier, *Les Ide'es philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* Vrin, 1950.

ALTERNATIVA,

Seren *Aabye* KIERKEGAARD

Vezi SAU... SAU.

AMURGUL IDOLILOR / *Goťzen-dämmerung,* 1889. CAZUL WAGNER / Der Fall *Wagner.* Ein *musicalisches Problem,* **1888. NIETZSCHE CONTRA WAGNER** / *Nietzsche contra Wagner,* 1895.

Friedrich *Wilhelm* NIETZSCHE, 1844-1900.

Amurgul idolilor a fost scrisă în primele zile ale lui septembrie 1888. Expediată editorului la 7 septembrie cu titlul *Hoinărelile unui psiholog,* această lucrare nu a apărut decât în 1889, cu titlul actual, după prăbuşirea pe care Nietzsche a avut-o la Torino.

Conform Introducerii, subiectul îl constituie transmutarea tuturor valorilor. După câteva „Maxime şi vorbe de duh" („Am căutat mari oameni şi nu am găsit decât maimuţele idealului lor'"), este abordată problema lui Socrate: să nu fie oare marii înţelepţi decât figuri ale decadenţei? Căutând „motivul" în filosofie, Nietzsche face o excepţie cu filosofia lui Heraclit, care susţinea că „existenţa este o iluzie".

Apoi este expusă fabula „lumii-adevăr": abolirea „lumii-adevăr" este desăvârşită de către Zarathustra, care pune capăt „celei mai îndelungate erori". Dar alte patru mari erori au bântuit în egală măsură în domeniul cauzalităţii: confuzia între cauză şi efect; eroarea falsei cauze; eroarea cauzei imaginare; eroarea liberului arbitru (şi a păcatului). Urmează serii de aforisme pe tema moralei şi a umanităţii „mai bune", despre destinul germanilor. „Hoinărelile inactuale" trec în revistă toţi respinşii lui Nietzsche: Renan, Sainte-Beuve, George Sand, Darwin, dar şi „arta pentru artă" şi „modernitatea".

Decepţia lui Nietzsche a fost maximă la întâlnirea cu Wagner, pentru că el aştepta enonn de mult de la muzica şi de la prietenia acestuia. în *Cazul Wagner* el opune Sudul Nordului, pe Bizet lui Wagner. El vrea să „mediteranizeze muzica", împotriva ameninţărilor decadenţei ale artistului Wagner, care îi apărea acum mai curând un „comediant" decât un compozitor. Diatriba lui amară se încheie cu următoarele cuvinte: „Fie ca muzica să înceteze să mai fie o artă a minciunii", cuvinte asupra cărora Nietzsche revine ca şi cum le-ar regreta, în Post-scriptum, dar confirmându-le într-un tratat cu titlul *Cât ne costă Wagner.*

Scurtul eseu *Nietzsche contra Wagner* a fost tipărit în 1889, dar a apărat abia în 1895, după modificarea lui de către Peter Gost. Erich Podach ni l-a redat integral. Nietzsche îi aduce acum lui Wagner obiecţii „fiziologice"; „melodia infinită" a muzicii moderne (wagneriene) sfărâmă unitatea timpului, în vreme ce muzica antică permitea, datorită măsurii, intrarea în „Olimpiii aparenţelor".

ED.: *Le crépuscule des idoles. Le Cas Wagner. Nietzsche contra Wagner* (trad. H. Âlbert), Mercure de France, 1952 / *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor* (trad. L. Micescu şi Al. Şahighian), Editura Humanitas, 1994.

REF.: J. Granier, *Le problème de la ve'rité dans la philosophie de Nietzsche,* Le Seuil, 1966; Colectiv (sub dir. lui D. Janicaud), *Nouvelles Lectures de Nietzsche,* Cahiers L'Âge d'Homme, nr. 1, Lausanne, 1985.

ANALECTE, • între sec. V şi sec. III a. Hr.

CONFUCIUS *(Kong Qiu, Kong* Furi), 551-479 a. Hr.

Opera, elaborată de discipolii lui Confucius pornind de la dialoguri, cursuri şi discursuri, cuprinde bazele filosofiei confucianiste, temelia civilizaţiei chineze. Sub forma aforismelor, parabolelor şi proverbelor, este expus un întreg sistem de gândire morală, politică şi socială. Nu e vorba însă de un *sistem* filosofic propriu-zis: Confucius propune o doctrină morală constituită din precepte aplicabile vieţii cotidiene a individului în societate. Fără speculaţii metafizice, fără căutări mistice, doar cu puţine aluzii la divin; în schimb, o *etică* simplă şi concretă: fidelitate faţă de tradiţii şi faţă de riturile ancestrale, onestitate şi spirit de dreptate, dragoste pentru apropiaţi şi devoţiune faţă de familie, respect pentru ierarhie, simţul datoriei, practica virtuţii... Atitudinea virtuoasă, în morala confucianistă, conduce la înţelepciune.

în acest sens, Confucius, nutrit din cărţile şi din tradiţiile vechii Chine, poate fi calificat *ca filosof,* în respectul pentru *Dao,* pentru „calea dreaptă" trasată de vechii înţelepţi şi pe care e suficient s-o urmezi. Dar diferenţa esenţială dintre confucianism şi daoism rezidă în faptul că această ultimă şcoală de gândire se preocupă, înainte de toate, de individ şi de locul său

în cadrul Cosmosului, pe când Confucius preferă ordinea şi armonia în cadrul colectivităţii, ca garanţii ale *armoniei universale.*

Confucius a avut nenumăraţi discipoli — dintre care cel mai important este Mencius — şi o posteritate extraordinară, din moment ce şi azi confucianismul este, împreună cu daoismul, cel mai important dintre curentele de gândire din China.

ED.: *Les Entretiens de Confucius* (trad. P. Ryckmans, pref. de R. Étiemble), col. „Connaissance de POrient", Gallimard, 1987.

REF.: R. Étiemble, *Confucius,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1986.

ANALITICELE PRIME ŞI SECUNDE,

ARISTOTEL.

Vezi ORGANON.

ANALIZA SENZAŢIILOR ŞI RELAŢIA FIZICULUI CU PSIHICUL / *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen,* 1882.

Ernst MACH,
1838-1916.

Mach dezvoltă în acest tratat teza potrivit căreia realitatea ultimă a lumii este alcătuită din senzaţii. Această poziţie e justificată prin principiul de economie, întrucât ştiinţa are ca ţel înţelegerea celui mai mare număr de fapte cu ajutorul celui mai simplu sistem de propoziţii. Prin senzaţionism se rezolvă numeroase probleme filosofice, sau nu se mai pun, de pildă, problema realităţii lumii exterioare şi cele implicate de noţiunile de timp şi de spaţiu. Orice cunoaştere ştiinţifică se bazează pe senzaţii, între care teoriile ştiinţifice reconstituie eventuale conexiuni.

Un alt avantaj al acestei epistemologii: ea face inutile, de asemenea, noţiunile de cauză şi efect. Noţiunea de funcţie înlocuieşte în mod convenabil cauzalismul, după cum pentru Auguste Comte legea se substituie cauzei. în sfârşit, după Mach, ştiinţa nu explică faptele, ci le descrie.

ED.: *Die Analyse der Empfindungen,* Jena, 1906.

REF.: R. Forni, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

ANALOGIA DINTRE RELIGIA NATURALĂ ŞI RELIGIA REVELATĂ /
The Analogy of Religion natura! *and revealed,* **1736.**

Joseph BUTLER,
1692-1752.

Butler vrea să concilieze aici religia creştină revelată cu religia naturală, fără să cedeze deismului, care susţine inutilitatea revelaţiei. Teleologia (fizică şi morală) nu-i oferă lui Butler o dovadă a existenţei lui Dumnezeu, ci o confirmare a revelaţiei.

ED.: *The Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature,* în *The Works of Bishop Butler* (ed. J.H. Bernard), 2 voi, Macmillan, Londra, 1900.

REF.: L. Carrau, *La Philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'â nos jours,* Alean, 1888.

ANGOASA **ÎN CIVILIZAŢIE** / *Das Unbehagen in der Kultur,* **1929.**

Sigmund FREUD,
1856-1939.

Putem considera această lucrare ca o pledoarie pentru acceptarea ipotezei — pe care Freud o califica de altfel drept „speculativă" — a faimosului dualism Eros-Thanatos. Dar niciodată Thanatos nu este pus aici ca atare: *agresivitatea,* îmbinare de impulsuri erotice şi pulsiuni ale morţii, este pivotul cărţii. Astfel, cultura, înţeleasă ca sumă a instituţiilor rezultate din procesul de civilizaţie (căsătoria, religia, morala, politica etc), este pradă unei *nelinişti* profunde şi permanente, efect al reprimării sociale a impulsurilor. Pentru Freud, chiar procesul de civilizaţie poartă în el germenii acestei nelinişti. Căci civilizaţia transformă impulsurile oamenilor în aspiraţii (sociale, culturale, intelectuale), cărora nu le mai permite apoi satisfacerea. De unde sentimentul de frustrare, de dezamăgire, de disconfort, comun tuturor oamenilor.

Opera va avea mari consecinţe asupra gândirii secolului al XX-lea. Marcuse s-a inspirat direct din ea pentru a redacta *Eros şi civilizaţie*.*

ED.: *Malaise dans la civilisation* (trad. Ch. şi J. Odier), P.U.F., 1989 / *Angoasă în civilizaţie* (trad. dr. L. Gavriliu), în *Opere,* voi. I, Editura Ştiinţifică, 1991.

REF.: O. Mannoni, *Freud,* col. „Ecrivains de toujours", **Le** Seuil, 1977.

ANOTIMPURILE / *'Qpaî.*

PRODICOS *din* Ceos,
a *doua jumătate a sec. al V-lea* a. Hr.

Apologia lui Heracles, fragment.

Reprodusă de către Xenofon în *Memorabilia*,* această lucrare expune îndoielile tânărului Heracles în legătură cu opțiunile lui morale: două femei i se prezintă — una personifică Viciul, cealaltă Virtutea. Fiecare își laudă meritele, dar Virtutea îl convinge în cele din urmă pe Heracles de faptele rele ale Viciului și de propriile ei binefaceri.

Prodicos proslăvește aici viața miticului Heracles; el afirmă însă în același timp predominanța valorilor morale și retorice.

ED.: *Les Heures,* în *Les Penseurs grecs avânt Socrate* (trad. J. Voilquin), col. GF, Flammarion, 1964

REF.: J. Voilquin, comentarii în ed. cit.

ANT1CHRISTUL / Der *Antichrist,* 1906.

Friedrich Wibelm NIETZSCHE,
1844-1900.

Considerat a fi prima carte a *Voinței de putere** — după ultimul plan conceput de Nietzsche pentru această lucrare, ce va rămâne neterminată —, *Antichristul,* redactat în 1888, este o scriere care, potrivit mărturisirii autorului și spre deosebire de *Zarathustra",* „încă nu și-a găsit publicul". Titlul provocator arată câtă îndrăzneală îi va trebui cititorului unei cărți al cărei autor este hotărât să facă apel la „libertatea absolută față de sine însuși".

Este vorba, în mod direct, de un „eseu de critică a creștinismului". Valorile promovate acum de Nietzsche acționează în favoarea împlinirii umanității considerate în deplina ei libertate. Omul nou este cu putință, fiindcă e de-ajuns să-l vrem pur și simplu. Spectacolul corupției și al decadenței l-a determinat pe Nietzsche să se ridice împotriva milei, în care el vede o „practică a nihilismului"; împotriva „instinctului teologic", ce nu e pentru el decât „fățărnicie"; de asemenea, împotriva a ceea ce el numește „moralismul" lui Kant. Poziția radicală pe care Nietzsche o adoptă în mod teatral se accentuează treptat până la ultimele pagini, în care condamnă cât se poate de deschis creștinismul.

ED.: *L'Ante'christ; Ecce homo* (trad. J.-C. Hémery), col. „Folio-Essais", Galimmard, 1990 / *Antichristul* (trad. V. Muscă), Biblioteca Apostrof, 1996.

REF.: E. Podach, *L'Effondrement de Nietzsche,* Gallimard, 1978.

ANTI-DÜHRING / Herni Eugen *Duhrings Unuvălzung der Wissenschaft,* 1878.

Friedrich ENGELS,
1820-1895.

Pamflet filosofic și politic.

Îndreptată împotriva concepțiilor lui K. Eugen Diihring (1833-1921), intelectual cu influență pe lângă social-democrați, *Anti-Diihring* a apărut mai întâi sub formă de foileton, apoi într-o carte de trei sute de pagini cu titlul ironic *Domnul Eugen Diihring răstoarnă știința.* Cu o necontenită vervă polemică, Engels tratează cu asprime afirmațiile adversarului său („Ce ne-a promis domnul Diihring? Totul. Și ce a îndeplinit? Nimic") și profită de prilej pentru a expune tezele „socialismului științific".

Trei mari părți compun lucrarea: *Filosofia,* în care, opuse „filosofiei realului" a lui Duhring, sunt reabilitate materialismul și dialectica hegeliană; *Economia politică,* unde e dezvoltată o „teorie a violenței" („Orice violență politică se bazează inițial pe o funcție economică cu caracter social"); *Socialismul,* cu evocarea concepției materialiste a istoriei („Cauzele ultime ale tuturor schimbărilor sociale și politice trebuie căutate nu în *filosofie,* ci în *economie").*

ED.: *Anti-Diihring* (trad. É Bottigelli), Messidor-Iiditions sociales, 1973 / *Domnul Eugen Dühring revoluționează știința* („Anti-Diihring"), în K. Marx și F. Engels, *Opere,* voi. 20, Editura Politică, 1964.

REF.: F. Jakubowski, *Les Superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de Vhistoire,* EDI, 1971.

ANTI-OEDIP,

Gilles DELEUZE
și Pierre Felix GUATARI.

Vezi CAPITALISM ȘI SCHIZOFRENIE.

ANTROPOLOGIA DIN PUNCT DE VEDERE PRAGMATIC / Antropologie in *pragmatischer Hinsicht,* 1798.

Immanuel KANT,
1724-1804.

Această carte a rezultat din notele făcute de Kant în vederea cursurilor ce urmau a fi ținute începând din 1772. Kant atribuise filosofiei misiunea de a răspunde la întrebarea „Ce este omul?", dar nu trebuie să credem că, din acest motiv, *Antropologia*

constituie încoronarea sau împlinirea operei sale. Ea este mai degrabă un apendice al acesteia, în măsura în care știința despre om nu e considerată aici decât ca o ramură aparte a cunoașterii, iar nu ca o reflecție asupra condițiilor cunoașterii și ale practicii umane, în sensul din urmă, adevăratul răspuns la întrebarea „Ce este omul?" e dat de filosofia critică, adică de opera principală a lui Kant.

în ce constă acest „punct de vedere pragmatic"? în faptul că omul se interesează nu de ceea ce a făcut natura din el (punct de vedere fiziologic), ci de ceea ce el însuși a făcut din sine. Lucrarea se deschide cu o prefață care tratează despre dificultățile metodologice ale cunoașterii omului. Lipsește în schimb o introducere (aproape întotdeauna prezentă la Kant), care să-i prezinte structura și desfășurarea.

Prima parte *(Didactica antropologică)* se ocupă de facultățile umane și de întrebuințarea lor, chiar și în aspectele cele mai concrete, chiar anecdotice, ale existenței. Kant dezvoltă îndeosebi o reflecție asupra simțurilor, și găsim și o „Apologie în favoarea sensibilității" (cartea I: *Despre facultatea cunoașterii).* în cartea a Ii-a *(Sentimentul de plăcere și de neplăcere)* el analizează și clasifică diversele feluri de plăceri. Se reîntâlnesc aici (de pildă în legătură cu plăcerea intelectuală) unele distincții binecunoscute (idei-concepte). Cartea a 111-a *(Despre facultatea de a dori)* tratează despre dorințe, despre emoții, despre pasiuni. Kant schițează aici un „Tratat despre pasiuni", care amintește puțin de Descartes, prin deosebita grijă acordată observațiilor practice, susceptibile de a îngădui o bună folosință a pasiunilor. în enumerarea analizelor, în care ne-am putea aștepta la un Kant auster și rigorist, filosoful din Königsberg se dovedește a fi mai apropiat de Epicur decât de stoici.

Partea a doua *(Caracteristica antropologică)* tratează „Despre modalitatea de a cunoaște omul interior pornind de la omul exterior". Kant examinează aici în ordine caracteristicile persoanei, ale sexului, ale poporului și ale rasei. Neîndoielnic, aceasta e partea care e depășită azi cel mai mult. Se pot enumera aici, fără mari dificultăți, prejudecățile, ideile preconcepute, sau pur și simplu afirmațiile tributare unei epoci prea limitate. Este uimitor să-l vezi pe Kant, care nu a părăsit niciodată Königsbergul, cum descrie amănunțit laturile bune și rele ale fiecărui popor!

Lucrarea cuprinde o mulțime de **mici** analize și remarci foarte diverse, adesea fine și sugestive, privitoare la aspecte infinit de variate ale vieții cotidiene în societate: folosirea simțurilor și a facultăților (imaginație,memorie...),conversația, jocul,alimentația, bunele maniere. E vorba chiar și despre tutun, despre răul de mare, despre cruzimea spaniolilor și frivolitatea francezilor. în paragraful 88 aflăm că e „nesănătos" pentru un filosof să mănânce singur și că această nesăbuință vădită are chiar și un nume latinesc: *„solipsismus convictorii".*

Antropologia nu este considerată — pe bună dreptate — ca o „mare" lucrare a lui Kant. Plăcerea pe care o poți avea citind-o astăzi ține mai ales de aspectul ușor pitoresc al operei. Ne va plăcea, de asemenea, să descoperim un Kant destul de diferit de ceea ce scrierile celelalte (și îndeosebi legenda) ar putea lăsa să se presupună. Un Kant uman, grijuliu să nu rămână la considerații și principii abstracte.

ED.: *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. M.Foucault),Vrin, 1991.

REF.: M. Castillo, *Kant et l'avenir de la culture,* col. „Philosophie d'aujourd'hui", P.U.F., 1990.

ANTROPOLOGIA STRUCTURALĂ /

Anthropologie structurale, 1958 și 1974.

Claude LÉVI-STRAUSS,
• n. 1908.

Primul volum reunește șaptesprezece din cele o sută de texte scrise de Lévi-Strauss din 1927 până în 1958. Lucrarea se deschide cu o introducere care, punând față în față istoria și etnologia, constată că sociologia de ramură, precum etnografia și etnologia, a evoluat mult în raport cu istoria; vechile diferențe s-au estompat, întrucât cele două discipline merg împreună în același sens. Urmează o confruntare a antropologiei cu lingvistica, ceea ce permite evaluarea raporturilor dintre limbaj și înrudire, ca și dintre limbaj și societate. Lévi-Strauss observă că sistemele de rudenie indoeuropene comportă utilizarea **unui** mic număr de termeni și că aceștia se organizează dintr-o perspectivă subiectivă. Uneori, dimpotrivă, sistemele de rudenie comportă un mare număr de termeni; așa se întâmplă în sistemul chinezesc. Limbile europene și structura socială care le corespunde se bucură de o mare libertate, de un decalaj între formă și substanță, precum și de numerose excepții de la reguli. Cu toate acestea, deși corespondența între limbă și cultură nu este absolută, subzistă totuși corelații decelabile. Cât despre arbitrarul semnului, adesea invocat de lingviștii saussurieni, Lévi-Strauss observă că acest postulat nu este valabil decât *a priori;* dar, *a posteriori,* semnul încetează de a mai fi arbitrar. Căci, o dată admise în mod arbitrar opțiunile

fonetice, Lévi-Strauss remarcă o repercusiune atât în planul nivelului fonetic,cât şi în cel al vocabularului. O dată adoptate, grupurile de sunete „afectează cu nuanţe particulare conţinutul ce le este asociat".

Lévi-Strauss consideră societăţile din punctul de vedere al unei teorii a comunicării. Astfel, el distinge anumite forme de comunicare şi anumite forme de schimb. Antropologul se interesează de existenţa omologiilor dintre cele trei niveluri de schimb şi de comunicare pe care le formează femeile, bunurile şi cuvintele. La fiecare dintre aceste niveluri intervin celelalte două: adică, în privinţa femeilor, bunurile şi cuvintele; în privinţa bunurilor, cuvintele şi femeile; în sfârşit, în privinţa cuvintelor, femeile şi bunurile. Comunicarea femeilor, comunicarea bunurilor şi a serviciilor, în fine, comunicarea mesajelor sunt reglementate prin regulile de înrudire şi de căsătorie. Aceste forme de comunicare sunt totodată forme de schimb.

Aceeaşi metodă îi permite lui Lévi-Strauss să studieze organizarea socială, începând cu o critică a noţiunii de arhaism, despre care antropologul se întreabă cât valorează în cercetările actuale. El abordează apoi chestiunea dualismului în organizarea socială, remarcând sistemul complex din insulele Trobriand, organizat în jurul cuplurilor de opoziţii precum *sacru* şi *profan, crud* şi *copt, celibat* şi *căsătorie, mascul şi femelă, central* şi *periferic.* Tipologia structurilor dualiste este însoţită de o dialectică. Structura topografică a unui sat bororo este strâns legată de opoziţiile trăite în viaţa cotidiană. în această privinţă, Lévi-Strauss scrie: „Suntem în prezenţa unei structuri concentrice, pe deplin conştientă în gândirea indigenă, în care raportul dintre centru şi periferie exprimă două opoziţii, una dintre *mascul* şi *femelă [...]* şi o alta între *sacru* şi *profan:* ansamblul central, format din casa bărbaţilor şi din suprafaţa pentru dans, serveşte drept scenă pentru viaţa ceremonială, în vreme ce periferia este rezervată activităţilor domestice ale femeilor, excluse prin natura lor de la misterele religiei." însă structura concentrică poate să coexiste cu altele, de tip diametral. Satul bororo însuşi este împărţit în două jumătăţi de o axă ce repartizează cele opt clanuri în două grupuri de patru.

Privind metoda ale cărei procese le-am prezentat, Lévi-Strauss dă explicaţii sub titlul „Probleme de metodă şi de învăţământ". El prezintă importanţa euristică a noţiunii de „structură" în etnologie. „Structura socială" implică abordarea aspectelor formale. Ea nu priveşte realitatea empirică, ci modelele construite după aceasta. Orice structură se prezintă sub două aspecte; sub un prim aspect, ea se înfăţişează ca *sistem;* sub al doilea aspect, un model aparţine unui *grup de transformări.* Pe de o parte, structura-sistem este compusă din elemente strâns asociate, astfel încât modificarea unuia dintre ele duce la modificarea tuturor celorlalte. Pe de altă parte, o transformare, dintre cele care aparţin aceluiaşi model, corespunde modelului unei familii, iar ansamblul acestor transformări reprezintă un *grup de modele.* în sfârşit, este evident că modelul trebuie să poată da seama de faptele observate.

Al doilea volum pune întrebarea: „Ce este antropologia socială?" Câmpul antropologiei sociale cuprinde un mare număr de sisteme de semne. Ea are deci un obiect simbolic şi nu separă cultura materială de cultura spirituală. Antropologia — care este o discuţie a omului cu omul (potrivit sensului în care a folosit Aristotel cuvântul grecesc) — vede pretutindeni simboluri şi senine, puse ca intermediari între doi subiecţi care comunică. Claude Lévi-Strauss revine, în acest volum, asupra problemelor organizării sociale. El meditează asupra unor chestiuni privitoare la umanism şi la studiile umaniste. Cartea se încheie cu articolul „Rasă şi istorie" (1952). Lévi-Strauss este adevăratul inspirator al structuralismului.

ED.: *Anthropologie structurale,* col. „Agora", Presses Pocket, 1985 / *Antropologia structurală* (trad. I. Pecher), Editura Politică, 1978.

REF.: J.-M. Benoist, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

APARENŢĂ ŞI REALITATE / *Appearence and Reedity,* 1893.

Francis Herbert BRADLEY, 1846-1924.

Această lucrare este considerată capodopera filosofului. Luându-şi ca punct de plecare perspectiva hegeliană, Bradley îşi extrage originalitatea din propria căutare a Absolutului, în care, în cele din urmă, se contopesc toate. După o parte critică, filosoful arată că numai Absolutul este pozitiv.

ED.: *Appeareance and Reality. A Metaphysical Essay,* Londra, 1983, reed. 1959.

REF.: J. Wahl, art. „Bradley", în *Encyclopaedia Universalis,* 1989.

APARIȚIA OMULUI / *LApparition de l'homme,* 1956.

Pierre TE1LHARD DE CHARDIN, *1881-1955.*

Filosof și om de știință, Teilhard de Chardin a devenit celebru prin cercetările sale de paleontologie. Această lucrare, care reunește mai multe texte, încearcă să retraseze evoluția omului încă de la apariția lui.

Universul este o unitate organică și în perpetuă evoluție. Dar mai surprinzător este faptul că însăși materia acestui univers e oarecum *orientată* înspre om. La început există materia, apoi materia se vitalizează și în sfârșit viața *se hominizează.*

Astfel, autorul vede în evoluția universului o direcție către apariția omului. Această evoluție conduce în mod ineluctabil spre constituirea crescândă a sistemului nervos, apoi a psihismului. Ceea ce îl determină pe Teilhard de Chardin să spună că omul este rezultatul unui îndelung proces și că se află chiar în inima universului.

ED.: *L'Apparition de l'homme,* Le Seuil, 1956.

REF.: C. Tresmontant, *Introduction ă la pense'e de Teilhard de Chardin,* Le Seuil, 1956.

APĂRAREA LUI SOCRATE / *'Axokoyia ZaupăTovç., D* c. 390-385 a. Hr.

PLATON, *4281427-3481347 a.* Hr.

Dialog.

Platon a scris *Apărarea lui Socrate* sub impresia indignării pe care și-o exprimă în *Scrisoarea a Vil-a*.* Procesul și condamnarea lui Socrate, în 399, au decis într-adevăr convertirea lui Platon la filosofie.

Acuzat de Meletos, Anytos și Lycon de coruperea tineretului și de introducerea unor noi divinități în cetate, Socrate a fost judecat într-un proces pe care-l istorisește *Apărarea.* Textul are în trei părți: prima relatează obiecțiile lui Socrate la capetele de acuzare reținute în contra lui; în a doua, el propune pentru sine — așa se obișnuia — pedeapsa cea mai potrivită; în sfârșit, într-a treia, Socrate reflectează asupra sensului politic și filosofic al condamnării sale la moarte.

Ceea ce surprinde mai întâi, iar contrastul trebuie să fi fost și mai sesizabil pentru contemporanii lui Platon, este distanța dintre stilul lui Socrate în fața tribunalului și cerințele retorice, obișnuite în acest gen de exerciții. Renunțând să convingă juriul prin toate mijloacele oratorice posibile, Socrate alege să prezinte adevărul în toată goliciunea lui. Fără a se mulțumi cu stabilirea deșertăciunii acuzațiilor (impietate, coruperea tineretului), el își asumă rolul pe care a ales să-l dețină în cetate.

Propunerea de pedeapsă făcută de Socrate — cetatea să-l întrețină în mod gratuit, ca recunoaștere a serviciilor lui — a fost socotită, evident, drept o provocare; ea a contribuit la condamnarea lui la moarte cu o mare majoritate.

Mai mult decât oricare alt text, *Apărarea* va fi contribuit la făurirea imaginii celui dintâi martir al filosofiei și la prefacerea lui Socrate în figura emblematică a filosofului persecutat de putere și de opinia mulțimii.

în continuarea *Apărării lui Socrate,* trebuie citite *Criton** și *Phaidon*,* precum și *Scrisoarea a Vil-a.*

ED.: *Apologie de Socrate; Criton; Phe'don* (trad. È\ Chambry), col. GF, Flammarion, 1965 / *Apărarea lui Socrate* (trad. F. Băltăceanu), în *Opere,* voi. I, Editura Științifică, 1974.

REF.: F. Châtelet, *Platon,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1989.

APĂRAREA LUI SOCRATE / *"Axokoyia ZcoKpăwvq.*

XENOFON, c. *430-după* 355 a. Hr.

Xenofon relatează, cum a făcut și Platon, procesul lui Socrate. Autorul se comportă ca un istoric și dă dovadă de o mare grijă pentru exactitate: Socrate, mândru, demn și senin, preferă să moară decât să-și datoreze viața unor judecători de disprețuit. Inferioară celei a lui Platon, lucrarea oferă totuși o mărturie interesantă.

ED.: *Apologie de Socrate* (trad. P. Chambry), în *Oeuvres complètes de Xeńophon,* voi. III, col. GF, Flamarion, 1967 / *Apologia lui Socrate* (trad. Șt. Bezdechi), Cultura Națională, 1925.

REF.: J. Luccioni, *Xenophon et le socratisme,* P.U.F., 1953.

APOLOGETICA / *Apologeticum, D* **197.**

TERTLJLIAN *(Quintus Septimius Florens Tertullianus), c. 155—c. 222.*

Prima apologie scrisă în latinește.

Acest discurs a fost scris în anul 197, în apărarea creștinilor supuși persecuțiilor de către șefii pro-

vinciilor romane. Scrierea începe cu o perorație în favoarea creștinilor condamnați la întâmplare pentru numele lui Hristos: ajunge să-l renegi spre a fi achitat. De fapt, înșiși romanii sunt cei care se fac vinovați de relele de care îi acuză în mod greșit pe creștini. Tertulian îi condamnă pe romani, condamnă imoralitatea și orgiile lor, ireligiozitatea lor și politeismul; în sfârșit, condamnă cultul imperial. Tertulian, impresionat de martirajul creștin, se convertise cu doi ani mai înainte de a scrie acest discurs. Strălucit avocat, el apără cu putere perspectiva creștină și revendică libertatea religioasă într-o vreme încă tulbure și nesigură.

ED.: *Apologe'thique* (trad. J.-P. Waltzing), Les Belles Lettres, 1961.

REF.: J.-P. Waltzing, Introducere și comentariu la ed. cit.

APOLOGIA LUI RAIMUND0 SEBUNDE / Apologie *de Raymond* Sebond, D între 1570 și 1580.

MONTAIGNE (Micbel *Eyquem de),* 1533-1592.

Cartea a Ii-a, cap. XII din *Eseuri*.*

Descoperirile din secolul al XVI-lea au zdruncinat cunoștințe care păreau până atunci de neclintit; concepția despre univers a evoluat o dată cu ipoteza heliocentrismului emisă de Copernic; călătoriile îndepărtate au fost la originea descoperirii unor lumi noi; cum să fii, așadar, sigur de lucrurile acestei lunii mișcătoare? Rațiunea este infirmă; sigur e numai conceptul instabilității, al relativului. în această apologie, unul dintre capitolele cele mai importante ale *Eseurilor,* Montaigne meditează asupra crizei de scepticism pe care o traversează. El se ridică aici împotriva tezelor teologului catalan Raimundo Sebunde, căruia îi tradusese din latină în franceză opera intitulată *Teologia naturală*.* Acesta întemeia credința pe rațiune și îl așeza pe om pe treapta întâi a creației; Montaigne refuză să acorde valoare rațiunii și-l coboară pe om la rangul de animal.

Prin scepticismul său, Montaigne pune în cauză și teoria protestantă a liberei examinări bazate pe rațiune. De altfel, el îi acuză pe protestanți că sunt responsabili de dezordinea care pustiește Franța. Autorul devine astfel aliatul Bisericii și îndeosebi al catolicismului, ale cărui valori le apără: omul trebuie să se teamă de slăbiciunea sa, să-i cunoască măsura; el trebuie să redescopere îndemnul *„sequi naturam"* (de-a urma natura) al filosofilor stoici și epucurieni ai Antichității.

Această *Apologie* poate să pară curioasă: autorul se opune, de fapt, celui pe care-l laudă; dar face aceasta din scepticism. Tot astfel, el apără catolicismul dintr-un simplu conservatorism; Montaigne recunoștea adesea că, într-o altă epocă, el ar fi putut să adore Soarele sau să fie adeptul unui cult al morții; el face chiar elogiul lui Iulian Apostatul, împăratul roman, care voia să restabilească păgânismul; în aceasta constă întreaga complexitate a autorului.

ED.: *Apologie de Raymond Sebond,* în *Essais,* cartea a H-a (trad. A. Lanly), Honoré Champion, 1989.

REF.: *Montaigne. Apologie de Raymond Sebond, De la* Theologia *â la* Théologie (sub dir. lui CI. Blum), Honoré Champion, 1990.

ARHEOLOGIA CUNOAȘTERII / L'Arche'ologie *du savoir,* 1969.

Michel FOUCAULT, 1926-1984.

Lucrarea are ca obiect formațiunile discursive și transformările lor. Acolo unde istoria ideilor încerca, descifrând textele, să descopere marile unități ale gândirii, Foucault încearcă să pună în evidență condițiile de formare a „lucrurilor spuse", regulile transformării lor, discontinuitățile care le marchează. Este vorba, în fapt, de a elibera istoria gândirii de prejudecata continuității, de a o descătușa de orice presupunere antropologică bazată pe cuplul subiect/obiect.

Vor fi recuzate unitățile admise în mod tradițional cu titlu de criteriu de reperare a discursului (cum sunt cele ale marilor tipuri de discurs), a unității cărții, a autorului; vor fi, de asemenea, respinse concepțiile care raportează unitatea discursului la criteriul cuvintelor și lucrurilor, la stilul enunțării, la figura temei. Suspendând categoriile tradiționale, Foucault restituie enunțurilor caracterul de eveniment, nu spre a le izola, căci nu se petrece totul în ordinea discursului, ci pentru a le pune în relație cu evenimentele de ordin tehnic, practic, economic, social sau politic. Descrierea arheologică a discursurilor se desfășoară, așadar, în dimensiunea unei istorii generale. Ea caută să arate în ce fel autonomia discursului și specificitatea lui nu-i conferă un statut de pură idealitate și de completă independență istorică.

Arheologia analizează de asemenea transformările discursive: în ce fel, îndeosebi, apare sau dispare

o formațiune discursivă; în ce fel, într-un mod mai general, o formațiune discursivă se substituie alteia.

În *Arheologia cunoașterii,* Foucault explică în fond ce a voit să facă în cărțile sale precedente: o descriere pură a faptelor discursului; o studiere a acestui vast câmp constituit de ansamblul tuturor „lucrurilor spuse" care, dispersate ca evenimente, se oferă ca medicina, ori economia politică, ori biologia. Să arate că aceste discursuri formează tot atâtea domenii autonome (deși nu sunt independente), reglate (deși sunt în permanentă transformare), anonime și fără subiect (deși ele traversează atâtea opere individuale) — acesta e proiectul lui Foucault aici, proiect reafirmat în lecția sa inaugurală de la Collège de France, din 1970.

ED.: *L'Arche'ologie du savoir,* Gallimard, 1969.

REF.: G. Deleuze, *Foucault,* Éd. de Minuit, 1986. A. Kremer-Marietti, *Foucault et l'arche'obgie du savoir,* Seghers, 1974.

ARTA DE A ÎNȚELEGE. Hermeneutică și tradiție filosofică / L'Art de *comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, 1982.

Ham Georg GADAMER, n. 1900.

Selecție de texte.

Problema hermeneutică e pusă în raportul cunoașterii cu filosofia. Acțiunea conștiinței inserate în acțiunea istorică se exercită în ordinea limbajului. Pornind de la acest punct de vedere se pune problema metodologiei științelor umane. Se regăsesc aici temele dragi filosofului: hermeneutica, tradiția și limbajul.

ED.: *L'Art de comprendre* (trad. M. Simon), Aubier-Montaigne, 1982.

REF.: P. Fruchon, Introducere la ed. cit.

ARTA OPUSELOR / Ars *oppositorum,* 1511.

Charles *de BOVELLES* (sau *de Bouelles), c. 1475- după* 1553.

Această metodă are ca finalitate să rezolve diaspora naturii. în numele unei logici triadice, Bovelles respinge gândirea dualistă cu ajutorul conjugării extremelor, prin mijlocul care unește *negatio* cu *positio,* înfățișând o singură pluritate și unități multiple. Astfel că orice totalitate este împlinită și triplă.

ED.: *L'Art des oppose's* (trad. P.Magnard), Vrin, 1984.

REF.: P. Maguard, *Soleil noir,* în ed. cit.

ARTA RĂZBOIULUI / De re militari, 1521.

Niccolb MACHIAVELLI, *1469-1527.*

Această lucrare este mai mult decât un tratat de strategie și de tactică militară. Machiavelli reflectează aici la instituția militară, la armată, la ostaș și la conducerea operațiunilor în raport cu o concepție politică de ansamblu. Textul se înfățișează sub forma unei serii de convorbiri, în șapte cărți, în care intervine un celebru căpitan al vremii — Fabrizio Colonna. Trupelor de mercenari și condotierilor, care fac război pentru profitul lor personal, Machiavelli le opune armatele de cetățeni, după modelul roman. Unei țări îi trebuie o armată formată prin recrutare, din popor, singura garanție a vitejiei trupelor și a hotărârii lor în luptă. Statul e cel care face războiul, nu particularii. Machiavelli îi prefigurează aici într-un mod uimitor pe Rousseau și pe Hegel. Modelul roman constituie aici referința în domeniul pur militar: din el se inspiră Machiavelli pentru armament, formațiuni, strategie, tactică; el exaltă virtutea și disciplina romană. „Dragii mei romani", spune el, cu accente ce se vor regăsi la Rousseau.

Revin în mod frecvent, în text, preocupările obișnuite din scrierile politice ale lui Machiavelli. De exemplu, atunci când el refuză să considere forța materială pură ca element cheie al luptelor. Și viclenia este o forță, iar Machiavelli nu uită niciodată (o va spune și Clausewitz) că războiul este un duel în care se înfruntă inteligențele și voințele. Așadar, trebuie să prevezi și să mizezi pe partea invincibilă a imprevizibilului.

Limitele acestei opere au fost subliniate de numeroși comentatori. Machiavelli pare să nu facă mult caz de cavalerie și de artilerie (cu excepția fortărețelor: el examinează modificările pe care le impune apariția noilor arme ofensive). în pofida acestor limite, *Arta războiului* rămâne unul dintre primele texte în care problema militară este tratată în mod substanțial, ca obiect al unui discurs teoretic, și este pusă în relație cu o dimensiune politică și istorică.

ED.: *L'Art de la guerre* (trad. E. Barincou), în *Qiuvres complètes de Machiavel,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1978.

REF.: J.-F. Duvernoy, *Machiavel,* col. „Pour connaître la pensée de", Bordas, 1974.

ARTĂ ŞI SCOLASTICĂ / Art et scolastique, 1920.

)acques MARITAIN, 1882-1973.

Autorul încearcă să edifice o filosofie a artei pe principiile thomismului. Teoria sa vrea să cuprindă revendicarea mediilor artistice ale epocii. Punctul de plecare al operei este mai degrabă noţiunea de Acţiune decât cea de Frumos. Ţelul artei este realizarea împlinită a operei. Arta e studiată în paralel cu morala şi cu spiritualitatea, dar ea nu trebuie să se supună altor reguli decât alor sale. Totuşi, opera de artă reflectă viaţa sufletului, de care este impregnată.

ED.: *Art et scolastique,* Desclée De Brouwer, 1925.

REF.: J. Daujat, *Maritain, un maître pour notre temps,* Téqui, 1978.

ARTĂ ŞI VALOARE, 1939.

Lucian BLAGA, 1895-1961.

în ciuda titlului, aici nu avem de-a face nici cu un tratat de axiologie, nici cu unul de estetică; cu acest studiu, care încheie *Trilogia valorilor,* Blaga adaugă filosofiei sale problematica artei şi a valorilor, ele primind aici o legitimare metafizică. Pentru a circumscrie această problematică, el face câteva precizări iniţiale, arătând că omul are un statut ontologic aparte. Omul trăieşte în două orizonturi diferite, pe care le actualizează şi virtualizează alternativ. Orice creaţie spirituală — desigur, şi cea artistică — se produce o dată cu actualizarea orizontului misterului, care reclamă o revelare metaforică şi stilistică.

în funcţie de distincţia dintre cele două orizonturi, Blaga deosebeşte între două tipuri de frumos: frumosul *artistic* şi cel *natural.* Aşa cum arată legea nontransponibilităţii formulată de autor, cele două tipuri de frumos sunt net diferite, astfel încât este imposibilă transpunerea structurilor lor obiective dintr-o parte în alta fără o alterare a calităţii lor iniţiale. Astfel, ceea ce *este frumos* în ordinea naturii devine *urât* sau *paraestetic* în ordinea artei, dacă e transpus întocmai.

Diferenţa dintre cele două tipuri de frumos este una de esenţă, ele ţinând de orizonturi diferite şi având funcţii diferite: frumosul natural aparţine lumii date şi doar *semnalează* misterul, iar frumosul artistic ţine de orizontul misterului şi are o funcţie *revelatorie.*

Autorul scoate în evidenţă complexitatea fenomenului artistic. El arată că opera de artă este purtătoarea unor valori multiple: etice,estetice,religioase. Cele estetice sunt de cinci feluri. Primele ca importanţă sunt valorile *polare,* valori prezente în orice operă. Lor li se subordonează toate celelalte: valorile *vicariante,* care determină gustul; valorile *terţiare,* care ţin de forma sensibilă a operei, valorile *flotante* şi cele *accesorii.*

Aceste valori primesc, dimpreună cu arta, o legitimare metafizică. Blaga arată că ele nu sunt nici pur *obiective* şi nici *subiective,* ci apar în conştiinţă *ca şi cum* ar fi obiective, datorită unei capacităţi a conştiinţei de a se autoiluziona într-un mod finalist. în acest proces de autoiluzionare, obiectul frumos determină o satisfacţie *inconştientă,* care apoi determină o satisfacţie *conştientă,* astfel încât conştiinţa percepe acest obiect ca pe un „bun" purtător de valoare, valoare care îi apare conştiinţei ca obiectivă şi absolută. Dar ea îi apare astfel conştiinţei numai pentru că aceasta doreşte acest lucru.

ED.: *Artă şi valoare,* în *Opere,* voi. 10, *Trilogia valorilor,* Editura Minerva, 1987.

ASUPRA TEORIEI OBIECTULUI / Ober *Gegenstandstheorie,* 1904.

Alexius ME1NONG, 1853-1920.

Pe baza unei cercetări privind raportul cognitiv al subiectului gânditor cu lumea pe care o gândeşte, Meinong a conceput succesiv trei tipuri fundamentale de teorie: teoria relaţiei în 1882, teoria valorii în 1894 şi teoria obiectului în 1903.

înainte de a ajunge la cea de-a treia, Meinong stabilise statutul obiectelor „de ordin superior", într-un tratat publicat în 1899 *(Asupra obiectelor de ordin superior şi a relaţiei lor cu percepţia interioară).* O altă lucrare, publicată în 1902, îl orientează definitiv către teoria obiectului *(Asupra presupunerilor).*

Pornind de la doctrina lui Hume asupra relaţiilor care unesc diversele elemente ale cunoscutului, de la o concepţie asupra psihologiei din punct de vedere empiric apropiată de cea pe care Brentano o formulase în 1874, şi de la noţiunea de „calităţi ale formei", introdusă de Christian von Ehrenfels — cărora el o asociază pe cea a lui Kazimierz Twardowski privind faptul că obiectele gândirii pot să nici nu „existe" concret —, Meinong distinge între obiectul reprezentării şi obiectul judecăţii. Ceea ce înseamnă

a distinge *conținutul psihic* de *activitatea psihică*. De asemenea, el va ajunge să distingă un nou fel de fapte psihice, situate între reprezentare și judecată: supoziția sau *presupunerea (Annahme)*. Ca obiect al judecății, obiectul presupunerii diferă de obiectul reprezentării.

Asupra teoriei obiectului are cincizeci de pagini și numără douăsprezece paragrafe, dintre care primul se intitulează: „Problema". Autorul își pune, într-adevăr, problema de a ști dacă există, printre științele consacrate, una privind „tratamentul teoretic al obiectului ca atare". Căci el socotește necesar a se trata despre obiect ca atare, adică despre ceea ce este „obiectiv" propriu-zis, independent de faptul că acesta poate fi „adevărat" sau „fals", că poate să existe sau „să nu existe". „Teoria obiectului" a lui Meinong este deci această știință căruia el îi găsește ca funcție să se ocupe de „dat" *(„mit dem Gegebenen"),* chiar fără a ține seama de „ființa" sa și având ca unică finalitate cunoașterea „ființei-astfel".

Dacă putem presupune măcar natura intențională a abordării „obiectivului", naturii obiective, ceea ce primează în cursul operației care constituie această examinare a obiectului este „ființa-astfel" a obiectului vizat și fixat. Trebuie deci să reținem caracterul esențial obiectivist al operațiunii postulate prin teoria obiectului propusă aici. Meinong subliniază just că ține cont de un principiu de independență a *ființei-astfel* în raport *ca ființa.* Căci *obiectul pur* este exterior ființei. De asemenea, autorul își prezintă teoria obiectului ca fiind destinată să devină teoria generală a „obiectelor cunoașterii", și chiar ca fiind deja o teorie a cunoașterii, o logică pură, o știință propriu-zisă. Obiectul perceput prin actul de cunoaștere ce îi este potrivit poate fi o „ființă" sau o „ființă-astfel", nu contează. Fapt este că obiectul vizat este un *referent obiectiv,* nicidecum constituit prin actul de conștiință: este tot ceea ce putem concepe despre un obiect considerându-i natura. Așa cum a fost stabilită de către Meinong, distincția poate să persiste între perceperea obiectului și considerarea obiectului în sine.

Intenționalitatea și recursul, prin Husserl, la un subiect transcendental, bogăția analizelor husserliene au eclipsat întrucâtva această strictă teorie a obiectivului. în 1905, Russell a amintit-o, spre a o critica, într-un articol despre denotație *(On denoting),* unde își expunea teoria descripțiilor, ce respingea independența ființei-astfel în raport cu ființa.

ED.: *Uber Gegenstandstheorie,* în *Meinongs Gesamtausgabe,* Akademische Driick und Verlagsanstat,Graz, 1971.

REF.: L. Linsky, *Le problème de la refe'rence* (trad. S. Stern-Gillet, Ph. Devaux, P. Gochet), Le Seuil, 1974. Vezi mai ales capitolul II: „La théorie des objets".

A SUPRAVEGHEA ȘI A PEDEPSI. Nașterea închisorii / *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* 1975.

Michel FOUCAULT,
J926-J984.

Acest text urmărește stabilirea genealogiei puterii de a pedepsi în „complexul său științific-judiciar."

Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, tehnicile punitive priveau corpul, pe care îl dezmembrează, îl marchează simbolic pe față ori pe umăr, îl expun viu sau mort. Însă amploarea supliciilor comportă un dublu risc. Pe de o parte, dă în vileag tirania, excesul, setea de revanșă a puterii; pe de altă parte, obișnuiește poporul „să vadă sângele curgând șiroaie" și-l învață că nu se poate răzbuna decât făcând el însuși să curgă sânge. La începutul secolului al XlX-lea, marele spectacol al pedepsei fizice se estompează. De aici înainte forma esențială de pedepsire devine închisoarea.

Dacă închisoarea se impune ca model coercitiv al puterii de a pedepsi, este pentru că ea se încadrează perfect în ceea ce Foucault numește *societatea de supraveghere* „de care depindem mereu". Această societate, formată de-a lungul epocii clasice, se caracterizează printr-un ansamblu de proceduri de supraveghere, de formare și de control al indivizilor. Investirea disciplinară a corpurilor este asigurată printr-o „anatomie politică a detaliului", printr-o artă a repartizării indivizilor în spațiu, printr-un sistem de reglementări minuțioase. Supravegherea ierarhică, controalele, sancțiunea normalizatoare desăvârșesc autoritatea puterii asupra corpurilor, stăpânirea multitudinii umane.

Ne mai poate oare mira, așadar, că marea concentrare carcerală a triumfat și că închisoarea seamănă cu uzinele, cu școlile, cu cazărmile, cu spitalele? Idealul penalității moderne nu este, în fond, același cu cel al mașinii noastre sociale: un interogatoriu care să nu aibă vreun termen, o anchetă care se prelungește fără limite, o punere sub observație a indivizilor, minuțioasă și perpetuă?

A supraveghea și a pedepsi ne îngăduie să vedem puterea ca exercițiu — exercițiu al unor corpuri care se străduiesc să se impună, să supună și să educe alte corpuri. Contrar unei întregi tradiții în a identifica puterea cu statul și cu aparatele sale, Foucault ne arată pluralitatea puterii. Ea nu este doar ceea ce cenzurează, ceea ce refulează, ci și ceea ce produce suflete, idei, știința, morala, altfel spus puterea care se perpetuează sub alte forme.

ED.: *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* col. „Bibliothèque des Histoires", Gallimard, 1989 / *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii* (trad. Bogdan Ghiu), Editura Humanitas, 1997.

REF.: M. Perrot, *L'impossible prison: recherche sur le système pénitentiaire au XIXe siècle. De'bat avec Michel Foucault,* Le Seuil, 1980.

AȘA GRĂIT-A ZARATHUSTRA. O carte pentru toți și pentru nimeni / *Aho sprach Zarathustra.* Ein Bucb für *alk und Keinen,* 1883-1885.

Friedricb Wilhelm NIETZSCHE, 1844-1900.

Nietzsche și-a conceput poemul filosofic *Zarathustra* sub influența celor două viziuni survenite, prima, la Surlei în august 1881 și, a doua, la Rapallo în ianuarie 1883. Planul său a fost scris încă din 20 august 1881. Această dublă experiență mistică a fost unică în viața lui Nietzsche. Totuși, atât intuirea Eternei Reîntoarceri cât și conceperea personajului numit Zarathustra se află la baza inspirației acestei epopei filosofice, prin care Nietzsche voia să se adreseze unui public universal, întrucât cartea fusese scrisă, după propriile-i cuvinte, „pentru toți și pentru nimeni". Patru mari părți împart o suită ordonată de parabole, înfățișate sub pecetea simbolului, cu o emfază demnă de textele sacre.

Pentru a da o idee asupra tonalității acestor pagini, trebuie spus că fiecare parte din *Zarathustra* a fost redactată foarte iute (în zece zile) într-o stare de fericire și înflăcărare. Unii comentatori au considerat textul capodopera unui Nietzsche mistic. Armând Quinot l-a prezentat pe Zarathustra din Prolog drept profetul gata să coboare printre oameni, spre a le comunica un mesaj la fel de strălucitor precum munții pe ale căror culmi tocmai trăise zece ani de singurătate azurie. Cu toate acestea, Geneviève Bianquis sublinia că impresiile inerente poemului nu proveneau din „interiorul" personalității, ci din împrejurări pur exterioare: *Ecce homo** ar explica geneza psihologică și fiziologică a poemului *Zarathustra* prin referirea la reînsănătoșirea lui Nietzsche, care, pentru o clipă, se crezuse pierdut.

Partea întâi conține Prologul care-l aduce în scenă pe „ultimul om" al vremurilor moderne: prea puțin ambițios, mediocru, acesta își folosește întreaga inteligență spre a se conserva, în loc de-a se aventura într-o viață primejdioasă. Nietzsche descrie apoi coborârea lui Zarathustra către oraș, pentru a-i salva și a-i lumina pe oameni. Discursurile sale le vorbesc acestora despre lucruri nemaiauzite și, întâi de toate, despre „cele trei metamorfoze": a cămilei care primește moștenirea, a leului care o distruge și a copilului care creează noi realități. Nietzsche se ridică deja împotriva „amvoanelor virtuții", a „vizionarilor lumii de dincolo", a „denigratorilor trupului", a „propovăduitorilor morții", a „mușteIor din piața publică". Prima încercare (și chiar ispită) a lui Zarathustra se încheie cu un eșec: oamenii nu vor să-l asculte. Discursurile critice abundă în partea întâi, dar ele nu lipsesc nici din următoarele.

Partea a doua începe cu imaginea desfigurată a unui Zarathustra neînțeles: hotărât lucru, nu e ușor să comunici altora ce-ai gândit! Dar călătoria și misiunea sunt reînnoite cu noi polemici — contra așazișilor „miloși", a pretinșilor „virtuoși", „înțelepți", „preoți" și „războinici"; în sfârșit, contra „metafizicienilor" de toate felurile sau, mai mult, contra „plebei" —, cărora li se alătură, în centrul satirei, unele pagini de lirism înlesnite de „nocturn", de „cântecul de dansat", de „cântul sepulcral" și, în final, cu „ceasul tăcerii supreme". în pofida privelștii din ce în ce mai aspre, se ivește posibilitatea unei „mântuiri" asigurate de o voință în stare să vrea nu numai viitorul, ci și trecutul! Noile virtuți se impun, mai numeroase decât în prima parte. însă aici, mai cu seamă, „toate acționează pentru a se depăși neîncetat".

Eterna Reîntoarcere ocupă întreaga parte a treia, care câștigă în lirism și în efuziuni sacre, cu „viziunea și enigma", „marea nostalgie", „al doilea cântec de dansat" și „a șaptea pecete". Zarathustra poate să anunțe în sfârșit morala cea nouă („Despre vechile și noile table").

în fine, cea de-a patra parte ne oferă imaginea de pe urmă a unui Zarathustra albit, îmbătrânit, dezamăgit. Cu toate acestea, el mai aude strigătul de disperare al unei categorii de oameni, pe care vrea să-i salveze cu orice preț, aceea a oamenilor superiori: se va reîntoarce la marea, dar zadarnica sa misiune apostolică. Țelul ultim al lui Nietzsche

constă acum în exaltarea şi dezvoltarea austerei măreţii umane.

ED.: *Ainsi parlait Zarathustra* (trad. G. Bianquis), ed. bilingvă, 2 voi, Aubier-Flammarion, 1969) / *Aşa grăit-a Zarathustra* (trad. Şt. Aug. Doinaş), Humanitas, 1995.

REF.: G. Bianquis, Introducere la ed. cit. P. Hébert-Suffrin, *Le Zarathustra de Nietzsche,* P.U.F., 1992.

AŞA-ZISUL RĂU. Despre **istoria naturală** a agresiunii / *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Agression,* 1963.

Konrad Zacharias LORENZ, 1903-J 989.

Eseu de etologie.

Lucrarea aceasta tratează despre agresivitate, adică despre instinctul de luptă al animalului îndreptat contra propriilor congeneri. Contrai' celor afirmaţe de psihanaliză, instinctul morţii, identificat de Lorenz cu agresivitatea, contribuie la conservarea vieţii şi a speciei. Primele două capitole conţin simple observaţii asupra formelor tipice ale comportamentului agresiv. Cel de-al treilea capitol este o analiză privitoare la conservarea speciei. Capitolul al patrulea abordează fiziologia comportamentului instinctiv şi a instinctului de agresiune. în al cincilea capitol, Lorenz prezintă procesul de ritualizare şi sporul de autonomie al noilor pulsiuni generate prin acest proces. Al şaselea şi al şaptelea capitol conţin exemple concrete care ilustrează tezele lui Lorenz, în special mecanismele «inventate» de evoluţia speciilor pentru a canaliza agresivitatea pe căi nedăunătoare şi rolul pe care îl joacă riturile în împlinirea acestei funcţiuni.

ED.: *L'agression. Une histoire naturelle du mal* (trad. V. Fritsch), col. «Champs», Flammarion, 1977 / *Aşa-zisul rău* (trad. I. Constantin), Editura Humanitas, 1998.

REF.: A. Nisbett, *Konrad Lorenz,* Belfond, 1979.

ATEISMUL ÎN CREŞTINISM. Despre religia Ieşirii şi împărăţiei / *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs,* 1968.

Ernst BLOCH, *1885-1977.*

Această lectură a Bibliei nu se limitează la critica hermeneuticii sacre, întrucât filosoful o confruntă cu un materialism pe care ea este menită să-l lumineze.

După Ernst Bloch, Biblia conţine un apel la revoltă împotriva bogăţiilor cereşti, injust înfrumuseţate cu podoabe, în vreme ce sărăcia este descrisă şi invocată ca o ieşire, prin abnegaţia ei, în raport cu prosperitatea. Dincolo de o demitologizare ce nu serveşte decât necredincioşilor făţarnici, Bloch descoperă temeiul unui adevăr omenesc, ce depăşeşte imageria poleită, prin mijlocirea multor exemple cu privire la ceea ce el numeşte „nemulţumirea copiilor lui Israel". El invocă, de altfel, temeinicia poziţiei ereticilor, care au devenit ceea ce sunt graţie inteligenţei şi voinţei lor de analiză. Speranţa îşi află antinomia în Religia autoritară, însă ea deschide o cale spre perspectiva căutării unei lumi mai bune.

ED.: *L'Athe'isme dans le christianisme* (trad. E. Kaufholz şi G. Raulet), Gallimard, 1978.

REF.: A. Miinster, *Dktionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

AURORA. Gânduri asupra prejudecăţilor morale / *Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile,* 1881.

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, *1844-1900.*

Lucrare intitulată mai întâi *Ombra di Venezia, Aurora* îşi află imboldul în existenţa călătoare a lui Nietzsche între Genova şi Veneţia. Cele cinci cărţi ale sale denunţă prejudecăţile morale, însă critica este asociată permanent cu posibilitatea unei noi educări a omenirii. în principal, cartea întâi atacă îndeosebi creştinismul; a doua, morala; a treia, viaţa comunitară sau publică; a patra pune într-un fel diferit problemele metafizice; a cincea, în sfârşit, propune o viziune nouă, epurată, aceea a unei conştiinţe noi, îmblânzite în marea tăcere a mării. Este vorba de „virtuţi viitoare", în pofida pierderii „iluziei în rânduiala morală a lumii". Apropiatul preschimbându-se în îndepărtat, trebuie nu numai „să treci marea", ci să zbori mereu mai departe, cu riscul de „a eşua în faţa infinitului". Stilul şi profunzimea gândirii se îmbină spre a ajunge la o neegalată manieră de a exprima viaţa omenească.

ED.: *Aurore* (trad. J. Hervier), în Nietzsche, *QLuvres philosophiques compleìes,* IV, NRF, Gallimard, 1980.

REF.: G. *Morel, Nietzsche. Genèse d'une ceuvre,* Aubier-Montaigne, 1970.

AVENTURA SEMIOLOGICĂ / L'Aventure se'miologique, 1985.

Roland BARTHES, 1915-1980.

Texte de cercetări semiologice.

Reunind *Elementele de semiologie, Domeniile* în care se poate aplica această disciplină şi *Analizele* făcute din unghiul punerii la probă a metodei, veritabilă sumă a activităţii — din 1963 în 1973 — a cercetătorului şi profesorului care a fost Barthes, lucrarea reprezintă naşterea dorinţei legate de cunoaştere.

Retrasând aventura semiologică, autorul îi conturează ascensiunea din 1956 până în momentul dobândirii caracterului ştiinţific, din 1957 până în 1963, urmată de „Momentul Textului" care e o structurare, o lucrare, un volum de urme: Semnificantul. Distincţiile nete limbă/vorbire, semnificat/semnificant, sintagmă/sistem, denotaţie/conotaţie au delimitat *cercetarea semiologică,* observă autorul.

„Seminarul asupra retoricii vechi", note ale lui Barthes retranscrise de Franţois Wahl, invocă un text care nu există încă: la drept vorbind, nu e nici o *nouă* retorică. Retorica a avut o viaţă lungă, din sec. al V-lea a. Hr. până în sec. al XlX-lea p. Hr., la Atena, la Roma, în Franţa. Ea presupunea artă şi tehnică, fiind în acelaşi timp o ştiinţă, o morală, o practică socială şi un joc. Amploarea faptului retoric e de aşa natură încât el formează „o supracivilizaţie: aceea a Occidentului istoric şi geografic", care a recunoscut metalimbajul. Pe acest teritoriu, Barthes vede născându-se arta sicilienilor — retorica — în procesele deschise în legătură cu litigiile asupra proprietăţii, însă această protoretorică nu era încă decât sintagmatică. Gorgias din Leontium a codificat proza vorbită adăugând polului sintagmatic al părţilor polul paradigmatic al „figurilor". După retorica probei a lui Aristotel, retorica lui Cicero se erijează în teamă de sistem şi face operă de romanizare. înaintea şcolarizării pe care o permite Quintilian prin a sa „teoria scrierii". Se exhumează principiul retoricilor ulterioare. După „călătoria" prin retorică şi printre retori, Barthes abordează apoi „reţeaua", care-i datorează mult lui Aristotel. Acest „plan de conotaţie al limbii" care este retorica pune în evidenţă enigma codului limbajului nostru modern.

Lucrarea acordă spaţiu pentru „Analiza structurală a povestirilor", ca şi seriei de *Domenii,* apoi seriei de *Analize:* a *Faptelor* [apostolilor], a *Genezei* şi a uneia dintre *Istoriile extraordinare* ale lui Edgar Poe.

.ED.: *L'Aventure se'miologique,Lz* Senil, 1985.

REF.: R. Hess, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

B

BANCHETUL,

DANTE ALIGHIERI

Vezi OSPĂȚUL.

BANCHETUL sau Despre iubire /
Ivfixoáiov, ij IIs.pl ĕpcowq, D c. **285 a. Hr.**

PLATON,
4281427-3481347 a. Hr.

Dialog.

Cel mai cunoscut, poate, dintre dialogurile lui Platon, lucrarea nu este totuși un dialog, ci o succesiune de discursuri baroce, pitorești. Gravul, chiar sublimul, urmează comicului și chiar farsei. Teoretic, liric, teatral, *Banchetul* este, cu toate acestea și în același timp, un text central pentru filosofic Este vorba despre iubire, dar tocmai astfel se definește și filosofia pe sine: iubire (și nu posedare) de înțelepciune.

Personajele *Banchetului* — binecunoscute printre contemporanii lui Platon — prezintă fiecare un caracter scenic perfect regizat. Satira îi este evident pe plac lui Platon, care semnează aici încă o „apologie a lui Socrate".

Iubirea elogiată de către protagoniști este de fapt iubirea pederastă, firească în educația greacă: "EQCO<; *(Eros),* în timp ce Afrodita încarnează mai degrabă iubirea între bărbați și femei.

Fiece discurs este organizat după exigențele clasice ale retoricii, la modă în acea vreme la Atena. *Banchetul* trebuie alăturat tuturor celorlalte dialoguri în care Platon îi atacă pe sofiștii din vremea sa *(Gorgias*, Protagoras*, Euthydemos*...).*

Primul care intervine, Fedru, optează pentru elogierea valorii educative a relației de iubire, sursă a unei binevenite emulații, căci iubirea îl transformă pe cel care o trăiește, dându-i dorința de a se autodepăși. Fedru pretinde că dovedește aceasta cu numeroase exemple alese din mitologie.

Pausanias distinge o ierarhie în iubire. După cum este inspirat de Afrodita celestă sau de Afrodita terestră, iubirea se arată nobilă, spirituală sau, din contră, nedemnă, fiind pur carnală.

Medicul Eriximahos profită de ocazie pentru a-și etala știința: într-o teorie cosmică (anunțându-l parcă pe Reich), el explică sănătatea corporală, armoniile muzicale, revoluțiile astronomice, divinația prin puterea lui Eros.

Apoi vine rândul lui Aristofan — ilustrul autor de comedii — a cărui intervenție este întârziată de un sughiț intempestiv, care va imagina un mit pentru a da seamă de un aspect fundamental al iubirii: dorința de unire, de contopire. Mitul androginilor permite înțelegerea acestei dorințe ca o nostalgie a unității pierdute. Demult, ființele umane erau rotunde, cu două figuri, patru brațe și patru picioare: existau bărbați dubli, femei duble și ființe umane mixte. Ele au încercat să cucerească cerul; ca să le pedepsească, Zeus le-a despicat în două; el l-a însărcinat pe Apollo, zeul medicinei, să le cicatrizeze rănile. De atunci, fiecare jumătate și-o caută pe cealaltă; atunci când se întâlnesc, ele aspiră să se contopească spre a redobândi unitatea primară; nelegiuirea le-a adus separarea, pietatea îl va face pe zeul Amor favorabil fericirii lor. Așa se explică iubirile heterosexuale sau homosexuale. Platon lasă aici verva comică a lui Aristofan să se desfășoare în voie.

Agathon vrea să-și pună în valoare talentele literare recent consacrate printr-un premiu, pentru sărbătorirea căruia a și organizat banchetul. Elogiul său se vrea metodic, sistematic și exhaustiv. Dar, urmând povestirii lui Aristofan, expunerea lui pare mai degrabă emfatică decât bogată.

în fine, vine rândul lui Socrate, care pretinde că le povestește opiniile Diotimei, preoteasa din Manti-

nea. El susține, împotriva lui Agathon, imperfecțiunea fundamentală a iubirii, care este o lipsă, o aspirație neliniștită, și nu bucuria senină a posedării. Eros n-ar putea fi de esență divină: el este &oúμcov *(daimon),* intermediar între divin și uman.

Iubirea este dorință de nemurire, de frumusețe, și inspiră trupurilor setea de a se perpetua prin procreație, iar sufletelor pe cea de veșnicie. Remarcăm aici că Socrate, departe de a se opune discursurilor precedente, le unește intuițiile dispersate pentru a le duce la un nivel superior de înțelegere.

Urcând progresiv treptele abstractizării (s-ar spune ale idealizării), iubirea îi permite sufletului să acceadă la contemplarea pură a Ideii de frumos, de frumos *în sine* (idee pe care *Hippias Maior** a încercat în van s-o urmărească).

După aceea se ivește brusc Alcibiade, solicitat să facă și el elogiul iubirii. Dar el va vorbi despre filosof, despre Socrate. Dincolo de aparența trupească (Socrate era mai degrabă urât), trebuie să examinăm sufletul (simțim aici un ecou al lecției date de Socrate în *Alcibiade*).* Alcibiade poate aduce mărturie despre măsura, curajul, vitejia în luptă ale lui Socrate. Discuția se încheie cu un elogiu făcut lui Agathon de Socrate, care va pleca de la banchet dimineață devreme, lăsându-i pe ceilalți să-și limpezească mintea.

Nu se pot enumera în mod exhaustiv calitățile filosofice ale *Banchetului.* Se intersectează aici toate temele majore ale gândirii platoniciene. Dar, mai mult decât celelalte dialoguri, acesta ne împiedică să vedem în idealismul lui Platon expunerea seacă a unui intelectualism rece. Fără îndoială că nicicând nu va fi mai bine afirmată ideea că filosofia (și aceasta nu numai la primul dintre reprezentanții ei) este mai întâi viață, avântul unei dorințe, pe scurt, că este iubire. La acestea se adaugă tot ceea ce *Banchetul* ne învață despre relația și sentimentul de iubire ca atare: „Filosofia lui Platon este adevărata filosofie a celor îndrăgostiți; cât durează farmecul ei, nu au niciodată alta. Un om înduioșat nu-l poate părăsi pe acest filosof; un cititor rece nu-l poate suporta" — scrie Rousseau.

ED.: *Le Banquet; Phèdre* (trad. É. Chambry), col. GF, Flammarion, 1964 / *Banchetul* (trad. C. Papacostea), în *Dialoguri,* Editura pentru Literatură Universală, 1968; *Banchetul* (trad. P. Creția), col. F, Editura Humanitas, 1995.

REF.: L. Robin, *La The'orie platonicienne de l'amour,* P.U.F., 1964.

BANCHETUL / *T6 Zv/Mâoiov,* D c. 387 a. Hr.

XENOFON,
c. *430-după 355 a.* Hr.

Aflându-se la un banchet dat de nobilul Callias, Socrate și prietenii săi își expun teoriile despre iubirea terestră și iubirea celestă. Inspirându-se din Platon, a cărui forță speculativă nu o egalează, Xenofon încearcă o dezvoltare a gândirii maestrului său.

ED.: *Le Banquet* (trad. P. Chambry), în *CEuvres complètes de Xe'nophon,* voi. II, coli. GF, Flammarion, 1967.

REF.: J. Luccioni, *Xenophon et le socratisme,* P.U.F., 1953.

BAZELE CRITICII ECONOMIEI POLITICE / *Grundrisse der Kritik der* politiscben *Ökonomie,* D 1857-1858.

Karl MARX,
1818-1883.

Prima schiță a *Capitalului**.

Acest text a fost considerat drept o etapă decisivă în opera economică a lui Karl Marx. După 1843, Marx a studiat și a criticat operele lui Proudhon și Ricardo. Criza economică din 1857 a fost cea care l-a determinat să-și pună în ordine ideile în domeniul economic, în centrul căruia el situa teoria plusvalorii. Atunci a început să critice categoriile economice rezultate din sistemul burghez, împărțindu-și lucrarea în șase rubrici: 1. capitalul; 2. proprietatea funciară; 3. munca salariată; 4. statul; 5. comerțul internațional; 6. piața mondială.

Caietele din 1857-1858 reunesc textele lui Marx referitoare la relațiile de producție, repartiție, schimb, relațiile de consum și banii. Aici se pune următoarea problemă: „Este posibilă schimbarea relațiilor de producție și de repartiție prin transformarea instrumentului și a organizării circulației?"

ED.: *Fondements de la critique de Veconomie politique* (trad. R. Dangeville), col. 10/18, UG.E., 1968 / *Bazele criticii economiei politice,* Editura Politică, voi. 1,1972; voi. II, 1974.

REF.: R. Dangeville, Prefața la ed. cit.

BAZELE METAFIZICII /
Les *fondements de la meťaphysique,* **1890.**

Vasile CONTA,
1845-1882.

Această lucrare continuă *Introducerea în metafizică* prin examinarea locului, obiectului și specificului metafizicii față de celelalte științe. Ierarhia științelor construită de Conta este influențată de părintele pozitivismului, numai că el depășește poziția comtiană făcând loc și metafizicii în vârful acestei ierarhii. Metafizica este pentru Conta atât știință, cât și „poezie științifică", prin care ea este creatoare și anticipatoare, călăuzind cunoașterea în general. Ea răspunde unei *necesități intelectuale* umane, cea de a reduce totul la unitate. De aceea, ea are ca obiect ideile cele mai generale, aflate în vârful unei piramide a cunoștințelor, a cărei bază o constituie senzațiile și ideile de primul grad. în respectiva piramidă se disting *cunoștințe propriu-zise* și *cvasicunoștințe.* Primele provin fie din clarificarea definitivă (prin experiență directă sau prin inducție), fie din clarificarea provizorie (prin analogie), iar celelalte provin din clarificarea prin metafore. Ca știință, metafizica are ca obiect cunoștințele propriu-zise, iar ca „poezie științifică", cvasicunoștințele, fiind asemenea artei.

Conta nu-și propune și elaborarea unui sistem. El abordează doar câteva probleme în care consideră că poate aduce contribuții originale: problema existenței, precum și cea a realității și a adevărului, văzute ca atribute ale existenței. Pentru filosoful român, existența și gândirea sunt același lucru, cea de-a doua fiind „expresia intelectuală" a celei dintâi. Existența lumii noastre interioare poate fi demonstrată prin activitatea eului, cea a lumii exterioare prin rezistența pe care ea o opune voinței noastre.

Realitatea este interpretată de Conta ca o stare de acord între existență și totalitatea simțurilor unui individ. E real ceea ce nu contrazice cel puțin unul dintre ele. într-o „scară a gradelor de realitate", treapta cea mai înaltă o ocupă conștiința noastră, care se autoconfirmă și e confirmată apoi indirect de simțurile exterioare prin experiență. Urmează apoi corpul propriu, lucrurile din imediatul nostru ș.a.m.d. Adevărul se confundă la Conta cu *certitudinea,* pentru a cărei fixare oferă două metode: *metoda credinței* și cea a *convingerii.* Ultima este mai sigură, pentru că presupune confruntarea cu experiența, nu simpla încredere într-o autoritate. Amândouă însă sunt supuse erorii, iar adevărul este incognoscibil.

ED.: *Les fondements de la métaphysique* (trad. D. Rosetti-Tescanu), Alean, 1890 / *Bazele metafizicii,* în *Opere filosofice,* Editura Academiei, 1967.

BOMBA ATOMICĂ ȘI VIITORUL OMULUI /
Die *Atombombe und die Zukunft der Menschen,*
1958.

Karl JASPERS,
1883-1969.

Proiectul prezentat de Jaspers în acest eseu voluminos este de a contribui la conștiința politică a vremurilor noastre. Reținând lecția dată de tragedia de la Hiroșima și Nagasaki, el îl invită pe omul liber la o reflecție fără patimi despre bomba atomică.

Acum, când omenirea dispune din belșug de mijloace de autodistrugere, este necesar să se găsească nu numai o oarecare modalitate de salvare, ci și o concepție autentic rațională și filosofică despre viitorul omului. Nu este vorba de o lansare în speculație, ci, din contra, de a conștientiza faptele, de a le analiza, sintetiza și înțelege în lumina inteligenței. Se cuvine să se treacă de la o activitate exterioară la una interioară, de la facultatea de a înțelege la cea de a raționa.

O reflecție filosofică sănătoasă are toate șansele de a produce o transformare a conștiinței politice a omului, cu condiția ca el să înțeleagă că o asemenea reflecție nu se poate naște decât dintr-o anumită dispoziție interioară: observarea și ascultarea lumii moderne, înțelegerea filosofică a tehnicii. Acesta este doar un plan de ansamblu care, dacă ar fi urmat, fără îndoială că nu ar schimba această lume, însă ar schimba orientarea umanității. Jaspers gândește la modul condițional. E de datoria celui care acționează, a omului de stat, să lege fapta sa de reflecția filosofică asupra ei.

„Filosofia și politica ar trebui să se întâlnească". Acest eseu fundamental ar trebui citit, dacă vrem să ne informăm despre modul în care filosofia poate trezi conștiința politică. Jaspers demonstrează strălucit că filosoful nu are nimic în comun cu înțeleptul retras în turnul său de fildeș, ci, dimpotrivă, filosofia este anulată dacă nu-și are rădăcinile în realitate, în derularea istorică a umanității.

ED.: *La Bombe atomique et l'Avenir de l'homme* (trad. E. Saget), Buchet-Chastel, 1963.

REF.: A. Kremer-Marietti, *Jaspers,* Seghers, 1974.

BREVILOCVIU DESPRE PUTEREA PAPEI / *Breviloquium de potestate papae,* D 1334-1342.

William OCKHAM
(mu OCCAM),
c. 1285-c. *1347.*

Scrisă în focul disputei care opunea Imperiul și papalitatea, lucrarea ia poziții clare, inspirate dintr-un nominalism ce va juca un rol decisiv în distrugerea idealului unitar al creștinătății medievale. Suspectat de erezie, convocat în 1325 la Avignon, în fața lui Ioan al XXII-lea, Ockham i s-a alăturat lui Ludovic de Bavaria în lupta acestuia contra papei, care refuza să-l numească împărat. în 1330 l-a urmat pe Ludovic la Miinchen pentru totdeauna.

Tonul scrierii este polemic și pătimaș, însă metoda ei dialectică respectă cu rigurozitate regulile Școlii, prin întrebări și răspunsuri. Conținutul său ilustrează cu subtilitate toate implicațiile teologice, politice și morale ale nominalismului: dacă universaliile, genurile și speciile nu au o existență reală, dacă prin urmare lucrurile sunt lăsate în voia contingenței, fără vreo esență care le transcende și le orânduiește, atunci cele individuale capătă un relief inedit. Atotputernicia lui Dumnezeu nu mai trece printr-o ordine a lumii ale cărei puteri, îndeosebi cea a papei, le-ar putea invoca în favoarea lor. Acesta este subiectul *Brevilocviului:* Ockham cere o deosebire strictă între puterea pământească și cea spirituală, precum și independența lor reciprocă. El contestă teza puterii absolute *(„plenitudopotestatis")* pe care papa ar deține-o de la Hristos.

Prima parte se ocupă de limitele puterii pontificale în privința celor pământești și îi precizează cuprinsul spiritual. Cea de-a doua tratează despre stat și întemeiază suveranitatea pe dreptul uman. Cea de-a treia aplică la Imperiu principiile referitoare la stat: ea stabilește autonomia Imperiului și independența lui față de papalitate. Argumentele lui Ockham sunt cel mai adesea de ordin teologic, dar, alături de argumentele canonice, abundă referirile la Părinții Bisericii, îndeosebi la Augustin: reacția nominalistă vizează într-adevăr excesul de intelectualism al teologiei dominante, care multiplică entitățile metafizice fără a ține seamă de sursele textuale. în același spirit, autorul practică adesea o analiză literală a Scripturilor, de pildă spre a combate teza clasică a celor „două săbii" sau a celor „două spade", care forța metaforele pentru a justifica atribuirea celor două puteri — spirituală și pământească — papei, ultima conferindu-i acestuia stăpânirea asupra Imperiului. Teza nominalistă a unei atotputernicii a lui Dumnezeu fără o „ordine" divină are trei consecințe paradoxale: ea întărește drepturile pământești ale omului; îi eliberează, totodată, pe indivizi în raport cu aceste drepturi pământești, care își trăgeau autoritatea de la ordinea divină; în sfârșit, ea invită la purificarea credinței, la ascultarea mesajului evanghelic în autenticitatea lui. Aceste trei consecințe sunt strâns legate: astfel, „Vicarul lui Hristos" nu-i moștenește atotputernicia; Hristos este sursa unui spirit de libertate; dacă a respins legea mozaică, iar Biserica primară a afirmat desertăciunea instituțiilor iudaice (îndeosebi circumcizia), acest lucru nu a fost făcut pentru a-i invita pe creștini să suporte o nouă servitute, „cu mult mai tiranică", acea a lui Petru și a succesorilor săi! Creștinul nu trebuie să recunoască decât un singur jug: cel al Evangheliei; cât despre misiunea papei, ea este pur duhovnicească.

La urma urmelor, Ockham e conștient de interferențele inevitabile dintre cele două puteri și prevede unele cazuri excepționale, când papa ar putea fi îndreptățit să intervină în treburile lumești. Totul se petrece ca și cum în natură — lipsind esențele — Dumnezeu ar lăsa să acționeze cauzele secunde și indivizii. Or, e vorba de aceiași indivizi care, fiind botezați și cetățeni, constituie puterea seculară și spirituală în măsura în care sunt liberi și cu judecată. Ei au, prin urmare, drepturi lumești, „libertăți firești", pe care le adevărește Scriptura și care nu pot fi suprimate în numele puterii spirituale. Iar dacă Biserica e o societate spirituală, este astfel pentru toți credincioșii ei; adevăratul său cap nu este papa, ci Hristos; unitatea ei nu provine din supunerea față de o autoritate anume, ci din participarea fiecăruia la aceeași credință și la aceeași speranță în viețuirea supranaturală. în felul acesta, autorul spiritualizează noțiunea de Biserică, identificând-o cu credința. Pentru o rațiune asemănătoare, el apără sărăcia deplină împotriva lui Ioan al XXII-lea: un „ordin", fiind alcătuit din indivizi și lipsit de „esență" proprie, nu poate să revendice posesia legitimă a nici unui bun.

Ockham nu neagă faptul că cele două puteri vin de la Dumnezeu, după cum în Dumnezeu se află principiul unic al rațiunii și al credinței. însă după cum acestea nu se zămislesc una pe alta, Biserica și statul pot fi despărțite. Provenind din același principiu, credința și rațiunea nu se contrazic nicicând. Astfel, e cu putință să se împace Biserica și statul, sub condiția de a le recunoaște domeniile corespunzătoare: atunci rațiunea poate ajuta uneori credința și, invers, Biserica nu e lipsită de dreptul de a controla legile Principelui; ea chiar se substituie puterii

lumești atunci când aceasta nu-și îndeplinește misiunea.

Ockham ocupă așadar o poziție moderată (o *„via media")* între două curente extreme: apărarea excesivă a „teocrației" pontificale și tezele averoiștilor, străbuni ai libertinilor, care pentru a apăra drepturile statului îi contestau papei orice origine divină și absorbeau Biserica în Stat. El nu cade în aceste din urmă excese, întrucât afirmă că orice putere vine de la Dumnezeu, îi garantează papei sfera spiritualului și are chiar în vedere ca jurisdicția acestuia să se întindă ocazional asupra sferei civile. Ceea ce au în comun cele două teze extreme, pe care autorul le respinge, este confuzia între lumesc și spiritual, despre care el arată că poate să ofere alibiuri spirituale puteri civile abuzive și să autorizeze unor puteri spirituale de a cădea în toate viciile puterilor lumești.

ED.: *Breviloquium de potestate papae,* în *Opera theologica* (coord. P.G. Gal), Institut franciscain de l'universite Saint-Bonaventure,New York, 1976.

REF.: P.A. Hamman, *La Doctrine de l'Église et de l'Éîaî chez Occam. Étude sur le „Breviloquium",* Éditions franciscaines, 1942.

BURGHEZUL. Contribuții la istoria spirituală a omului economiei moderne. / *Der Bourgeois: zur Geistesgeschichte des modemen Wirtschaftsmenschen,* 1913.

Wemer SOMBART, 1863-1941.

Discipol al lui Karl Marx și Max Weber, apropiat de Școala istorică germană, Sombart elaborează o „psihologie istorică" prin studierea burghezului, înțeles nu ca reprezentant al unei clase sociale, ci ca un tip de om dotat cu anumite calități psihice particulare. Spiritul burghez se naște în secolul al XV-lea la Florența, un spirit care, asemenea celui de întreprinzător, este unul dintre elementele esențiale ale capitalismului, evoluând o dată cu acest sistem. Capitalismului primitiv îi corespunde un spirit de cucerire, în vreme ce capitalismul târziu se caracterizează printr-o creștere a raționalizării și a organizării, de unde și o scădere a dinamismului său.

ED.: *Le Bourgeois* (trad. S. Jankélévitch), Petite Bibliothèque Payot, 1966.

REF.: A. de Benoist, Prefață la *Le Socialisme allemand,* de Werner Sombart, col. „Révolution conservatrice",Pardes, 1990.

C

CADRELE SOCIALE ALE **MEMORIEI** / Les *cadres sociaux de la mémoire,* 1925.

Maurice HALBWACHS, 1877-1945.

Gândirea lui Halbwachs se conturează în jurul ideii de conştiinţă socială. Memoria colectivă este cea care dă seamă de această conştiinţă socială, cu toate că există şi memoria individuală. Dar aceasta din urmă este tributară integral cadrelor sociale.

Halbwachs consideră că doar memoria colectivă este creatoare, în sensul că ea nu doar reţine trecutul colectiv, ci îl şi reconstruieşte, prin urmele lăsate (psihologice, tradiţionale, rituale etc). Astfel, trecutul este reconstruit cu ajutorul *prezentului.* Halbwachs este, de asemenea, autorul unui studiu despre Leibniz (1928).

ED.: *Les Cadres sociaux de la mémoire,* P.U.F., 1952.

REF.: G. Namer, *Mémoire et socie'té,* Méridiens-Klincksieck, 1987.

CAIETE DIN ÎNCHISOARE / *Quademidel carcere,* **1947-1951.**

Antonio GRAMSCI, *1891-1937.*

Deputat şi conducător comunist, Gramsci agonizează în închisoarea fascistă între anii 1926 şi 1937, refuzând să ceară graţierea de la Mussolini (graţierea despre care ştia totuşi că i-ar putea fi acordată). în închisoare, el scrie, fără documente sau cărţi, treizeci şi trei de caiete, ca nişte scrisori, care constituie o operă fragmentară şi greu accesibilă.

Gramsci expune aici o teorie marxistă a politicii, mai exact, privind hegemonia politică şi ideologică, afirmând întâietatea politicului, acesta fiind determinat la rândul său de relaţiile economice de producţie. Cu teoria sa despre stat, Gramsci înnoieşte studierea a ceea ce o variantă răspândită a marxismului numeşte suprastructuri (politică şi ideologică), acestea fiind opuse — fapt infirmat de practică — infrastructurii economice.

Statul se defineşte drept „dictatură + hegemonie", adică el este constituit, pe de o parte, de societatea politică (dictatură, coerciţie, dominaţie, autoritate, violenţă) şi, pe de altă parte, de societatea civilă (hegemonie, conducere, persuasiune, consens). Supremaţia unui grup social se manifestă în două modalităţi: „dominaţia" şi „conducerea intelectuală şi morală". Astfel, aparatul de stat, deţinător al forţei legitime, exercită opresiunea fizică prin intermediul armatei, poliţiei şi al justiţiei. Există însă şi o coerciţie ideologică, ce face posibilă acceptarea liberă a dominaţiei. Dictatura (dominaţia unei clase sociale) nu este posibilă decât prin hegemonie (capacitatea de a conduce).

Agentul social-istoric ce asigură hegemonia este *intelectualul* (preot, învăţător, ziarist, om al legii...), care, departe de a fi neutru sau autonom, este slujitorul clasei dominante, elaborându-i hegemonia în cadrul ştiinţei, al tehnicii şi al ideilor. Dar, chiar dacă toţi oamenii gândesc, nu toţi sunt intelectuali. Reluând critica pe care Karl Marx o face diviziunii burgheze a muncii (opoziţia între munca fizică şi cea intelectuală), Gramsci defineşte intelectualul prin funcţia pe care o exercită într-o societate dată. Neputând fi redus la un simplu muncitor specializat în idei, intelectualul este cel care conferă omogenitate şi conştiinţă de sine unui grup social, permiţându-i să-şi exercite, prin hegemonie, dictatura. Mai exact, Gramsci distinge între intelectualitatea *tradiţională,* produsă de vechile clase dominante, şi intelectualitatea *organică,* generată de clasa care conduce în prezent şi care asigură, prin ideologie, coeziunea sistemului prin diferite organisme (şcoală, partide

politice, asociații, ziare...). Ideologia permite clasei dominante să formeze în jurul ei un ansamblu de forțe sociale diferite și contradictorii (un „bloc istoric"), care (s-ar destrăma) ar exploda fără ideologie și dominație. Astfel, intelectualitatea organică permite articularea infrastructurii și a suprastructurii.

Clasa dominată (clasa muncitoare într-o societate capitalistă) acceptă, fără critică, cultura dată, prin intelectuali, de clasa dominantă, adică o concepție, o reprezentare asupra lumii care nu corespunde intereselor ei reale. Pentru a cuceri puterea și a-și exercita dominația (dictatura), clasa dominată trebuie să realizeze „o reformă intelectuală și morală", să cucerească puterea culturală; apare atunci o criză revoluționară, când nu mai există legătură între dominare și conducere. în regimul capitalist, cucerirea puterii necesită instituirea capacității de conducere politică și culturală; clasa muncitoare trebuie să se organizeze, să-și producă intelectualitatea organică proprie și să încerce să-și alăture intelectualitatea tradițională. Partidul („intelectualul colectiv"), subiect conștient care unește acțiunea și gândul în cadrul praxisului revoluționar, devine atunci instrumentul — avangarda clasei muncitoare — în această cucerire.

ED.: *Cahiers de prison* (trad. sub coord. R. Paris, M. Aymard, F. Bouillot, P. Fulchignoni, G. Granel), col. „Bibliothèque de philosophie",Gallimard, 1990.

REF.: M.A. Macciocchi, *Pour Gramsci,* Le Seuil, 1974.

CAIETE PENTRU O MORALĂ / *Cahiers pour une* morale, 1983.

Jean Paul SARTRE, 1905-1980.

Operă neterminată, ea reunește însemnările autorului din anii 1947-1948, fiind împărțită în două caiete și două apendice. A fost publicată postum, în 1983. '

Se știe că Sartre, la sfârșitul lucrării *Ființa și neantul** (1943), a deschis o perspectivă morală, anunțând pe această temă o lucrare viitoare, pe care însă nu a scris-o niciodată. Absența moralei sartriene se datorește în mare măsură ambiguității și cvasiimposibilității de a gândi o etică pornind de la ontologia filosofului. Existențialismul lui Sartre afirmă subiectivitatea, realitatea umană, adică omul, drept sursă primă a oricărui concept. Aceasta înseamnă a afirma că omul nu este nicicum definit, sau că este absolut liber. Pe scurt, am putea spune că acest punct îl împiedică pe Sartre să construiască o morală. Dacă omul nu este constrâns în ființa lui de nimic (de nici o alegere originară sau de nici un Dumnezeu), atunci morala nu-i va atribui nici o îndatorire. Aici ambivalența lui Sartre este maximă. Pe de o parte, este necesară existența unei morale, pe de alta, nimic nu o poate legitima pe deplin.

Conștiința este cea care trebuie să-și dea un imperativ moral, dar, în același timp, un asemenea imperativ nu valorează nimic dacă nu fac toți oamenii același lucru. Etica sartriană suferă consecințele ontologiei fenomenologice expuse în *Ființași neantul**. Omul fiind nejustificat, nefiind dator nici unei cauze creatoare (Dumnezeu), este imposibil, în consecință, de a se afirma primatul absolut al unei morale prin care ființa umană să fie constrânsă. Lovindu-se de aceleași paradoxuri, Simone de Beauvoir a încercat să construiască o morală *(Pentru o morală a ambiguității,* 1947).

Lectura *Caietelor pentru o morală* este extrem de dificilă, din cauza numeroaselor paradoxuri ale textului.

ED.: *Cahiers pour une morale,* Gallimard, 1983.

REF.: *Sur Ies e'crits posthumes de Sartre* (coord. P. Verstraeten), Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987.

CAIETUL ALBASTRU ȘI CAIETUL MARO / The *Blue and Broum Books,* 1958.

Ludwig Josef WITTGENSTEIN, 1889-1951.

Textul *Caietului albastru* a fost dictat de către Wittgenstein studenților săi în cadrul cursului din anul universitar 1933-1934, iar cel al *Caietului maro,* în anul următor. Wittgenstein ni se prezintă în aceste caiete ca fiind pe cale de a elabora o nouă filosofic ce își va găsi expresia cea mai împlinită în *Observații filosofice** și ale cărei principale noțiuni, cele de „joc de limbaj", „formă de viață" și „asemănări de familie" apar aici.

ED.: *Le cahier bleu el le cahier brun* (trad. G. Durând), col. „Tel", Gallimard, 1988 / *Caietul albastru* (trad. M. Dumitrescu, M. Flonta și A.P. Iliescu), Editura Humanitas, 1993.

REF.: J. Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité. Expe'rience, signification et langage privé chez Wittgenstein,* Éd. de Minuit, 1987.

CANDIDE, sau Optimismul / *Candide, ou l'Optimisme,* 1759.

VOLTAIRE
(François Mărie Arouet, *zis),*
1694-1778.

Povestire filosofică.

Alungat din locuința sa, Candide descoperă, după nenumărate peripeții, că „preceptele bunului său învățător Pangloss" sunt inadecvate: este oare aceasta „cea mai bună dintre lumi"? Totul în ea este intoleranță, violență, corupție. Colindând lumea, Candide nu este deloc cruțat, însă își găsește în final fericirea în propria grădină, împreună cu prietenii săi.

Cu un umor feroce, Voltaire atacă lumea imaginară descrisă de Pangloss, reprezentare a lui Leibniz; dar povestirea critică în aceeași măsură instituțiile politice și religioase.

ED.: *Candide et autres contes,* col. „Folio", Gallimard, 1992.

REF.: P.-L. Assoun, „La querelle de l'optimisme dans *Candide* et ses enjeux philosophiques", în *Analyses et re'flexions sur* Candide, *de Voltaire,* Ellipses-Marketing, 1982.

CANONUL MEDICINEI

AVICENNA (ibnSlnâ),
980-1037.

Enciclopedie.

Această operă, *Summa* unor considerabile cunoștințe, este printre cele mai compacte dintre lucrările enciclopedice ale lui Avicenna; împreună cu *Kitäb al-Shifä (Cartea vindecărilor),* este o lucrare care va susține influența științifică a lui Avicenna până la sfârșitul Evului Mediu.

Observația, cercetarea și experiența practicianului sunt amănunțit expuse, dar, mai mult decât într-un simplu tratat științific sau într-un manual al practicianului, Avicenna elaborează în această lucrare un sistem de reguli care să ghideze observația și experimentul. Pornind de la metodele concordanței, diferenței și variațiilor simultane, ar putea fi menționate șapte reguli practice: puritatea remediului, separarea acțiunii de cauză, diversitatea obiectelor aceleiași experiențe, raportul dintre remediu și boală, observarea duratei efectului, separarea efectelor „accidentale" de cele „esențiale", care se manifestă totdeauna sau în cea mai mare parte a cazurilor, aplicarea remediului exclusiv la corpul omenesc.

Regula separării accidentalului de esențial în experiență denotă o reflecție logică, prefigurare a epistemologiei, care se află la baza *Canonului medicinei.* Regularitatea efectului experimental justifică și ilustrează teoria silogismului științific a lui Aristotel, la care Avicenna face referire: efectele și cauzele care apar cel mai frecvent sunt termenul mediu necesar pentru întemeierea unei științe. O teorie este condiția primă și necesară pentru experiență, care, indiferent ce valoare descriptivă ar avea și ce informație ar aduce, rămâne obiectul unei științe particulare, subordonate unei științe mai generale.

Importanța descrierii experimentale și întâietatea pe care *Canonul medicinei* pare să o acorde științelor naturii relevă înainte de toate exigență didactică: științele particulare ne sunt mai evidente decât știința generală despre ființă (metafizica), obiectul lor fiind datele simțurilor. Spre deosebire de Averroes, Avicenna afirmă preeminența metafizicii ca fundament ontologic al tuturor științelor naturii.

ED.: *Canon de la médecine,* Roma, 1593.

REF.: *Études sur Avicenne* (coord. J. Jolivet și R. Fashed), Les Belles Lettres, 1984.

CAPITALISM, SOCIALISM ȘI DEMOCRAȚIE / Capitalism, Socialism *and Democracy,* 1942.

Joseph Alois SCHUMPETER,
1883-1950.

Schumpeter, un teoretician excepțional al liberalismului, consideră că, din păcate, sistemul capitalist nu poate supraviețui, dar că, în schimb, cel socialist poate funcționa. Definind capitalismul în termeni de dinamică, și nu de echilibru, el arată că dezechilibrele pe care un asemenea sistem le-ar putea cunoaște (de exemplu o criză ciclică) nu înseamnă sfârșitul său, ci, dimpotrivă, o accelerare, dezechilibrele fiind factori de creștere. Capitalismul nu trăiește decât prin progres și inovație. *întreprinzătorul,* omul de afaceri dinamic, atent, care decide asupra investițiilor, are rolul esențial în capitalism. Astfel, Schumpeter nu reduce capitalismul doar la aspectele lui economice; el îi adaugă și factori psihosociologici.

Nemarxist, dar conștient de „importanța capitală a mesajului lui Marx", Schumpeter crede, asemenea teoreticianului comunismului, în prăbușirea capitalismului, deși între cei doi teoreticieni există un dezacord în privința modalităților de prăbușire: „Capitalismul, scrie autorul, este pe cale de a fi ucis

de chiar reușitele lui". Din punct de vedere strict economic, capitalismul se poate menține, chiar dacă există o modificare a posibilităților lui de investire. Ceea ce ruinează capitalismul, ceea ce îl distruge din interior, este *descompunerea burgheziei.* Spiritul care anima la începuturi capitalismul, întrupat în întreprinzător, s-a stins, lăsând locul valorilor legate de securitate și de bunăstare. Progresul tehnic, dezvoltând spiritul de raționalizare, mărește puterea specialiștilor și are tendința de a diminua, prin scăderea cotelor de profit, câștigul capitaliștilor, care, treptat, ajung să primească remunerări egale cu cele primite de funcționari. *Funcționărimea* tinde să domine, eliminând astfel inovația.

Schumpeter ajunge la concluzia că sistemul capitalist va sfârși prin a face loc planificării, socialismului. El nu dorește, oricum, un socialism de tip marxist, ci o democrație a cărei organizare să permită recompensarea competenței, o democrație nouă în care vor fi selecționate, concurențial și cu prețuri minime, elitele.

ED.: *Capitalisme, socialisme et démocratie* (trad. G. Fain), Payot, 1990.

REF.: F. Perroux, *La Pense'e économique de Joseph Schumpeter,* Droz, Genève, 1965.

CAPITALISM ȘI SCHIZOFRENIE /

Capitalisme et schizophre'nie, 1972 și 1980.

Gilles DELEUZE,
1*925-1*995
fi *Pierre Felix GUATTAR1,*
1930-J 992.

în afara titlului generic sub care sunt reunite, *Anti-Oedip* (volumul I) și *O mie de platouri* (volumul II) sunt foarte diferite în formă, stil și, în primul rând, din punctul de vedere al contextului politic și teoretic în care s-au născut. Prima lucrare este produsul direct al lui Mai '68, asumându-și sarcina dificilă, în raport cu istoria, de a fi atât o carte răspuns la eveniment, cât și una prospectivă, care vrea să deschidă o nouă manieră de a filosofa. Cea de a doua este, dimpotrivă, o carte a răbdării, o carte care a avut timp să se maturizeze teoretic, o carte ce revine asupra celei dintâi cu noi arme, mai bine adaptate ambițiilor. Aceste două opere sunt, înainte de toate, polemice sau politice, dacă prin acest termen se înțelege lupta de idei în interesul cetățeanului.

Michel Foucault, în prefața la *Anti-Oedip* în traducere americană, desemna clar, tot într-un stil polemic, cei trei adversari cărora autorii li se opun: „1) Asceții politici, militanții morocănoși, teroriștii teoriei, cei care ar vrea să păstreze ordinea pură a politicii și a discursului politic. 2) Tehnicienii mediocri ai dorinței — psihanaliștii și semiologii, care înregistrează fiecare semn și simptom și care ar vrea să reducă organizarea multiplă a dorinței la legea binară a structurii și absenței ei. 3) în fine, dușmanul major, adversarul strategic [...]: fascismul. Și nu numai fascismul istoric al lui Hitler și Mussolini [...], ci și fascismul care este în fiecare dintre noi, care ne bântuie mintea și comportamentul cotidian, fascismul care ne face să iubim puterea, să dorim chiar acest lucru ce ne domină și ne exploatează."

Așa cum indică titlul, *Anti-Oedip* este o mașină de război împotriva lui Freud, împotriva psihanalizei sau, mai degrabă, împotriva efectelor puterii pe care le induce psihanaliza. împotriva teoriei despre dorință și despre subiectul acesteia, invocate de psihanaliză, Deleuze și Guattari vor să construiască noul concept de *mașină care dorește:* inconștientul este el însuși o mașină într-un univers de mașini, a cărui funcție principală este de a produce; în această logică a producției mecanice funcționează cu folos recurgerea la Marx și la explicarea mecanismelor de exploatare capitalistă. în fine, proiectul unei noi discipline, „schizoanaliza", este pus în locul psihanalizei cu intenția declarată de a elibera subiectul care dorește de represiunea ce-i însoțește dorința, represiune la care psihanaliza participă.

în *O mie de platouri,* pe măsură ce lupta împotriva psihanalizei continuă pe fond, se abandonează forma polemică: de altfel această carte surprinde prin forma ei. în locul capitolelor tradiționale, autorii propun platouri, care acționează unele asupra altora, asemenea plăcilor tectonice cu efecte subversive; modelul de referință este geografic, sau mai bine spus geologic: Pământul ca mecanosferă, mașină a mașinilor, este folosit ca teren de ancorare a oamenilor, în locul ontologiei tradiționale. Lucrarea trece în revistă, revizuindu-le, marile domenii ale filosofiei clasice, sfârșitul ei fiind consacrat unei reflecții asupra politicului și în mod deosebit asupra opoziției dintre stat și nomad, în măsura în care acesta din urmă reprezintă alteritatea fundamentală față de sedentaritatea la care invită Statul.

în contextul efervescenței baroce a ideilor ce a urmat lui Mai '68, aceste două opere ocupă un loc important: arată ambiția unui filosof și a unui psihanalist de a-și revoluționa disciplinele, făcându-le să acționeze una asupra celeilalte, asemenea platourilor pe care autorii le evocă. Nu ne miră, deci, că cele

două lucrări au descumpănit şi filosofii şi psihanaliştii, şi că primirea lor a fost pasională. Ele marchează, de altfel, şi o altă subversiune, cea a genului tradiţional al scriiturii filosofice, rod al unui spirit totdeauna singur, în timp ce aici autorii îşi asumă o scriitură „la patru mâini", în care vocea rămâne unică.

ED.: *L'Anti-Oedip,* Éd. de Minuit, 1972; *Miile Plateaux,* Éd. de Minuit, 1980.

REF.: *Philosophie contemporaine* (lucrare colectivă), Les Belles Lettres, 1985, îndeosebi A. Viellani: „Deleuze et la philosophie microphysique".

CAPITALUL / *Das Kapitd,* **1867,** 1885 şi **1894.**

Karl MARX, 1818-1883.

Această lucrare este compusă din trei cărţi, dintre care însă doar prima va fi publicată în timpul vieţii lui Marx. în 1859, Marx publică *Critica economiei politice,* care în 1867 va deveni prima carte a *Capitalului.* Cea de a doua carte *(Procesul circulaţiei capitalului)* va fi publicată în 1885, cea de a treia *(Procesul producţiei capitaliste)* în 1894, apariţia fiindu-le asigurată de către Friedrich Engles.

Filosoful Marx se aventurează în economie, istorie şi sociologie pentru a descrie o societate (cea burgheză) şi un mod de producţie (cel capitalist), elaborând un ansamblu complex de concepte şi enunţând „legea economică a mişcării societăţii moderne".

Recitind critic economia clasică engleză (Adam Smith şi David Ricardo), Marx descrie în prima carte capitalismul prin intermediul celor trei tipuri de relaţii fundamentale: relaţiile de schimb de mărfuri, relaţiile salariale, relaţiile de producţie, acestea fiind formele de organizare a muncii specifice capitalismului. Acesta este de fapt modul de producţie care asociază *forţelor de producţie* (ansamblu de factori tehnici) *relaţiile de producţie* (raporturi sociale care rezultă din rolurile îndeplinite de indivizi şi de grupuri în procesul de producţie şi în cel de control al mijloacelor de producţie). Este o societate de marfă în care *capitaliştii,* proprietari ai mijloacelor de producţie, cumpără forţa de muncă a proletarilor, organizează şi conduc procesul producerii de mărfuri care, vândute, permit sporirea capitalului. Cea de a doua carte tratează despre dezvoltarea capitalurilor autonome şi despre raportul lor în acest proces. în cea de a treia carte, autorul analizează procesul de producţie capitalist, schiţând anumite teorii, cum ar fi cea a crizelor, a dobânzii, a rentei funciare.

Capitalul începe cu o descriere a societăţii burgheze şi a sistemului capitalist, pe care le asimilează cu o „imensă producţie de mărfuri"; astfel va fi confirmată *legea valorii,* pe care autorul o preia de la economiştii clasici, lege care dezvăluie însăşi esenţa capitalismului: *exploatarea forţei de muncă.*

Economia modernă se bazează, într-adevăr, pe schimbul de mărfuri (raport comercial). Marfa este un obiect produs în mod regulat, pentru a fi vândut pe piaţă, deci un obiect socialmente reproductibil (excluse fiind operele de artă şi pământul). Ea se prezintă sub un dublu aspect: *valoare de întrebuinţare* şi *valoare de schimb.* Un obiect nu se vinde decât dacă el este capabil să satisfacă o necesitate (o utilitate). Dar dacă valoarea de întrebuinţare şi valoarea de schimb sunt legate, ele nu depind direct una de cealaltă (valoarea unei mărfi nu este stabilită în funcţie de utilitatea ei). De fapt, este posibilă schimbarea unei mărfi cu o alta în proporţii diferite. Aceasta înseamnă că fiecare marfă are o valoare de schimb, care este *valoarea* propriu-zisă a mărfii. Reluând demersurile lui Ricardo, Marx defineşte valoarea prin cantitatea de muncă înglobată în cursul producţiei, adică prin timpul de muncă mediu necesar unui muncitor de calitate medie şi dispunând de uneltele folosite într-o societate anume pentru producerea mărfii respective. Valorile tuturor mărfurilor sunt deci „cantităţi de timp şi de muncă socotite împreună"; altfel spus, este vorba de o abstracţie cantitativă ce se materializează în monedă (bani).

Capitaliştii, ca şi proprietarii terenurilor, au venituri fără să muncească. Schimbul de mărfuri este legat de istoria dezvoltării sociale, marcată de *diviziunea muncii.* Capitalistul prelevă o parte a valorii nou create în procesul muncii. Proprietar al mijloacelor de producţie (capitalul constant), capitalistul cumpără forţa sau capacitatea de muncă a muncitorilor cu capitalul său variabil, în vederea producerii mărfurilor şi a vânzării lor în schimbul banilor. *Forţa de muncă,* asimilată unei mărfi, este cumpărată la „valoarea" ei, adică în funcţie de timpul necesar reproducerii ei; nu este nici furt, nici un schimb inegal. Profitul se realizează însă prin *exploatarea* forţei de muncă, şi prin aceasta este condamnabil şi trebuie să dispară. *Plusvaloarea,* sursă a veniturilor nonsalariale, este diferenţa dintre cantitatea de muncă depusă de proletar şi cantitatea de muncă înglobată în mărfurile pe care el le consumă (valoarea forţei lui de muncă). Schimbarea

forței de muncă pe salariu (relații salariale) ascunde, de fapt, un raport social. Capitalistul cumpără, nu muncă, ci forță de muncă din care trebuie extrasă suprainunca. Profitul depinde de durata și intensitatea zilei de muncă. Relația dintre capitalist și proletar este în mod necesar conflictuală, urmărirea plusvalorii implicând exploatarea legală a muncitorilor. Capitalistul caută de fapt să sporească supra-munca (creșterea timpului de lucru ducând la creșterea productivității) în vederea obținerii unei plusvalori maximale. Fără să mărească timpul de lucru, dar impunând o nouă organizare a muncii datorită progresului tehnic, capitaliștii obțin mai mult de la muncitori, crescând plusvaloarea relativă. Indiferent de formă, principiul muncii salariale duce la a obține mai mult cheltuind mai puțin.

într-un anumit stadiu al dezvoltării producției de marfă, banii se transformă în *capital.* Plusvaloarea, obținută folosind munca, devine capital. în aceasta constă *acumularea de capital.* în timp ce Adam Smith consideră că plusvaloarea devine capital variabil, Marx demonstrează că, dimpotrivă, o mare parte a plusvalorii se transformă în capital constant (mijloace de producție). în mod global, această acumulare creează bogăție pentru unii, sărăcie pentru alții. în plus, acumularea determină creșterea numărului de șomeri, creându-se astfel o „suprapopulație capitalistă", a unei „armate de muncă de rezervă". Marx vede aici o contradicție fundamentală, care nu poate decât să se accentueze cu vremea: proletarii, creatori ai bogăției, sunt reduși la mizerie (teza *pauperizării relative a clasei muncitoare).* Muncitorii încearcă să se organizeze împotriva capitaliștilor și să desfășoare o *luptă de clasă* pe plan economic (luptă de apărare împotriva capitalului); în cele din unnă, proletarii desfășoară o luptă politică în vederea cuceririi puterii. în fiecare etapă a dezvoltării istorice se realizează un proces dialectic, prin care sistemul de producție detennină apariția unei clase dominante și, simultan, produce condițiile dezvoltării clasei dominate, care, conștientizându-și condiția istorică, devine revoluționară, unnărind să câștige puterea politică.

Astfel, sistemul capitalist poartă în sine gennenii propriei distrugeri. Mai întâi, profitul tinde să scadă în urnia concurenței și a maturizării sindicatelor. Progresul tehnicii producției modifică „compoziția organică a capitalului" (raportul dintre capitalul variabil și capitalul constant). Legea scăderii tendențiale a ratelor profitului detennină prăbușirea sistemului, în plus, Marx prezintă o teorie a crizelor care au o apariție periodică, de îndată ce nu toate mărfurile produse mai pot fi desfăcute. Aceste crize, rezultat al contradicțiilor interne ale capitalismului, sunt inevitabile și detennină distrugerea sistemului. Realizarea unui profit presupune ca mărfurile să fie vândute la valoarea lor. Investiția este necesară, dar ea se realizează numai în vederea realizării profitului (capitalistul cumpără mașini pentru a economisi muncă) și nu pentru a satisface necesitățile consumatorilor. De aici tendința de a se crea o prăpastie între producție și puterea de cumpărare a muncitorilor, atunci când capitalul crește. Se produce astfel criza de supraproducție.

Operă excepțională, integrată într-un vast ansamblu cultural, admirată sau viu criticată, deseori caricaturizată sau ducând la lecturi dogmatice, *Capitalul* este una dintre referințele de neocolit ale gândirii contemporane.

ED.: *Le Capital* (trad.: voi. I, J. Rog, voi. II: Erna Cogniot, voi. II și III: C. Cohen-Solal și G. Badia), Messidor-Éditions sociales, 1977 / *Capitalul,* în K. Marx și F. Engels, *Opere,* Editura Politică, voi. 23,1966; voi. 24,1967; voi. 25,1,1969; voi. 25, II, 1973.

REF.: L. Althusser et É. Balibar, *Lire* le Capital, Maspero, 1975.

CARACTERELE / *XapaKTijpeg f/diicoi.*

TEOPHRASTOS,
c. *372-c. 285 a.* Hr.

Lucrare originală, scrisă pentru a ilustra un tratat de morală dispărut, *Caracterele* constau dintr-o serie de portrete morale reprezentând treizeci de tipuri diferite de oameni: vanitosul, orgoliosul, prostul, cinicul, ipocritul, lingușitorul... Caracterizată prin bufonerie și perspicacitate, această lucrare a influențat comedia greacă și, în sec. al XVII-lea, a fost imitată de către La Bruyère.

ED.: *Les Caractères* (trad. O. Navarre), Les Belles Lettres, 1920 / *Caracterele* (trad. M. Marinescu-Himu), în: La Bruyère, *Caracterele sau moravurile acestui veac* (trad. A. Tita), Editura pentru literatură, 1966, voi. I, p. 25-76.

REF.: L. Figuier, *Théophraste,* Hachette, 1877.

CARACTERISTICILE OAMENILOR, ALE OBICEIURILOR, OPINIILOR ŞI VREMURILOR / *Characteristics of Men,* Manners, *Opinions and* Times, 1711.

SHAFTESBURY
(Antbonji *Ashley Cooper, conte de)*, 1671-1713.

Operă care întruneşte mai multe lucrări scrise înainte de 1711, constituind un fel de *summa* a gândirii lui Shaftesbury. Caracteristica acestei gândiri este un optimism deist construit pe o filosofie a bunului simţ.

Lumea este un tot armonios şi frumos, în cadrul căruia fiecare fiinţă îşi are rolul său. De aici rezultă un finalism totalizator, care conduce la susţinerea unei echivalenţe a valorilor: binele, frumosul, adevărul. Influenţa antică (Platon, stoicii, Plotin) este aici perfect sesizabilă. Dovada existenţei lui Dumnezeu nu poate fi decât *a posteriori:* contemplarea armoniei lumii este cea care ne-o va da. Ateismul este atribuit melancoliei sufletelor insensibile la această armonie.

Filosoful preconizează o religie naturală şi o morală degajată de teologie. După el, există un „simţ moral înnăscut". între interesul individual şi cel colectiv nu există opoziţie, şi nici între fericire şi virtute. Nu există fericire fără bucurie sufletească, pe care doar virtutea o poate da. Autorul insistă asupra necesităţii de a practica virtutea pentru ea însăşi, fără a avea în vedere recompensele ori pedepsele ulterioare, îndeosebi pe cele de natură religioasă. Recompensa virtuţii nu este alta decât însăşi virtutea.

în politică, Shaftesbury expune o teorie a sociabilităţii naturale a omului. Critica îl vizează pe Hobbes şi ideea sa a războiului universal din natură. Pentru Shaftesbury nu este necesară constituirea societăţii civile prin subterfugiul oferit de un contract.

Pe plan practic, autorul preconizează o politică liberală, constituţională, şi militează în favoarea toleranţei. Statul va propune o religie oficială, dar nu o va impune prin violenţă.

Influenţa lui Shaftesbury a fost uriaşă în Secolul Luminilor. Orice om cumsecade avea în biblioteca sa un exemplar din *Caracteristici.* în Anglia, Butler, Hutcheson, Hume îl recunosc drept maestru. De asemenea, Leibniz, Voltaire, Diderot, Kant şi mulţi alţii. Influenţa lui a fost determinantă mai ales în domeniile moralei şi esteticii.

ED.: *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Time* (ed. J.M. Robertson), 2 voi, Peter Smith, Gloucester, 1963.

REF.: E. Cassirer, *La philosophie des Lumières,* Fayard, 1966, cap. VII, 4; J.-P. Larthomas, *De Shaftesbury ă Kant,* 2 vol., Didierérudition, 1985.

CARACTER ŞI PERSONALITATE / *Caracieresetpersonnalité,* 1954.

Gaston BERGER, 1896-1960.

Gaston Berger inventariază în această lucrare, ce cuprinde şase capitole, diferitele tipologii ale caracterelor omeneşti, studiind multitudinea manifestărilor lor, fapt ce îi permite o clasificare pe tipuri. După ce descrie diversitatea nivelurilor personalităţii, autorul se ocupă de aptitudini şi de personaj, pentru ca în final să ajungă la subiectul transcendental ca atare.

Obiectivul studiului se plasează în principal la un nivel empiric, fiind urmărită o cunoaştere psihologică a omului, fără a uita însă aspectul transcendental al conştiinţei, ca sursă a caracterului. Problema este următoarea: „Putem răspunde noi la întrebarea: Cine sunt eu?"

Individul se dezvăluie, în primul rând, prin atitudine: gesturi, ton al vocii sau alte semne exteriorizate în mod spontan, care sunt tot atâtea indicii asupra realităţii personalităţii lui. Berger defineşte noţiunea de personalitate după Le Senne, drept *„totalitatea concretă a eului",* şi după Warren Allport, drept „organizare dinamică a aspectelor cognitive, afective, conative, fiziologice şi morfologice ale individului". Trebuie deosebită personalitatea de caracter, „structură prin care se reţin influenţele şi se înregistrează evenimentele", dar şi de aptitudini, care reprezintă mijloacele de care dispunem în atingerea scopurilor.

Berger subliniază importanţa a trei *factori* (emotivitate, activitate şi secundaritate) care, combinându-se, determină diferite tipuri, obiect al caracterologiei. *Emotivitatea* „măsoară sensibilitatea la afectare a psihismului individual"; este ceea ce ne poate emoţiona; *emotivul* se recunoaşte după intensitatea şi frecvenţa emoţiilor lui, în vreme ce, dimpotrivă, *non-emotivul* este rareori bulversat. O persoană *activă* manifestă o anume uşurinţă în acţiune, în timp ce una *inactivă* amână mereu totul şi trece greu la acţiune. *Secundaritatea* reprezintă stabilitatea şi metoda, simţul responsabilităţii, spre deosebire de un

caracter instabil sau prea disponibil. *Tipurile* care rezultă din jocul acestor factori „nu sunt doar un reper pentru a prevedea comportamentele, ci și o structură inteligibilă care ne oferă rațiunea faptelor și la care am putea ajunge printr-o operație paralelă cu intuiția fenomenologică". Se obțin astfel opt *tipuri* principale de caracter, dar este necesară raportarea la formulele exacte ce le corespund în caracterologie, pentru a evita ideea aproximativă, deseori vulgarizată de simțul comun. De exemplu, un sangvinic se va defini drept non-emotiv, activ, primar...

Primul grup-tip cuprinde *sangvinicii,* extravertiți, orientați spre lume, și *sentimentalii,* introvertiți, visători, trăindu-și în taină idealul. Cel de-al doilea grup este constituit din *nervoși,* originali și fantezişti, în opoziție cu *flegmaticii,* oameni ai convențiilor, influențați de norme. Cel de al treilea grup cuprinde *colericii,* care asociază entuziasmului rapiditatea de execuție, și *apaticii,* supuși paradoxal unei mari inerții. în fine, cel de-al patrulea grup cuprinde *pasionații,* cu puternice emoții și motivați în principal de concretizarea unui ideal narcisic, și corolarul acestora, *amorfii,* a căror moliciune congenitală îi face să fugă de toate conflictele vieții. Berger precizează că „factorii complementari" ar putea nuanța analiza unui caracter, justificând diferențele dintre indivizii care aparțin aceluiași tip (de exemplu: aviditatea, interesele senzoriale...). Autorul comentează apoi *aptitudinile* și *capacitățile* oamenilor. Aptitudinile „sunt desemnate de funcțiile sociale de îndeplinit", în timp ce capacitățile, după Piéron, reprezintă posibilitatea de a reuși în executarea unei sarcini. în timp ce capacitatea e dobândită, aptitudinea este înnăscută, ca un „dat original, ireductibil la influențele mediului". S-ar putea enumera unele aptitudini dintre cele mai vădite, cum ar fi cele fizice (forța), sau aptitudinile intelectuale (inteligența).

Dar, pe lângă caracter și aptitudini, individul considerat *ca personaj,* adică în relație cu mediul său, joacă și el un rol primordial. „Personajul este ca o mască", scrie Berger, mască „ce înlocuiește relațiile personale prin comportamente dinainte prevăzute". El este constituit din convenții și obișnuințe inculcate, confundându-se la unii cu adevărata personalitate, în timp ce oamenii liberi știu să folosească aceste mecanisme și să se deosebească de alții.

Pe de altă parte, *situațiile accidentale* vor permite în egală măsură cunoașterea mai aprofundată a unui individ, pentru că devenirea lui ca om „nu depinde doar de natura lui", ci și de condițiile exterioare, care ar putea actualiza unele dintre posibilitățile sale virtuale.

în concluzie, Berger operează cumva o trecere spre filosofie, plasând cercetarea sinelui într-un plan dincolo de natură. Deși analizează ca un psiholog, el gândește ca un filosof, iar scrierile lui sunt dovada unei morale riguroase, a unui cert respect în reprezentarea sa privind omul: „Am studiat individul și știu acum că ei [oamenii] nu sunt astfel decât prin subiecții transcendentali care se exprimă prin ei: ei sunt Persoane". Cunoașterea, după acum înțelegem acum, nu poate neglija „conștiința de dincolo de lume și de forme".

ED.: *Caractères etpersonnalite',* P.U.F., 1954.

REF.: *Hommage ă Gaston Berger,* lucrare colectivă, editată de Annales de la faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, Ophrys, 1964.

CARTEA **ALINĂRII DIVINE** / *Benedictus Deus,* D 1308 sau 1313.

Johann ECKHART
(numit Maestrul *Eckhart)*,
c. 1260-c. *1327.*

Această lucrare, care era destinată reginei Ungariei, aparține tradiției cărților de consolare.

Eckhart explică aici nașterea omului nou, curățit de întinări prin harul divin. înțelepciunea, care este de asemenea și Bunătate, Adevăr, Dreptate, regenerează metafizic omul. Singurul drum de urmat în durere este calea lui Dumnezeu. „Dacă vrei să fii eliberat de orice frământare și de orice suferință, alătură-te lui Dumnezeu, întoarce-te constant numai către Dumnezeu."

Eckhart este considerat drept unul dintre cei mai mari mistici, această lucrare fiind cea mai cunoscută din opera lui. El va influența puternic pe misticii secolelor următoare și mai ales pe Heinrich Suso și Jean Tauler.

ED.: *Sermons et traités* (trad. J. Ancelet-Hustache), Le Seuil, 1971-1978.

REF.: J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhe'nane,* col. „Microcosme", Le Seuil, 1978.

CARTEA FILOSOFULUI / *Das* PMosopbenbucb, D 1872-1875.

Friedrich *Wilhelm* NIETZSCHE, *1844-1900.*

Pe urinele lăsate de *Naşterea tragediei*,* Nietzsche îşi propune să scrie şi să termine *Cartea filosofului,* care va rămâne, în cea mai mare parte, în formă de aforisme, de schiţe şi planuri, aşa cum se găsesc numeroase asemenea în opera sa. Interesul major al acestor texte pătrunzătoare asupra culturii şi civilizaţiei provine din concentrarea lor asupra dublei probleme a adevărului şi a limbajului, pe care autorul o ridică la început ca un filolog şi filosof, ce reflectează asupra originilor gândirii şi limbajului.

Nietzsche va continua, pe parcursul întregii sale cariere filosofice, să trateze raportul dintre limbaj şi adevăr. Pentru el, limbajul este de esenţă retorică şi adevărul, care trece prin grila limbajului, este el însuşi retoric. O noţiune este, pentru el, chemată să joace un rol important în dezvoltarea umană, şi anume aceea de imposibil; imposibilul este „corectivul omului".

ED.: *Le livre du philosophe* (trad. A. Kremer-Marietti), col. GF, Flammarion, 1991.

REF.: A. Kremer-Marietti, introducere la ed. cit.

CARTEA NOII LUMI MORALE / A *Book of tht New* Moral *World,* 1836-1844.

Robert OWEN, 1771-1858.

Această lucrare a lui Owen corespunde celei de-a doua faze a acţiunii lui, începută în 1834, şi care va fi consacrată prezentării teoriilor economice ce au la bază experienţele lui de industriaş şi de fondator al unei comunităţi muncitoreşti autonome. Acest text a fost publicat fragmentar între 1836 şi 1844, pentru ca ulterior el să devină textul de referinţă al susţinătorilor lui Owen. Acesta condamnă societatea industrială înfloritoare, care hărăzeşte decăderii cea mai mare parte a muncitorilor, şi cheamă la instaurarea unui alt tip de societate, care să se bazeze pe munca în cooperare. El refuză, totodată, ideea unei revoluţii violente, născută din lupta de clasă, admiţând o reformă socială ale cărei premise să fie comunităţile pe care le-a întemeiat. Owen poate fi apropiat de socialiştii utopici, prin voinţa lui de a crede în posibilitatea de a instaura o societate ideală.

ED.: *Le livre du nouveau monde moral* (rezumată şi trad. de T. W. Thornton), Paulin, 1847.

REF.: S. Dupuis, *Robert Owen ou la Pense'e et l'Action d'un socialiste utopique, 1771-1858,* Atelier naţional de reproduction des thèses de l'université Lille III, 1989.

CARTEA SENTENŢELOR sau SENTENŢE / *Libri quatuor sententiarum,* D **1148-1152.**

Petrus LOMBARDUS, c. 1100-1160.

Sinteză teologică.

Bază a speculaţiilor filosofice medievale, cele patru părţi ale *Sentenţelor* tratează despre misterul Treimii, despre problema creaţiei şi statutul creatorului, despre încarnare şi acţiunea Sfântului Duh, despre sfintele taine. Această culegere, care a stârnit nenumărate comentarii, va fi înlocuită de tradiţie cu *Summa theologiae** a lui Thoma de Aquino.

ED.: *Sententiarum lihri quatuor,* t. CXCII, ed. critică Quarrachi, Florenţa, 1916 (ed. a 2-a).

REF.: J. Annat, „Pierre Lombard et ses sources patristiques", în *Bulletin de litte'rature ecclesiastique,* 1906.

CARTEA TĂMĂDUIRII

AVICENNA (ibnSṁS), 980-1037.

Enciclopedie.

Lucrare enciclopedică a filosofului şi medicului iranian, *Cartea tămăduirii* (sufletelor) este realizată simetric cu *Canonul medicinei* (Ḏmūm fil-Tibb),* care tratează despre vindecarea corpurilor şi sistematizează observaţiile terapeutice, farmacologice, psihologice şi deontologice într-o filosofie originală a cunoaşterii. Reluând clasificarea ştiinţelor filosofice după o ordine clasificatoare ascendentă, moştenită de la Aristotel, Avicenna îşi expune filosofia printr-o logică, o fizică, o matematică şi o metafizică — ştiinţă supremă.

Gândirea metafizică a lui Avicenna este interesată de separarea ontologică între *existent,* fiinţă concretă şi prim obiect al intelectului, şi *esenţă,* mod al cunoaşterii, noţiune universală care este obiect al logicii. Pornind de la necesitatea şi universalitatea logice, se constituie o linie conceptuală fondatoare a unei fizici a individului concret şi a unei metafizici a fiinţei necesare.

Influenţa acestei învăţături stă la baza practicii fizice până în sec. al XVI-lea; argumentarea sa logică

și metafizică a marcat în mod profund teologia catolică a thomismului și filosofia lui Duns Scotus.

ED.: *La Métaphysique du Slfă* (trad. G. Anawati), Vrin, cărțile I-V, 1978, cărțile VI-X, 1985.

REF.: A.-M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenna,* Maisonneuve J., 1981.

CATEHISMUL POZITIVIST sau Sumară expunere a **religiei** universale în unsprezece discuții sistematice între o femeie și un preot al omenirii / *Cate'chisme positiviste, ou Sommaire Exposition de la religion universelle en onze entretiens systématiques entre une femme et un pritre de l'humanité,* 1852.

Auguste COMTE, J798-; 857.

„Catehism": curios titlu pentru **o** lucrare de **filosofic** Aceasta pentru că Auguste Comte își considera sistemul drept fundament al unei noi religii, destinată celor mai mulți dintre oameni. Dar prin „religie" trebuie să se înțeleagă aici — oricât de paradoxal ar părea — ceea ce nu face nici o referire la ideile teologice. Religia dorită de Comte este un sistem de gândire bazat pe știință, care ar trebui să unească, să lege *(religare)* spiritele în starea pozitivă a umanității. Este vorba, deci, să se realizeze „nobila dorință a unei religii demonstrate", conform unei expresii din *Cursul de filosofie pozitivă** (lecția 46).

Catehismul pozitivist nu a avut alt scop decât să ofere un mijloc eficace și rapid de a propaga doctrina lui Comte în rândul maselor largi (și în special în cel al femeilor și al muncitorilor). El a fost deseori reeditat, dar speranțele lui Comte au fost înșelate: un secol și jumătate mai târziu, doctrina lui rămâne aproape la fel de necunoscută intelectualilor (chiar filosofi) ca și marelui public.

ED.: *Cathe'chisme positiviste,* col. GF., Flammarion, 1966.

REF.: P. Arnaud, prezentare în ed. **cit.**

CĂI CE NU DUC NICĂIERI / *Hokwege,* **1950.**

Martin **HEIDEGGER,** *1889-1976.*

Compusă din șase eseuri tratând fiecare o temă diferită, această lucrare îl poartă pe cititor pe *„Holzwege",* drumuri neexplorate ale gândirii. Titlul conține metafora pădurii, unde cărările par să se asemene și nu duc nicăieri: în spatele pădurii se află adevărul în sălașul său.

în eseul despre *Originea operei de artă* autorul analizează proveniența și finalitatea operei. Originea este proveniența esenței; în cadrul esenței, „ce-ul" este considerat în „cum-ul" său. Artistul și opera își sunt reciproc origine; dar există și un „tertium quid": arta. Estetică, ireductibilă la adevăr, care e logic, Frumusețea este un mod de ecloziune a acestui adevăr însuși. Departe de a fi un lucru, un produs, opera este instigatoarea unei lupte: ea „instalează o lume" („deschidere care oferă întreaga amplitudine a opțiunilor [...] unui popor istorial") și „face să vină pământul" („apariție liberă a ceea ce se reînchide constant peste sine"); ea pune în întimitate aceste două contrare. Esența artei este poemul. El e instaurarea adevărului, care neagă ființarea, ca realitate exclusivă și ultimă.

Modernitatea este și ea o temă heideggeriană. în *Epoca concepțiilor despre lume,* cele trei fenomene esențiale ale modernității sunt știința, tehnica mecanizată și intrarea artei în orizontul esteticii; în acest ultim caz, opera devine obiectul experienței trăite, ea este considerată drept o expresie a vieții omenești. Procesul fundamental al modernității constă în aceea că lumea e o „imagine concepută", iar omul un subiect; cu cât lumea este mai obiectivată, cu atât omul se afirmă drept subiect, și orice teorie a lumii devine antropologie.

în *Conceptul de experiență la Hegel* autorul se apleacă asupra conștiinței. Experiența este cea a faptului de a apărea și a ceea ce apare ca atare. Titlul „Fenomenologia spiritului" la aceasta se referă: este „parusia absolutului în împărăția lui". Calea către știință este știință (a experienței conștiinței). Filosofia modernă se orientează către un fundament absolut, certitudinea de sine a cunoștinței. Chiar dacă cunoașterea este instrumentată, ea există „pentru sine" alături de absolut. A ajunge la cunoștință este *„itinerarium mentis in Deum".*

Altă mare figură **a** secolului al XlX-lea, Nietzsche, face obiectul unei analize în *Vorba lui Nietzsche „Dumnezeu a murit";* această vorbă stă la originea unei răsturnări, a unei pervertiri a metafizicii. Destituirea lui Dumnezeu este aceea a suprasensibilului, așadar și a sensibilului. Anularea diferenței lor pecetluiește domnia insensibilului, a smintelii. Moartea lui Dumnezeu rezumă douăzeci de secole de istorie occidentală. Nietzsche precizează că Dumnezeu „ucis" înseamnă pierderea veșniciei; este necesară o purificare, o „mântuire". Nihilismul îl propulsează pe om în modernitate. El denunță valorile „supreme", care nu sunt prin asta și o garanție. E o logică a decadenței, o răsturnare a valorilor, un „refuz absolut". Dumnezeu este mort, dar locul său e

vacant: trebuie să-l înlocuim prin artă, cea mai tare şi mai puternică dintre valori, nouă unitate de măsură a unei lumi care se naşte ca o operă de artă.

La ce bun poeţii? se întreabă Heidegger. Plecând de la Rilke şi Hölderlin, autorul deschide o meditaţie asupra rostului poeziei în vremuri cumplite: după sacrificiul hristic au urmat o înlăturare „a zeului", noaptea lumii şi abisul. Atunci de ce se înalţă cântul poetic? Noaptea lumii coincide cu desfăşurarea tehnicii şi cu dominaţia fiinţării; este înlăturarea sacrului şi a mântuirii. E nevoie de o răsturnare, şi poetul e cel care o efectuează: el arată cu degetul mântuirea, revenirea la sacru, la zeu. Acest eseu trebuie apropiat de *întrebarea privitoare la tehnică* (în *Eseuri şi conferinţe),* care dezvoltă, totodată, tema nopţii lumii, din punctul de vedere al dominaţiei fiinţării, şi care este articulată pe versurile lui Hölderlin comune celor două texte: „Insă acolo unde e primejdia, se iveşte şi ceea ce aduce salvarea".

Spusa lui Anaximandru este cea a unui presocratic şi trece drept cea mai veche în filosof ie. Dincolo de categoriile presocratice, Heidegger îi face o lectură tematică. Gândirea este poem, *„dictare* originară"; gândirea fiinţei este ordinea primă a rostirii poetice. Af|0r| *(Lethe:* uitarea) este lumina fiinţei; gândirea nu o urmează: îi dă ocol şi instaurează împărăţia rătăcirii, a erorii *(Irrtum),* spaţiu al desfăşurării istoriei. Fiinţarea este adusă la sine însăşi *(ereignet).* Uitarea fiinţei este uitarea diferenţei sale în raport cu fiinţarea.

Angajate din perspective în aparenţă prea puţin legate unele de altele, aceste eseuri delimitează totuşi, de la Anaximandru la modernitate, raporturile dintre limbaj şi fiinţă. Ele alimentează direct reflecţia personală a autorului.

ED.: *Chemins qui ne mènent nulle part* (trad. W. Brokmeier), col. „Tel", Gallimard, 1986 / (parţial în) *Originea operei de artă* (trad. Th. Kleininger, G. Liiceanu), Editura Univers, 1982.

REF.: O. Pöggeler, *La Pense'e de Heidegger, un cheminement vers Veître,* Aubier-Montaigne, 1967.

CĂLĂUZA RĂTĂCIŢILOR sau CĂLĂUZA CELOR ŞOVĂIELNICI

MAIMONIDE
(Rabbi Moise *ben* Maimon, *zis* ~),
c. 1138-1204.

Lucrare reprezentând gândirea teologică şi mistică a lui Maimonide. Ea clarifică toate lucrările sale anterioare. Proiectul principal al lui Maimonide este de a împăca învăţătura Torei cu filosofia.

Autorul ne arată aici care era starea primitivă a omului şi ne înfăţişează asemănarea omului cu Dumnezeu. El ia în discuţie, de asemenea, puterea şi limitele intelectului omenesc, libertatea şi credinţa omului, precum şi universul. *Călăuza rătăciţilor* este testamentul filosofic al gânditorului. Cititorul va afla aici atât o învăţătură originală, cât şi o expunere sintetică a curentelor mistice evreieşti.

ED.: *Le guide des égare's* (trad. S. Munk), Verdier, 1979.

REF.: L. Strauss, *Maïmonide,* col. „Épiméthée", P.U.F., 1988.

CĂTRE SINE / *Tà tic, éavrâv,*
G între 170 şi 180.

MARC'AURELIU,
121-180.

Marc Aureliu a redactat *Către sine* de la o zi la alta, uneori foarte aproape de focul acţiunii. Ele nu sunt totuşi un jurnal intim, ci mai degrabă o dare de seamă regulată a unui examen de conştiinţă. Circumstanţele redactării lor explică destul de libera lor compoziţie, foarte îndepărtată de orice grijă didactică.

Asumându-şi moştenirea stoică clasică, Marc Aureliu, ultimul reprezentant al şcolii Porticului, îi expune gândirea aproape exclusiv în domeniul moralei. De logică nu se preocupă deloc. în fizică, reţine mai ales ceea ce întemeiază ideea unei providenţe care guvernează lumea. El se distinge totuşi prin afirmarea unei esenţe proprii inteligenţei omeneşti, diferită de sufletul material, sediul pasiunilor.

Morala este cea care îl interesează pe Marc Aureliu, om de acţiune confruntat cu vicisitudinile existenţei şi ale puterii, fără încetare amestecat în relaţiile cu semenii săi. Umilinţa filosofului (Marc Aureliu nu are de-a face cu acuzaţia de orgoliu adresată, de obicei, stoicilor) contrastează cu situaţia sa faţă de putere; nimeni nu a afirmat mai bine decât împăratul Marc Aureliu egalitatea funciară a tuturor oamenilor, depozitari ai raţiunii divine şi cetăţeni ai lumii. S-a putut chiar vedea în această afirmare principială a egalităţii oamenilor o prefigurare a ideii creştine. Stranie manieră de a citi istoria pe dos şi care condamnă cele mai mari inteligenţe ale umanităţii la statutul de precursori ce bâjbâie! De ce să nu recunoaştem, mai degrabă, că, deşi contribuţia creştinismului la ideea de egalitate este considerabilă, acesta nu e totuşi inventatorul ei?

Autorul însuşi se numeşte pe sine „călător" pe calea înţelepciunii. El demonstrează aici, faţă de sine însuşi, o luciditate fără complezenţă, şi practică un sever examen al conştiinţei. Cartea începe cu un

foarte lung inventar a ceea ce împăratul știe să ceară de la alții. în principal, el reia preceptele morale ale lui Epictet, sclavul. A trăi după natură, în cele două sensuri ale cuvântului, înseamnă: a te conforma legilor cosmosului; a te supune propriului geniu, a fi tu însuși, a-ți asuma rolul. Nimic care să constituie un aport original la doctrina predecesorilor săi. Să încercăm să conturăm elementele care definesc contribuția specifică a lui Marc Aureliu.

Aportul lucrării *Către sine* la morala stoică pare să fie în principal tehnic. Ca să vorbim în termeni kantieni, problema este de ordin pragmatic: *Cum* să aplicăm în viața concretă principiile generale enunțate de maeștri? Pentru a ne face capabili de a dori numai ceea ce depinde de noi, autorul propovăduiește o demistificare sistematică a lumii, a idolilor și fantomelor, invitându-ne să considerăm lucrurile drept ceea ce sunt, nu mai mult, reducându-le la elementele lor constitutive. O masă bună? „Aici un cadavru de pește, acolo un cadavru de pasăre". Plăcerile dragostei? „O frecare a pântecului și ejacularea unui lichid cleios, însoțită de un spasm". Moartea? Nu ne lipsește oare îndeosebi de lucrurile mediocre?

Dintre toți stoicii, Marc Aureliu este cel mai atent la tema ordinii lumii și la cea a providenței. El preia de aici un argument sub formă de dilemă. Dacă lumea aceasta nu e guvernată de nici o ordine, de ce s-o iubim, de ce să regretăm că o părăsim? Dacă există o providență, nu trebuie oare să ne încredem în ea?

Pe atenția acordată persoanei umane, depozitară a rațiunii universale, se bazează cerința respectului și a dreptății, dar și datoria de a face bine celorlalți ocupându-ne de treburile cetății.

în ansamblu, *Către sine* ni-l oferă poate pe cel mai *simpatic* stoic — în sensul necompromis al termenului — care a existat și a scris. Nicăieri nu-l putem bănui pe Marc Aureliu că a practicat stoicismul ca ideal estetic de existență. Mai puțin didactic decât Epictet, mai puțin auster decât Seneca, el întruchipează figura înțeleptului conștient de slăbiciunile sale, dar și de demnitatea sa, străduindu-se să-și trăiască gândind condiția umană, și fără să se creadă dispensat de a o trăi pentru faptul că o gândește.

Către sine a lui Marc Aureliu este un ghid, nu numai al stoicismului și al filosofiei elene, ci și al gândirii occidentale. Influența lui Marc Aureliu s-a răspândit fără întrerupere până în perioada contemporană, și s-a exercitat asupra celor mai mari spirite.

ED.: *Pense'espour moi-meme* (trad. M. Meunier), col. GF, Flammarion, 1964; *Pense'es* (trad. A. Tranoy), ed. bilingvă, Les Belles Lettres, 1947.

REF.: Ch. Parain, *Marc-Aurèle,* ed. Complexe, Bruxelles, 1982.

CĂUTAREA ADEVĂRULUI PRIN INTELIGENȚA NATURALĂ / *La recherche de la vérité par la lumière naturelle,* 1701.

René DESCARTE1
1596-1650.

Operă postumă neterminată.

Data elaborării acestui dialog, lăsat neterminat d Descartes, nu este știută cu precizie, iar stabilire textului, cunoscut prin intermediul a diverse copi pune numeroase probleme.

Personajele dialogului, Epistemon, Poliandru ; Eudoxiu reprezintă trei atitudini diferite față d cultură. Epistemon este eruditul scolastic impregnt de învățătura din școli și din cărți (oarecum echi valentul lui Simplicio din dialogurile lui Galilei). Cf despre Poliandru, el nu a învățat nimic din cărți; est acel Descartes din finalul primei părți a *Discursulu asupra metodei* care a călătorit și a învățat „dii marea carte a lumii". în fine, Eudoxiu — Descarte însuși — deține „judecata bună" (în grecește: *eu doxa),* cea care rezultă din buna folosire a inteli genței naturale.

Căutarea adevărului întocmește proiectul une învățări raționale a științelor folositoare **(disciplinei)** de pură erudiție sunt îndepărtate). Dialogul unneaz; itinerarul *Meditațiilor metafizice,* oprindu-se l; *cogito,* în problema naturii ființei gânditoare.

ED.: *La recherche de la vérité par la lumièn naturelle,* în *Oeuvres philosophiques,* voi. 2, col „Classiques Garnier", Garnier, 1987.

REF.: I. Laporte, *Le rationalisme de Descartes* col. „Épiméthée", P.U.F., 1988.

CÂND A SPUNE ÎNSEAMNĂ A FACE / *How to do Things with Words,* **1962.**

John Langshaw AUSTIN,
1911-1960.

Lucrarea, al cărei titlu înseamnă literal „Cum *si* faci lucruri cu ajutorul cuvintelor", reunește textele *i* douăsprezece conferințe ținute, în 1955, la Universitatea Harvard. Limbajul nu urmărește atât constatarea faptelor, cât să ne permită *să facem* ceva prin cuvântul însuși. De unde importanța enunțurilor*performative,* care nu sunt nici afirmații adevărate sau false, nici nonsensuri, ci enunțuri care vizează efectuarea unei acțiuni: a paria, a boteza un vapor, a se căsători... Or, spune Austin, în realitate, toate enunțurile sunt, într-un anume fel, performative. De unde necesitatea de a înlocui distincția constatativ/performativ prin noțiunile de act *locutor* (a spune ceva), de act *ilocutor* (actul care nu numai că este o locuțiune, dar și produce ceva spunându-/), și de act *perlocutor* (actul de a produce *ceva prin* faptul spunerii).

Filosof „analitic", Austin își vede reflecția continuată de americanul John R. Searle *(Actele de vorbire,* 1969) și prin curentul *pragmatic.*

ED.: *Quand dire, c'est faire* (trad. G. Lane), Le Seuil, 1970.

REF.: F. Récanati, *Les Enonce's performatifs: contributions â lapragmatique,* Éd. de Minuit, 1982.

CÂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA OPTIMISMULUI,

Immanuel KANT.

Vezi CONSIDERAȚII ASUPRA OPTIMISMULUI.

CÂTEVA PROBLEME DE METAFIZICĂ — PUNCT DE PLECARE PENTRU O INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE / *Some problems of Metaphysics: A* Beginning *of an Introduction to Philosophy,* 1911.

William JAMES, *1842-1910.*

Lucrarea, publicată postum, a fost redactată de James în ultimii săi ani de viață și a rămas neterminată. Problemele principale ale acestor „priviri asupra problemelor metafizice" care constituie cartea sunt marcate de filosof ia ce le susține, pragmatismul. După o expunere a temelor tradiționale ale metafizicii („Problemele metafizicii", „Problemele ființei"), James analizează în partea centrală a operei, „Percepție și Concepte", articularea filosofică realizată de pragmatism între fenomene și aserțiunile, sau conceptele, care rezultă din acestea. într-o perspectivă pragmatică, este vorba „de a interpreta fiecare concepție după consecințele ei practice"; realitatea unui concept este totalul percepțiilor care-i pot fi atribuite. Ansamblul analizelor lui James ține de acest „punct de vedere perceptual".

Lucrarea este pentru James o ocazie de a-și confrunta tezele pragmatice cu ansamblul problemelor tradiționale ale metafizicii. Acest ultim text al său ne arată amploarea pragmatismului, care realizează o legătură cu câteva sisteme de filosofie științifică precum pozitivismul, anunțând astfel unele lucrări ale lui Bachelard.

ED.: *Introduction â la philosophie. Essai sur quelques problèmes de me'taphysique* (trad. R. Picard), Marcel Rivière et Cie, 1914.

REF.: E. Boutroux, *William James,* Armând Colin, 1931.

CÂTEVA REFLECȚII DESPRE EDUCAȚIE / Some *Thoughts conceming Education,* 1693.

John LOCKE, 1632-1704.

Aceste *Reflecții* răspund uneia dintre principalele teze ale empirismului, și anume aceea că obișnuința poate modifica mult oamenii. A educa înseamnă deci a imprima obișnuințe, de preferință pe cele bune. Locke dă prioritate educației morale. Pregătirea în vederea stăpânirii de sine este primordială, deoarece condiționează activarea tuturor aptitudinilor; ea trece printr-o educare a corpului. Deprinderile virtuții și prudenței se vor completa reciproc, în timp ce instrucția este prezentată drept „cea mai măruntă parte a educației", căci nu are, intrinsec, valoare morală.

Reflecțiile asupra educației exprimă preocuparea de a lua copiii așa cum sunt, și nu de a deduce metode pedagogice din principii abstracte. Totuși, Rousseau îi va reproșa, în *Émile*,* faptul de a fi ignorat realitatea copilăriei, și va refuza ideea că se poate discuta rațional cu copiii, așa cum recomandă Locke aici.

ED.: *Quelques pense'es sur l'education* (trad. G. Compayré), Vrin, 1966.

REF.: J. Château, prezentarea textului în ed. cit.

CE ESTE FENOMENOLOGIA! / *Was ist Pbănomenologie?,* 1965-1985.

Jan PATOČKA, *1907-1977.*

Compusă din șapte articole, dintre care ultimul îi dă și titlul, această lucrare, după ce arată subiectivismul fenomenologiei lui Husserl, încearcă să stabilească necesitatea unei fenomenologii asubiective. Primul text propune o concepție nouă despre spațiu: „spațiul intim, structura lui «eu-tu-aceasta»", concepție care merge împreună cu o fenomenologie a pronumelor personale. Al doilea text, după o introducere în fenomenologia lui Husserl, subliniază că „prezența celuilalt în mine este asubiectivă". Prezența celuilalt este coextensivă lumii, ceea ce îl determină pe Jan Patočka să acorde, în al treilea text, prioritate originară lumii, ca loc al unui sens comun fenomenologic. Textele al patrulea și al cincilea afirmă nu numai că o fenomenologie asubiectivă e posibilă, ci și că ea este necesară, acel *sum* al *cogito*-ului fiind originar asubiectiv. Autorul înțelege, de fapt, să se elibereze de caracterul închis al reprezentării în concepția husserliană.

În al șaselea text, el radicalizează *epoche-u*\ până la a-l concepe ca suspendare a reprezentărilor și

gândurilor, dar şi a *ego-u\ui,* care pare să le poarte. Această radicalizare interzice întreaga teorie a subiectivului, deoarece ea risipeşte iluzia subiectivă care se dovedeşte a fi iluzia transcendentală a reflexivităţii absolute. „Acest *epoche,* dirijat astfel către concluzia sa [...] conduce la un *a priori [...]* care face posibil raportul cu sine, structură ontologică fără de care nici o manifestare n-ar fi posibilă". Pentru Jan Patočka, „egoitatea" nu este centrală decât ca centru de organizare a lumii.

în această măsură, lumea este subiectivă, fiind „lucrul la care subiectul se raportează ca la un orizont al comprehensiunii sale". Al şaptelea text ia această radicalizare a acestui *epoche* din perspectiva deosebirii lui de o sferă de imanenţă, cu ocazia unei confruntări cu Husserl şi Heidegger. Dacă se interpretează *epoche* în optică heideggeriană, ca deviere a privirii de la fiinţare în favoarea fiinţei, el se deschide către fiinţa tuturor fiinţărilor, incluzând-o şi pe cea a subiectului.

Jan Patočka aparţine celei de-a doua generaţii de fenomenologi care îl citesc şi îl comentează pe Husserl, uneori în lumina analizelor lui Heidegger. Opera sa, fragmentară, oferă totuşi mai mult decât o exegeză a lui Husserl şi Heidegger: ea este o veritabilă interogaţie, un adevărat drum în sensul unui *praxis* fenomenologic, care-i conferă, în genealogia mişcării fenomenologice, un rol complex şi un loc original.

ED.: *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (trad. E. Abrams), col. „Krisis", Éd. Jérôme Milion, 1988.

REF.: Jan Patočka, număr special din *Études phe'noménologiques,* nr. 1, Ousia, 1985.

CE ESTE FILOSOFIA? /
Qu'est-ce *que la philosophie?*, 1991.

Gilles *DELEUZE,*
1925-J995,
şi Pierre *Feîix GUATTM1,*
1930-1991.

Teza iniţială a acestei lucrări este reluarea unei teze susţinute deja pe larg de către Gilles Deleuze: filosofia este producere şi creare de concepte. Fiecare filosof creează un concept şi uneori mai multe concepte, care se articulează între ele după modalităţi pe care cartea vrea să le explice. Definirea filosofiei ca producere de concepte le permite autorilor să distingă această disciplină de ştiinţe şi de arte: „Din fraze sau dintr-un echivalent, filosofia extrage *concepte* [...] în timp ce ştiinţa extrage *prospecte* [...] iar arta *percepţii* şi *afecte".*

întreaga parte a doua a cărţii va fi consacrată determinării acestei distincţii filosofie/ştiinţă/artă, pornind de la distincţia concept/prospect/afect.

În prima parte este studiată filosofia însăşi, începând cu studierea conceptului, şi, în particular, a *cogito-x\\m* cartezian, luat ca model conceptual. Invenţia conceptuală a lui Descartes — căci orice filosof inventează cel puţin un concept care-l face să gândească diferit de filosoful ce l-a precedat sau de cei care-l înconjoară — este *cogito-u\,* iar sistemul gândirii sale este de acum schimbat prin acest nou concept. Este vorba, aşadar, de a gândi relaţia pe care o întreţin conceptele între ele, fie în interiorul unui sistem, fie între sisteme diferite; şi pentru a gândi acest aspect topologic, autorii au recurs la metafora „podului mobil", care poate fi simultan răscruce, cotitură, impas etc. Există comunicare interconceptuală, dar modurile în care se efectuează sunt aleatorii şi nu ţin de simpla voinţă a autorului lor. Aşa cum un automobilist nu e totdeauna sigur că va ajunge direct unde şi-a propus, tot astfel un filosof nu e niciodată sigur, în jocul conceptelor, că n-a fost înşelat de ele şi că a fost purtat pe căi pe care nu le bănuia.

Iată de ce filosofia nu este o autostradă orientată în întregime spre progres, ci se aseamănă adesea cu drumurile piezişe: „...filosofia este într-o stare de perpetuă digresiune sau digresivitate".

Este vorba ca, pornind de aici, să gândim scena pe care conceptele, create de autori ca „personaje conceptuale", vor fi interpretate şi se vor interpreta; figura personajului conceptual este fecundă şi ambiguă: orice concept major este, de fapt, personificat în istoria filosofiei *(cogito-u* cartezian, *spaţiul/timpul* kantian, *efortul* lui Mâine de Biran, etc), dar există, de asemenea, personaje care sunt ele însele concepte: Callicles de exemplu.

Această piesă are o unitate de loc pe care o vom numi „plan de imanenţă", pentru a insista asupra lipsei de influenţă determinantă din exterior: filosoful îşi extrage din el însuşi necesitatea de a crea noi concepte, şi din reaşezarea internă a propriei gândiri îşi extrage această substanţă. Astfel, filosofia s-a născut efectiv în Antichitate în Grecia, clar acest cadru istoric, social şi cultural nu este decât unul prealabil constituirii planului imanenţei, specie a fondului ţesut de aceşti actori-regizori care sunt filosofii în faţa cărora teatrul conceptual se va desfăşura. „Pentru ca filosofia să se nască a fost nevoie de o întâlnire între mediul grec şi planul imanenţei gândirii".

Iată de ce, dacă au de ales între istorie şi raţiunea sa determinantă, şi între geografie şi raţiunea sa contingenţă, prin aceasta din urmă explică Deleuze şi

Guattari naşterea filosofiei, ceea ce-i duce la construirea unei „geofilosofii". Astfel, filosoful-geograf va vizita teritoriile filosofiei nu pentru a căuta Raţiunea în istorie, cum făcea Hegel *(Prelegeri de filosofie a istoriei*),* ci asemenea călătorului căruia Nietzsche îi va propune să fie dublura sau umbra filosofului *(Călătorul şi umbra sa)*.

încă din Introducere, autorii amestecă tonul grav al celor ce au ajuns într-o anumită perioadă a vieţii în care întrebările cele mai curajoase (şi întrebarea „ce este filosofia?" este cea din faţa căreia orice filosof are tendinţa de a fugi) pot fi înfruntate, cu tonul senin şi liniştit al acelora care fac din prietenie singurul cadru posibil pentru adevăraţii filosofi. Obiectul acestei cărţi, într-un fel, nu este nou: el a fost întotdeauna în acţiune în lucrările precedente ale lui Deleuze mai întâi, ale lui Deleuze şi Guattari mai apoi, şi pe care autorii încearcă să-l dezvăluie aici şi să-l expună într-o manieră directă.

Alternând discursul şcolar şi thetic cu exemplul sau cazul care-l ilustrează cel mai bine în istoria filosofiei, cartea, dificilă şi exigentă, prezintă un prim nivel de lectură, agreabil, dar înşelător, deoarece face să se creadă într-o anumită facilitate a sa.

Această aparenţă şi efectul anunţului care i-a precedat apariţia explică în parte succesul important pe care lucrarea l-a cunoscut încă de la publicare (zece mii de exemplare vândute într-o săptămână!).

ED.: *Qu'est-ce que la philosophie?,* Éd. de Minuit, 1991.

CE ESTE PROPRIETATEA? sau *Cercetări asupra* principiului dreptului şi guvernării, */ Qu'est-ce* que Ia proprie'te?, 1840.

Pierre*Joseph*PROUDHON, 1809-1865.

Acest prim memoriu asupra proprietăţii, dedicat Academiei din Besanşon (care l-a dezaprobat), a provocat un imens scandal.

Prin formulele sale incisive („Ce este proprietatea? Este furt"), Proudhon atacă tezele juriştilor şi economiştilor timpului său, care justificau proprietatea — instituţie esenţială a capitalismului — prezentând-o ca pe un fundament al ordinii şi prosperităţii, drept absolut şi sacru. Această critică radicală anunţă o teorie a valorii, a salariului şi a însuşirii capitaliste.

Capitalistul îşi însuşeşte „forţa colectivă", adică bogăţia, creată prin lucrul colectiv organizat. Sigur că el remunerează fiecare muncitor printr-un salariu de subzistenţă, pentru ca acesta să-şi poată acoperi consumul curent, dar fură ceea ce colectivitatea de lucrători a creat. Astfel muncitorii exploataţi sunt deposedaţi de valorile pe care le produc şi care sunt acumulate de capitalişti.

Pentru Proudhon, nu există ordine decât dacă egalitatea e garantată. Proprietatea, care este un furt economic, zămisleşte violenţa socială, şi distruge aşadar orice sociabilitate. împotriva proprietăţii, „sinucidere a societăţii", Proudhon preconizează posesiunea (pe care nu o defineşte). Această lucrare, salutată în epocă de Karl Marx, îi va inspira atât pe socialiştii liberali, cât şi pe anumiţi contrarevoluţionari, în special maurrasieni.

ED.: *Qu'est-ce que la proprie'te'?*, col. GF,Flammarion, 1966.

REF.: P. Ansart, *Proudhon,* col. „Textes et débats", Le Livre de poche, L.G.F., 1984.

CE ÎNSEAMNĂ A GÂNDI! / *WasheisstDevkenl,* 1954.

Martin HEIDEGGER, 1889-1976.

Lucrarea reproduce textul a două cursuri ţinute în 1951-1952. Prin intermediul unei reflecţii asupra traducerii *(Übersetzen),* Heidegger afirmă urgenţa reînvăţării actului de a gândi, într-o epocă în care ştiinţa şi tehnica au ucis gândirea.

Trecerea de la o limbă la alta, pe care o permite traducerea, nu este una obişnuită: este trecerea de la Fiinţă *[Sein]* la fiinţare *[Seiende].* Aceasta înseamnă că noi învăţăm să gândim traducerea, precum şi tot ce poate fi de gândit o dată cu ea, pornind de la Fiinţa fiinţării. Este necesar să traducem cuvintele pentru a le putea înţelege şi, reciproc, să le înţelegem pentru a le putea traduce. Fiindcă ceea ce spun cuvintele, nu o spun decât în propria lor limbă.

Orice gândire este, cu necesitate, pentru Heidegger, o *traducere.* Astfel, întrebarea originară: „Ce înseamnă să gândim?" devine „Ce este ceea ce ne cheamă să gândim?" Ceea ce este de-acum în joc e demnitatea întrebării despre Fiinţa fiinţării. Or, aceste ultime două cuvinte nemaifiind astăzi decât „vocabule vide", autorul trebuie să se întoarcă la originile gândirii occidentale pentru a reconduce gândirea spre starea mitică din care a ieşit.

ED.: *Qu-appelle-t-on penser?* (trad. A. Becker şi G. Granel), col. „Quadrige", P.U.F., 1992.

REF.: M. Haar (coord.), *Martin Heidegger, Cahiers de L'Herne,* nr. 45, L'Herne, 1983.

CE ÎNSEAMNĂ A TE ORIENTA ÎN GÂNDIRE? / *Was heisst: sich im Denken orientieren?* 1786.

Immanuel KANT, *1724-1804.*

Acest opuscul consacrat libertății de gândire confirmă pozițiile „Dialecticii" primei *Critici** și pe acelea ale eseului consacrat Luminilor *(Ce sunt Luminile?,* 1784). Deoarece „a gândi prin tine însuți" înseamnă a te elibera de „obstacolele unei stări de tutelă permanentă", gândirea are nevoie de repere pentru a se orienta. Și dacă rațiunea este o „nevoie de a gândi", adică o capacitate de a începe, ea va trebui să se orienteze nu după reguli exterioare, ci după principii subiective. Acestea sunt principiile *publicității:* exercițiul rațiunii este liber în sensul că publicitatea urmărește respectarea celei de-a doua maxime a bunului simț: trebuie să poți gândi în locul oricui.

în 1786, Kant intervenea în polemică opunându-l pe Mendelssohn lui Jacobi pentru apărarea conceptului de *Aufklărung;* acest scurt text a fost important pentru recunoașterea lui Kant de către publicul german.

ED.: *Qu'est-ce que s'orienter dans la pense'e?* (trad. A. Philonenko), Vrin, 1979.

REF.: A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant: la philosophie critique, 2* voi., Vrin, 1988-1989.

CELE DOUĂ SURSE ALE MORALEI ȘI RELIGIEI / Les *deux sources de la morale et de la* religion, **1932.**

Henri BERGSON, J859-*1941.*

în ultima dintre lucrările lui importante, Bergson aplică filosofia sa privind viața creatoare la problemele de etică și religie, depășind astfel tezele sociologiei franceze (Durkheim). *Obligația,* căreia îi este consacrat primul capitol, este o presiune exercitată asupra voinței în același fel ca și o obișnuință. Ea este forma pe care necesitatea o ia în domeniul vieții atunci când cere, pentru realizarea unor scopuri, înțelegere, alegere și, prin urmare, libertate. Obligația însă se poate transfigura într-o morală completă, care este cea a eroilor și a sfinților. Presiunea socială (a moralei închise) și elanul iubirii (al moralei deschise) sunt cele două manifestări ale vieții care caută să se transfigureze într-un elan al evoluției creatoare.

în capitolul 2, *religia statică* este definită drept o reacție defensivă a naturii împotriva a ceea ce ar putea exista aici deprimant pentru individ și dizolvant pentru societate în exercițiul inteligenței. „Religia are ca funcție menținerea vieții sociale prin riturile și ceremoniile ei". Perturbările provocate de inteligență (reprezentarea unui viitor incert, amenințarea egoismului individual) sunt compensate și anulate de funcția fabulatorie a religiei naturale. *Religia dinamică* este obiectul celui de al treilea capitol, împrejurul inteligenței există o aură de intuiție. Dacă o fixăm, o intensificăm și o completăm în acțiune, obținem religia dinamică (misticismul), „bucurie în bucurie, iubire pentru ce nu este decât iubire", înscrisă în însăși mișcarea elanului vital. Misticismul este intensificarea superioară a intuiției proprie nouă (alături de inteligență) și care ne permite să ajungem la rădăcinile ființei noastre. Intuiția mistică este participare la esența divină — ea sugerează că actul creației este o lucrare a lui Dumnezeu în vederea creării de creatori, „pentru a se înconjura de ființe demne de iubirea lui".

Cel de al patrulea și ultimul capitol se intitulează *Observații finale. Mecanică și mistică.* Bergson afirmă că dezvoltarea industrială ne înzestrează cu o putere ce va fi nelimitată, când știința va elibera forța pe care o reprezintă, în formă condensată, cea mai mică fărâmă de materie ponderabilă. Din acest moment va începe chemarea eroului. Căci omul va putea să se consacre nu atât investigării materiei, cât investigării spiritului și psihismului, permițând propagarea intuiției mistice, singurul mijloc de ridicare a unei umanități ce geme „pe jumătate distrusă sub greutatea progreselor pe care ea le-a făcut".

ED.: *Les deux sources de la morale et de la religion,* col. „Quadrige", P.U.F., 1990 / *Cele două surse ale moralei și religiei* (trad. D. Morărașu), Iași, Institutul European, 1992.

REF.: W. Jankélévitch, *Henri Bergson,* P.U.F., 1959.

CELE ȘASE CĂRȚI ALE REPUBLICII / Les *six livres de la re'publique,* **1576.**

Jeon BODIN, *c. 1530-1596.*

în secolul al XVI-lea, cuvântul „Republică" nu desemna un stat al suveranității poporului, ci instituția statală în general. Această lucrare urmărește, de fapt, să apere monarhia franceză, amenințată în exterior de către vecinii săi, iar în interior de revendicările diverselor tabere. Bodin pare aici preocupat de realismul politic, preferând utopiei o analiză a funcționării instituțiilor. Teoria lui asupra suveranității este, prin nivelul elaborării sale, fără

precedent în literatura politică. Tipologia regimurilor se înscrie pe linia moștenirii *Politicii** lui Aristotel. Bodin se arată a fi un partizan al monarhiei, însă nu sub forma ei absolutistă.

Eliminând religia din problematica politică și preferând perspectiva istorică și „sociologică", *Cele sase cărți ale republicii* constituie o etapă importantă in procesul de secularizare a gândirii politice.

ED.: *Les six Livres de la Re'publique: 1576,* 6 voi, col. „Corpus des ceuvres de philosophie en langue française", Fayard, 1986.

REF.: P. Mesnard, *l'Essor de la philosophie politique au XVI' siècle,* Vrin, 1969.

CERCETARE ASUPRA INTELECTULUI OMENESC / An Irujuiry concerning Human *Unierstanding,* 1748.

David HUME, *1711-1776.*

Publicarea, în 1739, a *Tratatului asupra naturii omenești** a fost primită cu multă indiferență. Decepționat de această primire, Hume hotărăște să reia conținutul *Tratatului,* conferindu-i o formă mai puțin austeră, mai populară. Divizată în douăsprezece „Secțiuni", *Cercetarea* se străduiește să determine capacitățile intelectului omenesc, ca și limitele aplicării sale legitime. Hume inventariază materiile asupra cărora acționează intelectul, modul în care el le organizează, precum și dificultățile pe care le întâmpină în această muncă.

Materiile sunt *percepțiile* (impresiile și ideile — ele însele copii ale impresiilor). Orice idee se reduce la o combinație de elemente simple; nu există idei înnăscute, ci numai idei derivate (Secțiunea 2). Aceste idei se asociază în conformitate cu trei mecanisme: asemănare, contiguitate (în timp sau în spațiu), cauzalitate (Secțiunea 3). Acest ultim punct mobilizează întreaga atenție a lui Hume încă de la *Tratat.* El reia aici celebrele analize: relația cauză-efect nu ar putea fi în nici un caz percepută, nici demonstrată *a priori.* Ea nu poate fi așadar întemeiată decât pe experiență.

Problema este, de aici înainte, următoarea: ce ne garantează valabilitatea concluziilor bazate pe experiență? Există oare principii ale cunoașterii realului care să ne permită *să anticipăm* viitorul pornind de la trecut? Ce ne permite să știm, de exemplu, că Soarele va răsări mâine? Potrivit lui Hume, *obișnuința* este cea care ne face să așteptăm ceea ce s-a prezentat deja frecvent în experiență. Conjuncția determină obișnuința, care întemeiază la rândul ei credința în ordinea lumii. Să adăugăm că această credință este utilă deoarece ea structurează raportul nostru practic cu lumea și ne permite conservarea (Secțiunea 5). Din aceste analize autorul trage mai multe concluzii, care privesc anumite noțiuni filosofice, morale și religioase. El recuză în special existența unei *necesități naturale* obiective (Secțiunea 7), ca și ficțiunea unei libertăți a indiferenței: nu există act fără un motiv determinant (Secțiunea 8).

Problema miracolelor face loc unei critici riguroase a valorii mărturiilor. Avem aici un pasaj pe bună dreptate celebru al *Cercetării.* Hume arată că spiritul nostru crede într-un fapt uluitor doar cu condiția ca supranaturalul (și deci incredibilul) său caracter să fie compensat de valoarea mărturiei. Fiabilitatea martorului contrabalansează mai mult sau mai puțin dificultatea de a admite un fapt care contravine ordinii obișnuite. Astfel, cea de-a 10-a Secțiune prezintă o fizică a *motivelor de a crede.* Rezultatul este, de altfel, că nu se întâlnesc niciodată miracole susținute de mărturii a căror fiabilitate să poată contrabalansa reticența spiritului nostru în a le accepta.

Ideea de *providență* este supusă și ea unei critici violente: ea nu reiese decât dintr-o analogie nelegitimă între natură și produsele artei omenești (Secțiunea 11); această temă va fi amplu prezentată în *Dialoguri asupra religiei naturale**.

Cea de-a 12-a și ultimă Secțiune propune câteva reflecții asupra statutului marilor probleme ale filosofiei, asupra naturii și funcției scepticismului. Pyrrhonismului exagerat și ca atare de nesusținut, Hume îi opune un scepticism moderat, care nu se referă la facultăți, ci la folosirea lor.

Cercetare asupra intelectului omenesc obține rezultatul dorit de Hume. împreună cu alte scrieri, ea va aduce o certă popularitate doctrinei lui. Cunoaștem, de pildă, rolul pe care îl va juca pentru Kant lectura lui Hume, în geneza filosofiei critice (cu toate că studiile recente merg către relativizarea acestui rol). Fără îndoială, popularitatea acestei opere ține în mare parte de stil, mai abil față de cel al *Tratatului.*

ED.: *Enquête sur l'entendement humain* (trad. A. Leroy), col. GF, Flammarion, 1983 / *Cercetare asupra intelectului omenesc* (trad. M. Flonta, A.-P. Iliescu, C. Niță), col. „Clasicii filosofiei universale", Editura Științifică și Enciclopedică, 1987.

REF.: Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie,* P.U.F., 1983.

CERCETAREASUPRAINTELECTULUI UMAN DUPĂ PRINCIPIILE SIMȚULUI COMUN / *An Inquiry into the Human Mind on the Principles ofCommon* Sense, 1764.

Tbomas REJD, *1710-1796.*

Această operă reia discuțiile asupra speculațiilor lui Hume din cadrul Societății filosofice din Aberdeen (Clubul înțelepților), din care Reid făcea parte și unde el citise mai multe texte proprii. Reid analizează felul în care percepem prin simțuri, pronunțându-se în favoarea valabilității opiniilor izvorâte din bunul simț.

ED.: *Recherches sur l'entendement humain* (trad. Th. Jouffroy), Victor Masson, 1836.

REF.: S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense,* Clarendon Press, Oxford, 1960.

CERCETARE ASUPRA NATURII ȘI CAUZELOR BOGĂȚIEI NAȚIUNILOR / *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth ofNations,* 1776.

Adam SMITH, 1723-1790.

Această operă cuprinde cinci cărți, dar esența principiilor teoretice pe care se bazează Adam Smith le aflăm expuse în prima. Teza fundamentală a lui Smith are ca obiect originea bogăției sau, altfel spus, a valorii. Adevăratul producător de bunuri folositoare este munca omului, și nu pământul sau schimburile. Smith atacă aici gândirea fiziocraților; el preia parțial moștenirea lor, situându-se însă în lumea capitalismului manufacturier, și nu în cea a capitalismului agrar. O economie preocupată de productivitate trebuie, așadar, să garanteze libertatea și diviziunea muncii. Trebuie făcută o deosebire între valoare, creată prin muncă, și preț, determinat prin calculul salariilor, profiturilor și rentelor. Cea de-a doua carte tratează despre capital; cea de a treia, despre organizarea economică a națiunilor. în cea de-a patra carte sunt expuse principalele teorii economice. Cea de-a cincea și ultima carte reia, din punctul de vedere al statului, toate problemele ridicate anterior.

Se consideră de obicei că *Bogăția națiunilor* este un text fondator al liberalismului economic. într-adevăr, în această carte Smith formulează celebra doctrină a lui „laisser faire, laisser passer". Formula caracterizează destul de bine împotrivirea sa față de măsurile de reglementare, față de controalele pe care statul le impune agenților economici. După Smith, binele comun, interesul public sunt un rezultat firesc al liberului joc al mobilelor egoiste din sfera economică. Fiecare urmărește, bineînțeles, numai interesul său particular, dar contribuie astfel, fără să vrea și cel mai adesea și fără să știe, la sănătatea întregului. Este faimoasa teorie a „mâinii invizibile", a providenței care orientează egoismele individuale către interesul comun; vom regăsi unele urme ale acestei idei în „sociabilitatea nesociabilă " a lui Kant, sau în „viclenia rațiunii" a lui Hegel. Bineînțeles, această lege nu are decât valoare statistică, la scara societății în ansamblul ei. Smith consideră utopică și ineficientă pretenția de a organiza, de a planifica societatea în funcție de o idee prealabilă a fericirii comune. Fiecare subiect social dispune de o voință liberă, care se opune evaluării ei ca „o piesă pe o tablă de șah".

Important este deci ca statul să se abțină de la orice fel de intervenție în domeniul economic. Tirania economică este menită să se transforme, mai devreme sau mai târziu, în tiranie politică. Nici una dintre cele trei puteri — despre care Smith reafirmă în trecere că trebuie să rămână separate — nu poate interfera, așadar, cu jocul economic. Rolul statului este astfel pur negativ: el se mărginește la a permite libera dezvoltare a mecanismelor economice. Nu trebuie, pe de altă parte, să credem că aceasta îl determină pe Smith să cultive cea mai mică iluzie cu privire la rolul real al statului: „Orice guvernare civilă este în realitate instituită pentru a apăra bogatul împotriva săracului".

Printre temele dezvoltate, unele pot fi identificate ca material pentru dezbateri ideologice încă de actualitate. Adam Smith a definit cadrele și a precizat termenii unei discuții care este încă departe de a se încheia. Anumite contradicții se regăsesc de altfel chiar în această lucrare. De exemplu, atunci când examinează consecințele posibile ale diviziunii muncii, Smith ezită între două perspective; una utopică: această diviziune va crea condițiile unui acord și ale unei cooperări fraterne între oameni; alta realistă: fărâmițarea muncii îi va conduce pe muncitori în pragul degradării psihice. Trebuie să creditățm însă această operă cu un număr de descoperiri economice. Ei îi datorăm în special însemnata noțiune de „produs național". Găsim de asemenea la Smith concepte foarte frecvent folosite în economie (chiar și în cea neliberală), cum este deosebirea dintre munca productivă și munca neproductivă, despre care putem spune însă că este foarte discutabilă.

Cercetare asupra naturii și cauzelor bogăției națiunilor a contribuit în mod cert la întemeierea economiei politice clasice, ca disciplină independentă (îndeosebi față de morală). Este, de asemenea, textul pe care se va face critica fundamentelor acestei discipline, de exemplu în opera lui Karl Marx.

ED.: *Recherches sur la nature et Ies causes de la richesse des nations* (trad. G. Garnier), 2 voi, col. GF, Flammarion, 1991 / *Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei* (trad. Al. Hallunga), Editura Academiei, voi. 1 în 1963, voi. 2 în 1965.

REF.: J. Mathiot, *Adam Smith, philosophie et économie: de la sympathie ă l'échange,* col. „Philosophies", P.U.F., 1990.

CERCETARE ASUPRA PRINCIPIILOR CUNOAȘTERII NATURALE/ An Enquiry *concerning the Principles of Natural Knowkdge,* 1919.

ALfred North WHITEHEAD, 1861-1947.

Ideea centrală a lui Whitehead constă în distincția între eveniment și obiect. *Evenimentul* constituie noțiunea de bază a epistemologiei sale. Momentul și energia sunt componentele lui vectoriale. Evenimentul nu există decât în relația cu antecedentul, concomitentul și consecventul său, iar sesizarea sa presupune un *„percipient event",* un subiect care este el însuși eveniment. Spațiul-timp, căruia îi este consacrată prima parte a lucrării, desemnează în acest caz *continuum-ul* acestui eveniment. *Obiectele,* dimpotrivă, sunt entități pe care le obținem căutând termeni susceptibili de a fi „recunoscuți", de a fi considerați permanenți și identici cu ei înșiși. Dar aceștia nu sunt din această cauză esențe platoniciene. Deși în afara timpului și a spațiului, ei rămân imanenți în reprezentare, deoarece nu sunt nimic altceva decât formele și proprietățile recurente ale evenimentelor, cărora le exprimă oarecum caracterul remanent. Pentru Whitehead, experiența noastră fundamentală rămâne aceea a unei naturi în devenire, unde totul se modifică fără încetare și unde evenimentele se produc unele pe altele și se îmbină între ele.

Această distincție dintre evenimente și obiecte este tratată mai ales în partea a doua a lucrării. Cea de-a treia parte expune metoda „abstracției extensive". Aceasta definește abstracțiunile geometriei, cum ar fi punctul, ca pe noțiuni-limită, pe care le obținem pornind de la datele spațiului concret. Ultima parte propune o teorie a materiei, a cauzalității,ca și a ritmului ce corespunde „evenimentului-viață" și căruia îi este specifică repetiția în secvențe asemănătoare. Opera atestă efortul remarcabil al lui Whitehead de a reconstitui logic, pe baza noțiunilor originale pe care le-a elaborat, conceptele fundamentale ale geometriei și mecanicii.

ED.: *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge,* University Press, Cambridge, 1919.

REF.: J.-C. Dumoncel, *Le système de Whitehead et la philosophie analytique,* teză de doctorat, Nantes, 1987.

CERCETARE ASUPRA PRINCIPIILOR MORALEI / An Inquiry concerning tbe *Principles* o/Morals, 1751.

David HUME, *171*1-1776.

Această nouă cercetare este o refacere a celei de-a treia cărți a *Tratatului asupra naturii omenești*.* Filosofia morală prezentată aici se supune principiilor generale ale empirismului lui Hume. *Cercetare asupra principiilor moralei* combate ideea unei rațiuni morale, care ar oferi reguli pentru acțiune (sunt vizați francezul Malebranche și englezul Clarke). Rațiunea nu oferă decât reguli pentru a judeca asupra adaptării mijloacelor la scopuri; ea nu judecă valoarea scopurilor, asupra cărora doar *sentimentul* poate decide. Universalitatea judecății morale, care este cu toate acestea un fapt, reiese din aprobarea semenului care ne judecă actele, aprobare care decurge ea însăși din plăcere.

După cum vedem, fundarea moralei pe sentiment nu-l conduce pe Hume aici la combaterea pretențiilor acesteia de valabilitate universală.

ED.: *Enquête sur Ies principes de la morale* (trad. A. Leroy), Aubier-Montaigne, 1947.

REF.: S.-P. Clero, *La Philosophie des passions chez David Hume,* col. „Philosophia", Klincksieck, 1985.

CERCETARE ASUPRA SEMNIFICAȚIEI ȘI A ADEVĂRULUI / An *hquiry into Meaning and Truth,* 1940.

Bertrand RUSSELl, 1872-1970.

Operă reprezentativă pentru „ultima" sa filosofie, *Cercetare asupra semnificației și a adevărului* dovedește grija lui Russell de a aborda problemele

cunoașterii concomitent din punct de vedere psihologic și din punct de vedere logic. Principalele probleme examinate aici — posibilitatea de a elimina „individualii egocentrici", existența unui limbaj-obiect și a unei ierarhii de limbaje, definiția adevărului — îi permit lui Russell să avanseze teze originale în domeniul cercetat.

ED.: *Signification et ve'rite´* (trad. Ph. Devaux), col. „Champs", Flammarion, 1990.

REF.: J. Vuillemin, *La logique et le monde sensible,* Flamarion, 1971.

CERCETARE METAFIZICĂ / *Disquisitiometaphysica adversusCartesium,* 1644.

Pierre GASSENDI, 1592-1655.

Disquisitio metaphysica cuprinde obiecțiile lui Gassendi la *Meditațiile metafizice* ale lui Descartes. Pe baza nominalismului, scepticismului și materialismului, Gassendi contestă metoda carteziană, pretenția ei de a cunoaște esențele prin gândirea pură, prin afirmarea spiritualității sufletului. Dovezile despre existența lui Dumnezeu sunt aici respinse: ideea infinitului nu are o realitate pozitivă, inferența de la esența divină la existența sa nu e valabilă.

ED.: *Disquisitio metaphysica* (trad. B. Rochot), ed. bilingvă, Vrin, 1962.

REF.: O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, mate'rialisme et me'taphysique,* Nijhoff, La Haye, 1971.

CERCETĂRI FILOSOFICE ASUPRA ESENȚEI LIBERTĂȚII UMANE ȘI ASUPRA TEMELOR CORELATE / *Philosophische Untersuchungeniiberdas Wesendermenschlichen Freiheitunddiedamitzusammenhangenden Gegemtände,* 1809.

Friedrkh Wilhelm Joseph von SCHELliNG, 1775-1854.

Această operă, ce reprezintă ultimul eseu al lui Schelling, publicat antum, marchează o cotitură a itinerarului său filosofic. Ea depune mărturie despre influența lui Jakob Bŏhme și totodată despre hotărârea de a aborda propriu-zis filosofia spiritului.

Deși este vorba despre libertatea umană, lucrarea examinează și marile probleme metafizice: Dumnezeu, crearea lumii, binele și răul. Poziția lui Schelling este antiraționalistă. El adoptă un „realism viu", sau o filosofie a naturii, în care libertatea este concepută ca o alegere între bine și rău. Răul, sub forma păcatului, îi este necesar umanității pentru ca ea să se purifice. El este permis de Dumnezeu întrucât el însuși se creează prin dedublarea *„Urgrund"*-ului — adică a fondului nediferențiat de dinaintea acestei creații — în natură și spirit. Această dedublare este în același timp cea care face posibil triumful binelui asupra răului.

Lupta binelui împotriva răului este lucrarea libertății umane. Aceasta nu este incompatibilă cu necesitatea absolută, toate ființele aflându-se, după opinia lui Schelling, complet sub puterea de Dumnezeu. Dar acest panteism, contrar celui al lui Spinoza, include posibilitatea unei libertăți a creaturilor și a lumii înseși. Căci Schelling extinde noțiunea de libertate, pe care o consideră prea limitativă la Kant și la Fichte, la întregul univers.

Această concepție „realistă" asupra libertății va deschide calea „utopiei metafizice" care caracterizează anumite curente antietatiste și antiautoritariste ale secolului al XlX-lea.

ED.: *Recherches sur la liberte' humaine* (trad. M. Richir), Payot, 1977.

REF.: M. Heidegger, *Schelling: le trăité de 1809 sur l'essence de la liberte´ humaine* (trad. J.F. Courtine), Gallimard, 1977.

CERCETĂRI LOGICE / *logische Untersuchungen,* 1918, 1923 și 1969.

Gottlob FREGE, 1848-1925.

Primele două cercetări, publicate în 1918, au ca obiect gândirea și negația. Cea de-a treia cercetare, despre formarea judecăților, a apărut în 1923. A patra, ce trebuia să trateze despre generalitate, a fost publicată postum, în 1969. Aceste texte își au locul lor în istoria constituirii calculului propozițional și îl desemnează pe Frege drept pionier în multe privințe.

ED.: *Recherches logiques,* în *Écrits logiques et philosophiques* (trad. CI. Imbert), Le Seuil, 1971.

REF.: CI. Imbert, Introducere la ed. cit.

CERCETĂRI LOGICE / *Logische Untersuchungen,* 1900-1901.

Edmund HUSSERl, 1859-1938.

Activitatea lui Husserl la Göttingen a fost marcată de redactarea *Cercetărilor logice,* ce conțin două părți a căror unitate e problematică: în *Prolegomene*

la logica pură (1900), Husserl urmărește să protejeze complet sistemele formale de influențele psihologiste; cât privește cel de-al doilea volum (1901), el este o expunere a *Cercetărilor asupra subiectului fenomenologiei și teoriei cunoașterii.*

Cercetările atestă așadar originarea fenomenologiei într-o reflecție asupra logicii, depozitară prin tradiție a ideii de adevăr, și mai ales încercarea husserliană de a clarifica natura subiectivității, căreia adevărul îi este dat ca un în-sine — orientare ce se distanțează de cea obiectivistă, ori de cea psihologistă. Subiectivitatea ce își însușește „idealitățile" nu are nimic dintr-un subiect psihologic; ea este caracterizată prin actele ori trăirile intenționale, ce constituie aceste idealități; descoperirea unei asemenea corelații subiectiv-obiectiv va fi văzută drept calea de acces către o nouă știință. Această corelație este direct implicată în noțiunea de evidență *(Einsicht):* logica este considerată normativă, în sensul că ea se poate actualiza în evidența care o oferă ca „dată originară": aceasta este baza idealității formei sale și motivul pentru care se stabilește „conexiunea esențială dintre trăirea adevărului și adevăr".

Comprehensiunea evidenței conduce la o teorie a adevărului în general, adică la fenomenologie — prin examinarea fundamentului originar al obiectivărilor în care conștiința noastră este angajată, a trăirii pe care ele o presupun; aceasta îl duce pe Husserl la cercetările care, pentru noi, țin de cu totul altceva decât de logică, fiind consacrate matematicii, limbajului și îndeosebi noțiunii de semnificație.

Este exprimată aici grija, prezentă încă din *Filosofia aritmeticii* (1891), de a gândi unitatea dintre conștiință și știință prin distanțare atât de pozitivism, cât și de empirio-criticismul lui Avenarius și Mach. în sfârșit, aceste elemente ale unei fenomenologii descriptive — problema corelației, îndeosebi — își găsesc o expresie mai amplă în *Idei directoare pentru o fenomenologie*.*

ED.: *Recherches logiques* (trad. H. Élie, A.L. Kelkel și R. Scheĭer), col. „Épiméthée", PAJ.F., 1. *Recherches logiques; Prole'gomènes ă la logique pure, 1969;* 2. *Recherches 3,4 et 5,* 1972; 3. *Éle'ments d'une e'lucidation phe'nome'nologique de la connaissance (Recherche 6);* 1974.

REF.: R. Schĭerer, *La phĭenome'nologie des* Recherches logiques *de Husserl,* col. „Épiméthée", P.U.F., 1967.

CETATEA LUI DUMNEZEU / De *dvitate Dei,* D între 410 și 426.

AUGUSTIN

(Aurelius Augustinus, Fericitul), *154-430.*

în această lucrare de filosofie și teologie, sfântul Augustin răspunde acuzației aduse de necredincioși în 410, după care creștinii ar fi răspunzători de părăsirea cultului zeilor antici ai cetății și de înfrângerea Romei în fața goților. Augustin ia apărarea creștinilor; pentru aceasta, el prezintă adevărata natură a binelui și a răului și demonstrează că invazia goților a fost un rău spre bine: a fost o încercare pentru a aminti neînsemnata valoare a bunurilor pământești perisabile. Autorul demonstrează că numai providența lui Dumnezeu este răspunzătoare pentru gloria Romei și nu zeii păgâni. Atitudinea romanilor față de patria lor trebuie să fie un exemplu de urmat de către creștini în raportarea la Patria celestă, dacă vor să ajungă acolo. Augustin condamnă atât atitudinea necredincioșilor care adoră zeii pentru a obține bunuri materiale, cât și pe cea a filosofilor care justifică aceste practici pretinzând că ele asigură păgânilor fericirea ultra-terestră. El le reproșează totodată filosofilor că nu recunosc imaterialitatea lui Dumnezeu și că nu-l consideră drept creator. Adevărul se află în creștinism: el este căutarea fericirii.

La început sunt două cetăți celeste: „cetatea lui Dumnezeu", a binelui, locuită de îngeri preafericiți și supuși lui Dumnezeu, și „cetatea răului", populată de îngeri revoltați, de demoni: cele două cetăți își au echivalentul lor pământean. Cetatea pământeană este victimă a trei rele: distanțarea față de Dumnezeu și binele suprem, moartea — fie că este vorba de separarea sufletului de corp sau de moartea deplină prin necunoașterea lui Dumnezeu — și „păcatul originar", simbol al revoltei și al slăbiciunii carnale.

Există deci o cetate trupească și una spirituală; prima se bazează pe fericirea pământească, pe plăcere, reprezentarea ei biblică fiind Cain, fratele fratricid; cea de a doua trăiește întru iubirea de Dumnezeu și așteptarea fericirii cerești, fiind reprezentată de Abel, victima lui Cain. Cele două concepții depre viață se perpetuează de-a lungul secolelor, pe calea Bibliei și a realității; ele ajung uneori să se confunde, anumiți oameni jucând, din interes, la două mese: ei speră plăcerea în viața pământeană și răsplata în viața viitoare.

Și totuși, atitudinea fiecăruia este supusă judecății ultime a lui Dumnezeu; cel rău va fi pedepsit cu suferință veșnică; cel bun va fi, dimpotrivă, menit

fericirii eterne, singura fericire adevărată, care nu poate fi dobândită pe pământ. Astfel, sfinților le va fi dată contemplarea lui Dumnezeu. Tot așa, cele două cetăți vor fi supuse judecății lui Dumnezeu prin persoana lui Hristos, la sfârșitul omenirii. Prin intervenția lui, Hristos va fi învățătorul operei de mântuire a lumii, de regenerare sau *palingenezie* a ei.

Augustin, care gândește mai mult ca un teolog decât ca un istoric sau om de știință, nu se preocupă în nici un caz de obiecțiile pe care le-ar putea aduce fizicienii (în legătură cu focul veșnic al iadului) sau platonicienii (în legătură cu învierea). Autorul este astfel împotriva maniheismului care I-a influențat în tinerețe; iar pe plan pur ecleziastic, el condamnă donatismul și pelagianismul.

Cetatea lui Dumnezeu este rezultatul demersurilor intelectuale și filosofice ale unei vieți întregi. Augustin s-a inspirat, pentru a scrie această istorie, nu numai din realitate, ci și din operele apostolilor Pavel și Ioan. El face de asemenea referiri la tradiția apologetică, la Tertulian și Origen. Această lucrare a avut o mare influență în Evul Mediu. Mai târziu i-a influențat pe umaniști, reformatori, și l-a inspirat pe Bossuet.

ED.: *La Citi de Dieu* (trad. P. de Labriolle și J. Perret), Garnier Frères, 1957 / *Despre Cetatea lui Dumnezeu* (trad. P. Găleșanu), Editura Științifică, 1998.

REF.: É. Gilson, *Introduction ă l'étude de saint Augustin,* Vrin, 1982.

CETATEA SOARELUI / *Civitas Solis,* 1623.

Tommaso CAMPANELLA, 1568-1639.

Utopie filosofico-politică.

Redactat în limba italiană, în 1602, acest dialog imaginar, între un cavaler al ordinului religios al ospitalierilor și un marinar care a descoperit un ținut necunoscut, descrie Cetatea Soarelui ca pe o „imagine a unei republici filosofice" în care locuitorii, solarienii, trăiesc după principiul comunității bunurilor (comunism). *Metafizician,* demnitarul suprem este înconjurat de un triumvirat: *Puterea* (al cărei domeniu este războiul), *înțelepciunea* (care guvernează artele, meseriile și științele) și *Iubirea* (care veghează asupra perpetuării, educației, alimentației, îmbrăcămintei), ajutate fiecare de tot atâți magistrați câte domenii.

Textul, care descrie în amănunt toate momentele și mecanismele vieții sociale și predică renunțarea la proprietatea privată, la bani și la familie, se înscrie în tradiția utopiilor, de la *Republica** lui Platon la *Utopia** lui Thomas More.

ED.: *La Cilé du Soleil* (trad. A. Tripet), Droz, Genève, 1972.

REF.: E. Bloch, *La Philosophie de la Renaissance,* Payot, 1974.

CETĂȚEANUL ÎMPOTRIVA PUTERILOR / *Le citoyen contre Ies pouvoirs,* 1926.

ALAIN
(Émile Auguste Chartier, zis),
1868-1951.

Culegere de optzeci de păreri politice.

Reflecția asupra puterii este prezentă în întreaga gândire a lui Alain, chiar și în textele aparent foarte îndepărtate de problema politicului (știință, educație, pasiuni). Filosofia lui Alain este politică în sursele ei cele mai profunde, fie și doar prin referirea constantă la război (cel din 1914 și la război în general). Teza apărată aici este următoarea: orice putere este rea, întrucât îl corupe pe cel ce o exercită. Omul (chiar cel ales democratic) devine un profesionist al puterii, un curtean, un funcționar care disprețuiește poporul. Instituția administrativă ajunge să se considere drept propriul ei scop. (Este destul de surprinzătoare asemănarea cu gândirea lui Lenin din aceeași perioadă.)

Ce dorește puterea? Totul. Supunere militară și, în plus, adeziune spirituală. Ce urăște? Amestecul cetățeanului, care vrea să-și spună părerile despre felul în care ar trebui să fie condus. Alain (care regreta ideile totalitare din opera lui Platon) afirmă sus și tare dreptul și capacitatea omului simplu de a participa la putere. Aceasta începe (ca întotdeauna la Alain) printr-o mișcare de redobândire a propriei judecăți. Să te supui, dar să nu respecți. Să examinezi în permanență. Să te supui ordinii și ordinelor, dar fără să le adulezi, căci ordinea nu este scopul; deasupra poliției se află justiția.

Este de datoria cetățenilor să se constituie în opinie publică. Să nu înțelegem prin aceasta efectul pasiv al sondajelor sau ale marii prese, ci forța care rezultă din mobilizarea gândirii libere. Alesul este răspunzător în fața alegătorilor în mod personal (Alain refuză sistemul proporțional); el trebuie să se simtă supravegheat în permanență. Adevărata revoluție în aceasta ar consta (și nu într-o iluzorie răsturnare a ordinii sociale): un popor capabil să exercite constant controlul asupra conducătorilor lui.

Individul este alfa și omega politicii: el este valoarea supremă pe care aceasta trebuie s-o slujească

și sediul spiritului liber care o va stabili. Aceste *Păreri* despre putere constituie fundamentul filosofic a ceea ce Alain consideră că este adevărata doctrină radicală.

ED.: *Părerile* din culegerea *Le Citoyen contre Ies pouvoirs* sunt, în principal, adunate sub titlul *Propos sur Ies pouvoirs,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1985.

REF.: D. Gil, *Alain, la république ou le matérialisme,* col. „Philosophie", Méridiens-Klincksieck, 1990.

CHARMIDES sau Despre înțelepciune / *XapiúSiJQ, ij Yltpl auxppoovvtjq.*

PLATON,
4281427-3481347a. Hr.

Dialog.

Socrate îi propune tânărului Charmides să descopere adevărata natură a înțelepciunii (ococpQoàwii). Definițiile propuse de Charmides sunt analizate după metoda dialectică și respinse de către Socrate: înțelepciunea nu este nici măsură, nici pudoare, nici faptul de a-ți organiza propriile treburi. Critias (personajul odios al tiraniei celor Treizeci), vine în ajutorul tânărului propunând să se definească înțelepciunea drept cunoaștere de sine; cunoaștere care are drept particularitate faptul că se ia pe sine însăși drept obiect (în timp ce științele particulare își au totdeauna obiectul distinct de ele însele). Dar Socrate, pe care definiția nu-l mulțumește încă, arată că o asemenea cunoaștere este pe cât de imposibilă, pe atât de inutilă. Dialogul se îndreaptă către o aporie, la capătul unor strânse prezentări dialectice, pe care un cititor contemporan le-ar putea găsi obscure sau gratuite. Definiția înțelepciunii nu este găsită, Socrate nevoind în special să o identifice cu cunoașterea binelui și a răului.

Charmides aparține deci numeroasei familii a dialogurilor aporetice, primele pe care Platon le scrie. El prezintă același interes ca și *Laches, Lysis", Euthyphron':* cititorul se familiarizează cu ironia socratică, cu discuțiile dialectice și cu maieutica. Nu este sigur dacă. asistând la inextricabilele dueluri verbale descrise aici, contemporanii lui Socrate puteau face cu ușurință distincția între metoda filosofului și cea a sofiștilor. Totuși, *Charmides* prezintă un interes anume. Prin importanța acordată temei înțelepciunii, acest dialog anunță și pregătește expunerile mai aprofundate din *Republica*.* Se remarcă, de altfel, între *Charmides* și dialogurile de maturitate, diferențe clare în ceea ce privește doctrina înțelepciunii; în asemenea măsură, încât, din cauza lor, anumiți comentatori au pus la îndoială autenticitatea dialogului. Și, totuși,caracteristicile lui — parodie a stilului sofist de respingere a ideilor — ar trebui să ne îndemne să nu acordăm o prea mare importanță acestor deosebiri.

Cu greu am putea rămâne insensibili în fața calităților literare ale dialogului *Charmides,* a cărui finețe se regăsește și în alte dialoguri ale lui Platon, cum ar fi *Protagoras*.*

ED.: *Charmide,* în *Premiers Dialogues* (trad. É. Chambry), col. G.F., Flammarion, 1967 / *Charmides* (sau *Despre înțelepciune)* (trad. S. Noica), în *Opere,* voi. I, Editura Științifică, 1974.

REF.: C. Chrétien, Introducere la *Charmide,* col. „Profil philosophique", Hatier, 1987.

CIBERNETICA / *Cybemetics,* 1948.

Norbert WIENER,
1894-1964.

Această lucrare este „carta ciberneticii", o nouă disciplină fundată de autor, legată de dezvoltarea mașinilor electronice, care permit ajutorarea sau chiar înlocuirea omului în activitățile lui intelectuale cele mai simple. Este vorba despre furnizarea mijloacelor de a extinde teoriile care se referă la mișcările organelor de mașini la comportamentele ființelor vii, în special ale ființelor umane sau chiar ale societăților. Autorul recurge la ceea ce în matematică și în fizică se numește o „generalizare": noțiunea de „comandă", folosită pentru organe de mașini, devine „ordin" referitor la societatea omenească. Conceptul central este cei de *informație,* feed-back-ul presupunând comunicarea mesajelor. Orice mecanism cuprinde un lanț de reacții, care necesită reglări, și semnale, discriptibile cu ajutorul funcțiilor. Wiener distinge două mari tipuri de științe: cele guvernate de determinismul clasic, supuse „timpului newtonian" *reversibil,* al ceasurilor și automatelor; și cele guvernate de un determinism atenuat (care nu autorizează decât previziuni de ordin statistic), supuse unui „timp bergsonian", biologic; atunci interesează gradul de organizare al unui semnal sau reproducerea fidelă a unei comenzi. Autorul descrie anumite boli ale sistemului nervos în termeni de mișcări legate prin lanțuri de reacții (tabes, leziuni ale creierului mic, paralizii agitante). în același fel, el analizează reglarea în percepția oculară, ca și anumite fenomene psiho-patologice (boli de memorie, procedee de electroșoc).

Teoriile fizicomatematice expuse la începutul lucrării sunt presupuse, așadar, că ar explica fenomenele biologice, psihobiologice și chiar psihologice, precum și comportamentul social.

Chiar dacă argumentele lui Wiener au fost criticate, și mai cu seamă folosirea analogiei, se recunoaște încă deosebita vitalitate a „acestei noi ființe pe care el a făcut-o să se nască într-un avânt al imaginației creatoare" (Louis Couffignal). Vom regăsi într-adevăr ideile lui în teoria sistemelor, teoria informației, informatică și teoria automatelor.

ED.: *La Cybernétique,* Hennann, 1958.

REF.: L. Couffignal, *La cybernétique,* col. „Que sais-je?" P.U.F., 1978; J. Guillaumaud, *Norbert Wiener et la cybernetique,* col. „Savants du monde entier",Seghers, 1965.

CIBERNETICĂ ȘI SOCIETATE. Folosirea umană a ființelor umane / *The Human Use ofHuman Beings. Cybernetics and Sodety,* 1950.

Norbert WIENER, 1894-1964.

Scriind „pentru profani", „fără simboluri științifice și abstracții", autorul expune aici „consecințele sociologice" ale unei teze care atinge mai multe sectoare, cum ar fi societatea americană, progresul, religia, marxismul, pedagogia, dreptul, indienii, rolul intelectualului și al savantului, diferența dintre „lumea adevărului" și „lumea logicii" etc. „Aș vrea să consacru această carte unui protest împotriva utilizării inumane a ființelor umane [...]. Omul este degradat dacă îl legi de o vâslă spre a-l folosi ca sursă de energie, dar este degradat tot atât dacă, în uzină, i se dă un rol ce nu constă decât în repetări și care nu-i cere decât a milioana parte din capacitatea sa intelectuală". O parte esențială a lucrării tratează despre comunicarea între indivizi și „zgomotele" care o tulbură sau o întrerup. Teza lucrării este că societatea poate fi înțeleasă prin studierea mesajelor și a „facilităților" comunicării de care dispune. în dezvoltarea viitoare a acestor mesaje și facilități, Wiener atribuie un rol sporit mesajelor dintre om și mașini, dintre mașini și om și dintre mașină și mașină. Secretul unei bune coordonări constă, într-o societate ca și într-o ființă vie, în intercomunicări, ca factori de stabilitate. Problemele transmiterii informațiilor, stocării și utilizării lor sunt atât de hotărâtoare, încât vedem conturându-se o „antropologie cibernetică" ținând seama de ele.

După Louis Couffignal, „filosof al ciberneticii, această a doua lucrare a lui Wiener „nu a adus edificiul rațiunii pe care prima lucrare îl promisese fără a-l construi". Dar, impulsul interdisciplinar fiind dat cercetării cibernetice, aceasta nu se va mai opri.

ED.: *Cybernétique et societe´*(trad. P.-Y. Mistouton)col. 10/18, U.G.E., 1971.

REF.: J.-P. Séris, „Machine et communication", în *Encyclope'die philosophique universelle,* voi. I, *['Univers philosophique* (dir. A. Jacob), P.U.F., 1989.

CINA DIN POSTUL PAȘTELUI / *La Cena de Re ceneri,* 1584.

Giordano BRUNO, 1548-1600.

Dialog **metafizic.**

Acest dialog este primul dintre cele trei scrise de Bruno în Anglia, în care se găsesc elementele esențiale ale cosmologiei lui. Cunoscător al poziției lui Copernic, Bruno combate geocentrismul de tip ptolemeic și propune un univers infinit, compus dintr-o multitudine de lumi; el depășește totuși heliocentrismul copernician, susținând că universul este infinit și sferic, avându-și centrul oriunde și circumferința niciunde. în fața neînțelegerii cititorilor, după opinia cărora această concepție se opune direct celei conform căreia lumea este închisă, justificând astfel, pentru Biserică, separarea dintre cer și pământ, Bruno va fi nevoit să scrie un al doilea dialog, *Despre cauză, principiu și unitate*,* pentru a arăta că nu are de gând să repună în discuție natura divină.

ED.: *Le Banquet de cendres,* (trad. Y. Hersant), £d. de l'Éclat, 1988.

REF.: E. Namer,*Bruno,* col. „Philosophes de tous Ies temps", Seghers, 1966; P.H. Michel, *La Cosmologie de Giordano Bruno,* Hennann, 1962.

CINCI MEDITAȚII ASUPRA EXISTENȚEI. Singurătate, societate și comunitate / Cinq *me'ditations* sur *l'existence. Solitude, socie'te' et communaute',* 1936.

Nikolai Alexandrovici BERDIAEV (sau BERDIAEFF), 1874-1948.

Lucrare compusă în forma unor meditații, neavând nimic comun cu *Meditațiile** carteziene. Este vorba de o reflecție creștină asupra persoanei umane.

Prima meditație subliniază statutul tragic al filosofului în vremea noastră. Berdiaev respinge filosofia speculativă sub toate aspectele ei, ca privilegiind actul cunoașterii în raport cu actul existenței. Pentru gânditorul rus, filosoful este scufundat în existență *înaintea* oricărei activități de cunoaștere. Pe de altă parte, nu există filosofie fără filosof; adică orice gândire este gândirea unui individ anume. Berdiaev vizează aici hegelianismul, pentru care filosofia, ca și omul în general, nu reprezintă decât un instrument prin care se realizează Ideea logică.

Prin cele cinci meditații, Berdiaev urmărește să reintegreze persoana în concretitudinea realității sale trăite,refuzând abstracția — reductivă — afilosofiei, mai ales a idealismului german. Berdiaev este unul dintre cei mai mari gânditori ruși ai secolului, influențat direct de către Dostoievski.

ED.: *Cinq Meditations sur l'existence* (trad. I. Vildé-Lot), Aubier-Montaigne, 1936.

REF.: J. Gaith, *Nicolas Berdiaeff, philosophe de la liberte',* Dar El-Machreq, 1968.

CINCI PRELEGERI DE PSIHANALIZĂ / *Ober Psychoanalyse, /*iinf Vorlesungen, 1909.

Sigmund FREUD,
1856-1939.

Ne este propus sub acest titlu textul celor cinci conferințe (sau lecții) ținute de Freud în 1909, în Statele Unite, unde mișcarea psihanalitică abia începea să se facă simțită la acea vreme.

Prima lecție relatează observarea unui caz clinic. Anna O., pacientă a doctorului Breuer, suferă de grave tulburări psihice: *isterie de conversie.* în cursul tratării acestei tinere isterice, Freud își dă seama că simptomele dispar imediat ce li se descoperă sensul. Din această descoperire se va naște psihanaliza. în lecția a doua, autorul expune noua sa concepție despre isterie. înainte, isteria era considerată ca o boală a simulării. Dar Freud descoperă, pe măsură ce investighează cazul, că aparentele deficiențe ale motricitatii, ale limbajului etc. (de pildă, imposibilitatea de a bea, de a vorbi...) sunt, de fapt, simptomele reziduale ale unor „traumatisme psihice" anterioare, trăite în angoasă și inasimilabile de către subiect. El presupune atunci că istericii sau nevrozații „suferă de reminiscențe" care îi închid în trecut, alienându-i. S-a produs, așadar, *o refulare* a *tendințelor afective* sau a *pulsiunilor sexuale* ale individului, iar această inhibare va da loc unor comportamente patologice. Ca atare, Freud va califica activitatea psihică drept *dinamică,* dorința fiind motorul conflictual al inferiorității, în care se opun neîncetat *conștientul* și *inconștientul:* în inconștient sunt refulate, dincolo de conștient, evenimentele pe care individul nu le-a putut suporta; există o forță care le împiedică efectiv să revină în conștiința bolnavului: *rezistența.* Sarcina medicului va fi de „a readuce refulatul la lumină", conform unei terapii axate pe vorbire și pe *asocierea de cuvinte* ce va permite sondarea inconștientului. Pentru a se vindeca, bolnavul trebuie să conștientizeze ceea ce a refulat și a uitat fiind traumatizat.

A treia lecție este despre vise și acte ratate, despre lapsusuri, despre actele simptomatice. în psihanaliză se numesc *acte ratate* actele prin care individul se exprimă sau acționează altfel decât avea intenția să o facă. Această noțiune se referă la erori de exprimare, de lectură sau de audiție, ce se traduc prin inversiuni sau confuzii, și care-1 fac adesea pe individ să spună contrariul față de ceea ce voia să spună. Alte acte ratate se traduc prin uitarea de moment a unui cuvânt sau a unui proiect, iar altele se caracterizează prin pierderi de neînțeles ale unor obiecte familiare. Sunt incidente aparent nesemnificative — ele nu au nici o consecință practică — însă, pentru psihanaliză, ele au un sens: ca și visele, ele exprimă dorințele și impulsurile pe care subiectul încearcă să le disimuleze față de propria conștiință.

A patra lecție tratează despre complexele patogene și simptomele morbide legate de sexualitate, ca și despre complexul Oedip. Complexul Oedip definește un moment fundamental al existenței copilului, caracterizat printr-o puternică tandrețe față de mamă și o afectivitate ambivalență față de tată. Freud recunoaște în acesta „complexul nuclear" *(Kernkomplex),* sursa tuturor nevrozelor.

în sfârșit, în a cincea lecție Freud abordează problema artei și, îndeosebi, afirmă *sublimarea* ca mecanism de apărare esențial. Sublimarea este posibilitatea pe care o au impulsurile sexuale de a-și manifesta toată energia substituind unui țel inaccesibil un țel situat în afara sexualității și pus în valoare de societate. Această rezolvare evită refularea. Sublimarea permite, într-adevăr, să fie realizate dorințele inconștiente, satisfăcând totodată exigențele supraeului. însă, conchide Freud, această soluție este departe de a fi cea mai bună: „Privând instinctul sexual de hrana lui naturală, se provoacă urmări neplăcute."

Ușoare la lectură, fiind destinate unui public de nespecialiști, aceste *Prelegeri* constituie o excelentă introducere în psihanaliză.

ED.: *Cinq Leçons sur la psychanalyse* (trad. Y. de Lay), Petite Bibliothèque Payot, 1989.

REF.: S. Moscovici, *La psychanalyse: son image, son public,* P.U.F., 1976.

CODUL NATURII sau Adevăratul spirit al legilor ei, **din** toate timpurile neglijat sau necunoscut / *Code de la nature, ou le Ve'ritable Esprit de ses lois, de tout temps ne'glige' oume'connu,* 1773.

MORELLY,
c. 1717— c. 1778.

Utopie socială.

Această lucrare, scrisă în 1755 și atribuită mult timp lui Diderot, face din ideea *binefacerii* cheia sistemului social, proiectează o societate perfectă ce permite fiecăruia să ajungă la fericire, condamnă defectele principiilor generale ale politicii și moralei (în prima parte) și ale principiilor particulare (în a doua și a treia) și propune „un model de legislație în conformitate cu intențiile naturii" (a patra parte). Legea fundamentală se bazează pe comunitatea bunurilor.

ED.: *Code de la nature,* col. „Les Classiques du peuple", Messidor-Éd. sociales, 1970.

REF.: N. Wagner, *Morelly, le méconnu des Lumières,* Klincksieck, 1978.

COLOCVII / *Colloquia familiara,* **1518-1533.**

Desiderius ERASMUS din Rotterdam, c. 1469-1536.

Dialoguri.

Erasmus intenționa să scrie pentru studenții săi un manual de conversație. După câteva ediții incomplete, lucrarea a fost terminată și publicată în 1533. Cartea este o zeflemisire a moravurilor, a condițiilor de viață și a evenimentelor din epocă. Sunt criticate, de asemenea, unele obiceiuri religioase.

ED.: *Colloques* (trad. Jarl-Priel), 4 voi., Éditions d'Aujourd'hui, 1983.

REF.: P. Mesnard, *Érasme,* col. „Philosophes de tous les temps", Seghers, 1969.

COMENTARII ASUPRA LUI ARISTOTEL, 1265-1273.

THOMA DE *AQUINO (Sf.), c. 1225-1274*

Textele acestea nu au altă ambiție decât să expună, cât mai fidel cu putință, doctrina Stagiritului. Astfel, Thoma comentează temele principale: „Logica", unde se tratează despre raționament, despre afirmație și negație; „Fizica", față de care se opune: pentru el Dumnezeu provine din sine însuși și este, de asemenea, la originea creației; Thoma se bazează pe *Tratatul despre cer** pentru a oferi propria sa concepție despre univers și pentru a sugera posibilitatea transformării materiei; autorul studiază apoi lucrările de psihologie, unde e vorba despre sufletul omenesc și facultățile sale. Aici el îl apără pe Aristotel, împotriva comentatorului său arab, Averroes, care îl acuză că nu crede în nemurirea sufletului și în spiritualitate. Thoma comentează, de asemenea, operele morale și politice ale Stagiritului, precum *Etica nicomahică**, în care se vorbește despre virtuți și despre scopurile vieții, sau *Politica**, unde sunt evocate diferitele tipuri de guvernări ce se pot afla în fruntea unui stat. Comentariul la *Metafizica** este cel mai important: autorul tratează aici despre natura ființei, despre realitatea ei; își expune propria teorie despre materie și „intelect", ca substanță eternă și divină, cauză primă a oricărui lucru din univers.

Se simte că teologul e foarte apropiat din punct de vedere intelectual de Aristotel: au o sensibilitate comună și o similitudine a gândirii. Thoma de Aquino este conștient de importanța filosofică a lui Aristotel, ca și de cea a lui Platon, și vrea să explice filosofia creștină cu ajutorul gândirii acestor doi autori. Abordarea operei lui Aristotel este, așadar, fără îndoială, cea mai justă și cea mai bună care se poate face acesteia.

ED.: *Comentariile* sunt publicate în latină Ia Marietti, Roma, Paris, Torino, 1950-1985.

REF.: M. Piclin, *Philosophie et the'ologie chez saint Thomas d'Aquin,* Klincksieck, 1983.

COMENTARIU ASUPRA SENTENȚELOR / *Super quatuor libros Sententiarum sublimissimae quaestiones earumdemque decisiones,* **1493**

William OCKHAM *(sau OCCAM), c. 1285-c. 1347.*

Pentru licența în teologie — pe care *Venerabilis Inceptor* nu a obținut-o niciodată, datorită antirealismului său excesiv —, orice *„Baccalaureatus non formatus"* trebuia să citească și să comenteze *Cărțile sentențelor** de Petrus Lombardus (sec. al Xll-lea). Acest „Maestru a! Sentențelor", combinând Biblia și moștenirea greacă, făcea acolo o expunere clară și completă a cunoașterii omenești puse în slujba Revelației, expunere ce a devenit un fel de

manual model de speculație teologică și a fost comentată de nenumărate ori. Bogată în probleme extravagante — ar fi putut oare Hristos să fie femeie? —, ea avea prin ce să stârnească reflecțiile lui Ockham și să-l îndemne la precizarea implicațiilor teologice ale nominalismului său.

Respingând distincțiile formale și chiar de bun simț pe care teologia naturală le raporta la Dumnezeu, mai cu seamă subtilitățile asupra psihologiei divine arătate de Duns Scotus (sfârșitul secolului al XlII-lea), autorul nu este convins de nici una dintre probele existenței lui Dumnezeu: acestea au cel mult valoare de probabilitate. Căci, dacă cuvântul „ființă" nu trimite la nici o altă realitate decât la totalitatea datului, nu putem să raționăm decât asupra experienței pe care o avem despre real. Dar ce ne arată aceasta? Fapte și cauze, precum și numărul limitat de cauze ce păstrează un efect dat. Dacă trebuie să fie admis un „prim eficient", nu se poate spune mare lucru despre el. Nu se poate nici măcar demonstra că este Unul: trebuie să ne lăsăm în seama credinței pentru a adera la „Credo in unum Deum". Cât despre Treime, ea pare contradictorie: unitatea ființei divine nu constă pentru noi decât într-o perfecțiune indistinctă — pentru realitate și pentru gândire —, o indiviziune. Pe scurt, există un Absolut revelat, însă omul nu îl poate explicita.

I s-a găsit un aer de existențialism universului lui Ockham, compus din existențe individuale contingente și în care voința lui Dumnezeu — căreia trebuie totuși să i se atribuie toate formele de „ordine" ce se constată — este ea însăși liberă și contingență, neconstrânsă de nici o necesitate inteligibilă, afară poate de aceea a principiului noncontradicției. De asemenea, un aer de erezie — care a dus la condamnarea autorului de către universitățile din Oxford și apoi din Paris — plutea peste această atotputernicie divină încredințată arbitrariului. Cum să se răspundă în chip argumentat necredinciosului sau ereticului, pentru justificarea dogmelor, dacă adevărurile supranaturale nu mai țin decât de credință, iar nu de o certitudine rațională?

Prin scrierile unui discipol fervent al lui Ockham, Gabriel Biel (c. 1418-1495), a descoperit Luther nominalismul, ale cărui potențialități „reformatoare" fuseseră deja probate în lupta dusă de Ockham însuși împotriva papalității.

ED.: *Super quatuor libros Sententiamm...,* în *Opera philosophica,* voi. I, ed. critică a Institutului franciscan al Universității Sf. Bonaventura, New York, 1974.

REF.: Y. Largeault, *Enquête sur le nominalisme,* B.Nauwelaerts, 1971.

COMENTARIU ASUPRA SENTENȚELOR LUI PETRUS LOMBARDUS / *Scriptum in* IV L *Sententiamm* magistri P. *Lombară,* **1254-1256.**

THOMADEAQUINO(Sf.), c. 1225-1274.

Autorul tratează aici principalele teme religioase: Treimea, Providența, Creația, Sfântul Duh, Sfânta împărtășanie (Euharistia). Totuși, influențat de Augustin și de doctrina averroistă, Thoma dă o dimensiune filosofică problemelor pe care le tratează, ceea ce a făcut din această lucrare una de referință și un instrument de lucru în universitățile secolului al XIII-lea.

ED.: *Scriptum in IV L. Sententiamm magistri P. Lombarii,* Mandonnet-Moos, 1929.

REF.: M. Piclin, *Philosophie et théologie chei saint Thomas d'Aquin,* Klincksieck, 1983.

COMENTARIU LA ARISTOTEL

AVERROES (IbnRojd), 1126-1198.

Scrise în arabă, în a doua jumătate a secolului al XU-lea, *Șarh (Marele comentariu)* și *Telkis (Comentariul mijlociu* sau *Rezumatul),* care compun această lucrare, se ocupă de întreaga operă a lui Aristotel. Autorul urmărește mai întâi literal scrierile lui Aristotel; le studiază, după aceea, punctele esențiale; apoi le rezumă.

Tema lui Dumnezeu este unul dintre punctele esențiale ale lucrării; fidel lui Aristotel, Averroes îl consideră pe Dumnezeu un „act pur" și respinge ideea providenței: el neagă intervenția lui Dumnezeu în treburile omenești. Averroes este de acord cu Aristotel în chestiunea „monopsihismului" (unitatea intelectelor omenești): nu există decât un intelect, comun întregii specii umane; este o rațiune impersonală și nemuritoare; chiar dacă ea îngăduie sufletului individual să-și exercite facultățile intelectuale și să se orienteze, îi este superioară acestuia, care moare o dată cu trupul; sufletul supraviețuiește numai în intelect: este contopit cu acesta. Fiecare suflet are o inteligență și o cunoaștere deosebite, dar sufletul intelectiv are întotdeauna aceeași sumă de cunoștințe intelectuale, indiferent de numărul ființelor omenești. în legătură cu această fuziune, se poate vorbi de un panteism, cu atât mai mult cu cât este admisă cunoașterea intuitivă a lui Dumnezeu.

Există la Averroes un dualism: el vorbește ca teolog, susținând ideea nemuririi personale, și ca filosof, bazându-se numai pe drepturile rațiunii.

Averroes a recepționat opera lui Aristotel prin intermediul școlii din Alexandria și al doctrinei emanantiste neoplatoniciene. Thoma de Aquino îl respectă mult și i-a folosit sistemul de expunere în propriul său comentariu la Aristotel; el a corectat însă ceea ce considera că sunt erori și o pervertire a spiritului peripatetic. Averroes a avut succes la școala franciscană, la universitatea din Paris și la cea din Padova, până la condamnarea lui din 1277.

ED.: *Grand Commentaire de la métaphysique d'Aristote* (trad. A. Martin), Bibliothèque de la Faculté de philosophie et des lettres de l'Université de Liège, Les Belles Lettres, 1984.

REF.: *Multiple Averroès,* în *Actes du Colloque international* organisé a l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, 20-23 sept. 1976 â Paris, Les Belles Lettres, 1978.

COMERȚUL ȘI GUVERNAREA /
Le *Commerce et le Gouvernement,* 1776.

Étienne Bonnot de CONDILLAC,
1714-1780.

Pentru Condillac, economia este o știință a cărei misiune e să permită belșugul. Funcționarea ei se dezvăluie în analiza modului de satisfacere a nevoilor. Valoarea obiectelor variază după natura nevoii și după modul satisfacerii ei. Ea permite determinarea prețului, condiție a schimbului și deci a comerțului. Acesta e o sursă de îmbogățire, fiindcă, dezvoltând și rafinând nevoile, dezvoltă mijloacele de producție. Condillac propovăduiește libera circulație a mărfurilor și uniformizarea prețului lor, căci popoarele vor fi liniștite dacă nevoile sunt satisfăcute în permanență și prețurile sunt stabile. în sfârșit, progresul economic este posibil dacă oamenii, trăind în chip sănătos, contribuie la dezvoltarea progresului agricol și industrial.

Spre a convinge diferitele guvernări de temeinicia acestor principii economice, Condillac clădește o ficțiune. El imaginează, mai întâi, modelul economic ideal: o țară a cărei suprafață ar corespunde reunirii mai multor țări europene, în care ar stăpâni libertatea schimbului și egalitatea în fața impozitului și a justiției. într-o astfel de țară, mărfurile circulă cu ușurință și toate nevoile sunt satisfăcute. Orașele și satele participă toate la schimb, iar bogățiile se repartizează echitabil. Dacă însă războaiele și vămile pun piedici comerțului, acest frumos echilibru este rupt imediat; apar mizeria și contrabanda, agricultura și industria sunt periclitate, specula se dezvoltă, antrenând inegalitatea avuțiilor.

în această lucrare, Condillac vrea să arate că economia nu e înfloritoare decât atunci când între națiuni domnesc libertatea schimbului și uniunea economică: el prefigurează Piața comună. Scris sub ministeriatul lui Turgot, când triumfă doctrina fiziocrată — care consideră agricultura drept singurul izvor al bogăției —, tratatul acesta demonstrează că numai dezvoltarea împreună a agriculturii și a industriei va permite prosperitatea economică.

ED.: *Le commerce et la gouvernement,* Slatkine, 1980.

REF.: R. Lefèvre, *Condillac,* Seghers, 1976.

COMUNITATE ȘI SOCIETATE /
Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887.

Ferdinand TÖNNIES,
J855-J936.

Analiza sociologică a lui Tönnies se bazează pe opoziția dintre *voința organică* (principiul oricărei acțiuni, care îi dă vieții adevărata ei unitate) și *voința gândită* (care orientează energia voinței organice). Voința organică dezvoltă *comunitatea (Gemeinschaft),* legăturile reale, întemeiate pe sânge, pe circumstanțele locale, pe spirit. Voința gândită dezvoltă *societatea (Gesellschaft):* aceea a indivizilor abstracți și separați, fără legături reale, plasați pe piața mondială, în care singura valoare este cea de schimb, legată de profit. Comunitatea este, în schimb, forma de viață veche, primitivă, în care raporturile dintre indivizi sunt trăite și simțite. însă aceste raporturi se intelectualizează sub influența culturii, raporturile sociale se mecanizează, iar comunitatea evoluează spre societate. *Statutul* reprezintă dreptul natural al comunității (obiceiul, moravurile, religia), în timp ce *contractul* reprezintă dreptul societății: individul devine o persoană (tipul perfect este *comerciantul).*

ED.: *Communauté et Société. Cate'gories fondamentales de la sociologie pure* (trad. J. Leif), P.U.F., 1944.

REF.: R. Nisbet, *La Tradition sociologique,* P.U.F., 1984.

CONCEPTE FUNDAMENTALE/ *Grundbegriffen,* 1981.

Martin HEIDEGER, 1889-1976.

Cursuri transcrise.

Cursurile despre conceptele fundamentale, ținute de Martin Heidegger la Universitatea din Freiburg în 1941, au fost editate postum, în 1981. Prin *concept* trebuie înțeleasă o reprezentare sub care este subsumată o generalitate; altfel zis, potrivit lui Heidegger, „o reprezentare ce delimitează un domeniu de obiecte în întregul său, ori confonn unor perspective anume, însă directoare". Adjectivul *fundamental* trimite la o cercetare a fondului lucrurilor, care se lasă mai degrabă presimțit decât sesizat. Autorul pune problema sensului ființei potrivit unei perspective fenomenologice (studierea a ceea ce apare).

Prima parte va afirma distincția între ființă și ființare, deosebire aflată la originea interogației filosofice heideggeriene. Cea de-a doua parte anunță o întoarcere la gândirea greacă, ce dovedește o înțelegere originară a ființei în manifestarea ei.

Heidegger explică necesitatea unei predispuneri, a unei ascultări a ființei ființării. El este unul dintre marii gânditori ai curentului existențialist ateu.

ED.: *Concepts fondamentaux* (trad. P. David), Gallimard, 1985.

REF.: J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger (De vorbă cu Heidegger*),* Fol. de Minuit, 1973-1985.

CONCEPTUL DE ANGOASĂ / *Om Begrebet Angest,* 1844.

Serren Aabye KIERKEGAARD, 1813-1855.

Kierkegaard a prezentat această operă drept „o simplă meditație psihologică spre a servi ca introducere la problema dogmatică a păcatului". într-adevăr, esența angoasei este examinată pornindu-se de la păcatul originar: o dată cu greșeala lui Adam, angoasa pătrunde în realitatea umană. Spre deosebire de înger și de animal, meniți imediatității, omul ajunge la reprezentarea lucrurilor posibile ce se înfruntă în angoasă ca un „vertij al lucrurilor posibile". Această experiență, dramatică însă nu mai puțin salutară, se înrădăcinează în faptul că omul este o sinteză de timp și eternitate — eternitate care se poate manifesta în angoasă. Aici însă va trebui să se facă distincție între angoasa în fața răului și angoasa în fața binelui, sau demoniacă, trăită de păcătos atunci când simte că ar putea să se elibereze de păcat. în primul caz, omul alege binele și, ca urmare, angoasa în fața răului; în al doilea, el încearcă să fugă de bine: combătând atunci gândul lui Dumnezeu, el ajunge la aneantizarea sa existențială.

Prin urmare, aici — ca și în *Tratatul despre disperare** — existența este considerată ca fiind compusă din finit și infinit, mai precis ca o sinteză a sufletului și corpului înscrisă în spirit. în angoasă, care izvorăște dintr-o anticipare a poziției viitoare a spiritului, apare prima separare de imediatitate, fără a se putea vorbi cu adevărat de libertate — individul resimțind numai „posibilitatea de a putea". în cele din urmă — și în aceasta constă misterul profund al angoasei — a fi angoasat înseamnă a fi angoasat de nimic, doar de putința făptuirii: fără a fi vinovat, individul dezvoltă, așadar, deja o înțelegere a păcatului, înainte ca angoasa în fața păcatului să producă păcatul. Există astfel un raport subiectiv cu păcatul, pe care orice dogmatică îl ignoră.

Kierkegaard a fost primul filosof care a degajat cu adevărat esența angoasei — lucru la care l-au predispus educația specială primită de la tatăl său și situația spirituală a primei jumătăți a secolului al XIX-lea, a unei crize a lumii occidentale. Angoasa, asimilată multă vreme fricii, este descoperită acum drept o categorie existențială fundamentală. Se vede, așadar, cât datorează acestui text analiza heideggeriană a angoasei ca tonalitate afectivă *{Stimmung)* ce ne plasează în fața neantului *(Ființă și timp*).*

ED.: *Le Concept d'angoisse* (trad. K. Ferlov și J.-J. Găteau), Gallimard, 1935, reluată în col. „Idées", 1969 / *Conceptul de anxietate* (trad. A. Arsinevici), Editura Amarcord, 1998.

REF.: O. Cauly, *Kierkegaard,* P. Ui\, 1991.

CONCEPTUL DE MĂRIME NEGATIVĂ sau ESEU PENTRU INTRODUCEREA ÎN FILOSOFIE A CONCEPTULUI DE MĂRIME NEGATIVĂ / *Versuch den Begriff der negativen* Grössen *in die Weltweisheit einzuführen,* 1763.

Immanuel KANT, 1724-1804.

Această lucrare a lui Kant este consacrată examinării problemei trecerii de la un raționament logic la poziția unei existențe; cu alte cuvinte, este oare legitimă trecerea de la logic la real? Kant pune în evidență diferența fundamentală dintre cele două, anume că, în realitate, opoziția dintre două principii

opuse duce la un echilibru, în timp ce o contradicție logică nu are valoare. Acest rezultat va fi folosit de Kant pentru a critica dovezile metafizice ale existenței lui Dumnezeu. Pe de altă parte, această reflecție, ce pune în discuție valoarea principiului cauzalității, constituie începutul cercetărilor asupra categoriei de cauzalitate pe care Kant le va efectua în *Critica rațiunii pure**. în această lucrare, deci, Kant pune bazele definitive ale opoziției radicale dintre logic și real.

ED.: *Essai pour introduire en philosophie le conceptele grandeur negative* (trad. R. Kempf), Vrin, 1972.

REF.: A. Philonenko, *LQLeuvre de Kant,* Vrin, 1983.

CONCEPTUL DE NATURĂ / *The* Concept *of Nature,* 1920.

Alfred North WHITEHEAD, 1861-1947.

în vreme ce lucrarea *Cercetare asupra principiilor cunoașterii naturale** este de ordin epistemologic, *Conceptul de natură* se situează în planul reflecției ontologice. Obiectivul ei este „să pună bazele unei filosofii naturale ca presupoziție necesară a fizicii speculative". Whitehead începe prin a respinge ceea ce el numește „bifurcația naturii", adică separația care se impune, de la Descartes încoace, între substanța gânditoare și substanța întinsă, între calitățile prime și calitățile secunde. El prezintă apoi o expunere succintă a metodei sale de „abstractizare extensivă", care se află în centrul *Cercetării.* Aceasta este studiul relației K, relație ce leagă întregul unui eveniment de părțile sale temporale și spațiale. Transpunând metoda tăieturilor a lui Richard Dedekind, metoda abstractizării extensive definește abstracțiile geometrice drept noțiuni-limită obținute pornind de la datele spațiului concret. Autorul expune apoi o teorie a relativității pe care o opune celei a lui Einstein și pe care o va dezvolta, în 1922, în *Principiul relativității.* în relativitatea einsteiniană, proprietățile fizice sunt derivate din geometrie, utilizată în funcție de curbura pe care materia o introduce în spațiu. în felul acesta, unificarea spațiului și a timpului într-un „spațiu-timp" de „puncte-în-mișcare" *[„points-flashs"]* duce la spațializarea timpului și la dislocarea simultaneității.

Originalitatea relativității, potrivit lui Whitehead, constă în a face din eveniment entitatea de bază, în opoziție cu obiectul, care este recognoscibil și posedă o anumită permanență. Numai evenimentul are, prin el însuși, un loc în spațiu și în timp. El nu se schimbă, ci „se petrece"; el nu există decât în raport cu antecedentul său, concomitentul său, consecventul său. Obiectul, în schimb, deși e imanent reprezentării, este în afara timpului și a spațiului. Și atunci, „tensorul" einsteinian se aplică imediat evenimentului, iar totalitatea spațiu-timp este o totalitate netotalizabilă, o țesătură niciodată încheiată, obținută prin aplicarea la entități vectoriale a unor operații care țin de calculul infinitezimal.

ED.: *The Concept of nature,* Cambridge, 1920.

REF.: E. Laszlo, *La métaphysique de Whitehead: recherche sur Ies prolongements anthwpologiques,* La Haye, Nijhoff, 1970.

CONCLUZIUNI SAU 900 DE TEZE / *Conclusiones [sive theses]* DCCCC, *philosophicae, cabalisticae et theologicae quas olim Romae disputandas exibuit,* 1486.

Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, 1463-1494.

Pico della Mirandola își propune să prezinte nouă sute de teze extrase din gânditorii greci, arabi, evrei și latini și compune cu această ocazie faimoasa lui *Oratio* despre demnitatea omului (1486). El pretinde că orice cabalist evreu crede inevitabil în Trinitate.

Tezele sale, dintre care unele au fost considerate totuși „catolice", au fost toate declarate eretice, iar discutarea lor a fost interzisă de papa Inocențiu al VUI-lea. Pico della Mirandola a încercat atunci să le apere într-o *Apologie* (1487). A trebuit totuși să se refugieze un timp în Franța, înainte de a fi din nou autorizat să stea la Florența. în 1493 a fost absolvit în sfârșit de acuzația de erezie, de către papa Alexandru al Vl-lea.

în 1600, un călugăr, pe nume Archangelus Pozzo de Burgonovo, a publicat la Basel *Conclusiones cabalisticae,* în care a reluat, pentru a le justifica una câte una, șaptezeci și una dintre tezele lui Pico della Mirandola.

ED.: *Conclusiones* (ed. B. Kieszkowski), Travaux d'humanisme et de Renaissance, voi. 131, Genève, 1973 / *Raționamente sau 900 de teze propuse spre a fi dezbătute...* (trad. D. Negrescu), Editura Științifică, 1991.

REF.: H. de Lubac, *Pic de la Mirandole,* Aubier-Montaigne, 1974.

CONDIȚIA OMULUI MODERN / *The Human* Condition, **1958.**

Hanah MENDT, J906-1975.

Pe de o parte, omul devine prizonier al cunoștințelor sale practice, iar limbajul — prin care el este o ființă socială — nu mai reușește să exprime extrema perfecționare a științei. Pe de altă parte, automatizarea face superfluă munca, în timp ce societatea, dimpotrivă, o proslăvește. A înțelege situația omului modern înseamnă a regăsi sensul activității lui, a ceea ce este *„vita activa".* Aceasta ar putea îmbrăca trei forme: munca, opera, acțiunea. Prin muncă, omul își satisface necesitățile vitale, dar acest efort se pierde prin distrugerea lucrurilor consumate. în schimb, opera subzistă ca obiect fabricat de om și pe care el îl folosește, obiect ce durează și fixează activitatea umană. în fine, acțiunea este operația prin care omul se angajează politic și caută imortalizarea (prin permanența acțiunii lui politice).

Gennancă de origine evreiască (expatriată și apoi naturalizată în Statele Unite), Hannah Arendt a încercat prin această analiză a activității umane să răspundă întrebărilor din prima sa lucrare importantă, *Originile totalitarismului*,* în care descrie tendința de destrămare a societăților contemporane.

ED.: *Condition de l'homme moderne* (trad. G. Fradier), col. „Agora", Calmann-Lévy, 1983.

REF.: A.-M. Roviello, *Sens commun et mode'rnite' chei Hannah Arendt,* Ousia, 1988.

CONDIȚIA POSTMODERNĂ. Raport asupra cunoașterii / *La* condition *postmodeme. Rapport sur k savoir,* 1979.

Jean-François LYOTARD, n. 1924.

Societățile contemporane cele mai dezvoltate, numite și postmodeme, au cunoscut importante schimbări începând de la sfârșitul sec. al XIX-lea. Lyotard analizează aceste mutații spre a înțelege în ce măsură cunoașterea, cea științifică sau cea narativă, ar putea fi legitimată. Or, știința are nevoie de o justificare din afara ei (altfel, ea este ideologie). Dar ce discurs ar putea oare să justifice un enunț științific? Nici unul, întrucât discursul științific „este un joc de limbaj cu reguli proprii". în plus, știința nu se legitimează atunci când nu-și respectă cu consecvență principiile: într-adevăr, unele dintre axiomele ei sunt nedemonstrabile, în cele din urmă, societatea este cea care legitimează cunoașterea științifică; capitalistă fiind, ea vrea o știință perfonnantă, în vederea profitului. O invenție este legitimată astfel prin eficiența ei socială, prin „performativitatea" ei.

Foarte dens, acest raport comandat de guvernul din Quebec interoghează societatea și filosofia asupra felului în care ele acordă drept de cetate cunoașterii. Analizând aporiile filosofiei hegeliene și ale celei marxiste, Lyotard se inspiră din teoriile contemporane ale lui Merleau-Ponty, Barthes, Serres, Wittgenstein, Habermas...

ED.: *La Condition postmodeme,* col. „Critique", Éd. de Minuit, 1979 / *Condiția postmodernă* (trad. C. Mihali), col. „Sophia", Editura Babei, 1993.

REF.: C. Clément, G. Lascault, M. Dufrenne, L. Morin, «Jean-Franșois Lyotard", în rev. *l'Arc,* nr. 64,1976.

CONFERINȚE DESPRE **DOVEZILE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU,**

Georg *Wilhdm* Friedrich HEGEL.

Vezi DOVEZI ALE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU.

CONFESIUNI / *Confessiones,* c. **400.**

AUGUSTIN
(Aurelius Augustinus, Fericitul), *554-430.*

Lucrare filosofică și autobiografică.

Subiectul acestei lucrări este arătat de însuși Augustin: „Cele treisprezece cărți ale *Confesiunilor* mele îl laudă pe dreptul și bunul Dumnezeu pentru nefericirile și bucuriile mele, și înalță spre El inteligența și inima omului". Lucrarea e constituită din două părți distincte; prima cuprinde cărțile I—**IX,** relatând despre viața autorului până la convertirea acestuia la creștinism, cea de a doua, formată din cărțile X—XIII, este mai speculativă.

Când autorul își evocă tinerețea, concepția lui maniheistă este evidentă: el opune necontenit binele răului; inocența copilăriei este marcată de păcat; un copil nu este niciodată decât un om mic, condus inevitabil și instinctiv către satisfacerea simțurilor, deci spre păcat; el îl citează pe Iov: „Căci nimeni dintre noi nu este cu adevărat departe de păcat, nici măcar copilul venit de o zi pe lume". Augustin mărturisește că, în copilărie, era leneș; nu-i plăceau constrângerile pe care studiul le impunea; prefera plăcerea, utilului: manifestând aversiune pentru calcul și limba greacă, îi plăceau în schimb limba

latină şi ficţiunile poetice, cum ar fi *Eneida*. Era invidios pe cunoştinţele celorlalţi copii. Jocul era esenţial pentru el, ca şi trufia în urma victoriilor dobândite; de asemenea, nu şovăia să înşele; Augustin se descrie ca pe un mincinos şi ca pe un hoţ. Autorul demonstrează că sufletul său de copil era deja corupt încă de la naştere (1.1).

Adolescenţa lui continuă în păcat: „Obsesia mea era de a părea cu atât mai ticălos cu cât eram mai nevinovat, să apar cu atât mai stricat, cu cât eram mai cast". Acest fel de a gândi îl duce zilnic spre noi greşeli: chemarea trupului îl zăpăceşte; se învinovăţeşte că ar fi furat nişte fructe. Dorinţa de a poseda sau teama de a nu pierde ceea ce posedă împing, şi una şi alta, îndeobşte la crimă; dar el nu a îndrăgit decât furtişagul; a făcut rău pentru a face rău, numai pentru a participa împreună cu colegii la acest joc tentant.

Urmează o analiză a păcatului. Autorul consideră greşeala ca pe o deviere de la bine, ca pe o perversitate. De fapt, a comite un păcat este un mod perfid de afirmare a libertăţii. Dar despre ce libertate este vorba? Libertatea individuală nu este neapărat bună, dacă ea presupune sustragerea de la legea morală, pentru propria plăcere. în schimb, afirmarea libertăţii spiritului este ceva bun, dacă nu antrenează nimic dăunător pentru sine sau pentru ceilalţi (1. II).

La Carthagina, trufia îl împinge pe Augustin să joace jocul eleganţei şi al mondenităţii; el se dedă plăcerilor lumeşti şi desfrâului. Dovedeşte constant aceeaşi plăcere de a vedea păcatele altora reprezentate pe scenă şi se învinuieşte de această plăcere puţin milostivă. în acelaşi timp se entuziasmează pentru *Hortensius* al lui Cicero: descoperă filosofia, iubirea de înţelepciune. Dezamăgit de Biblie, este cucerit de doctrina maniheistă: se lasă orbit de această concepţie dualistă a binelui şi răului care-i dă O explicaţie a păcatului (1. III).

Astfel, autorul ne povesteşte micile întâmplări ale copilăriei, apoi ale adolescenţei, toate aflate sub dominaţia simţurilor. El îşi conturează portretul: o fiinţă tumultuoasă şi senzuală, deseori sclavă a instinctelor; este pasionat şi ambiţios (râvneşte gloria poetică), dar corupt, aspirând la purificare; ni se arată nerăbdător şi neliniştit; prietenia are un rol important în viaţa sa: este disperat la moartea unui prieten. Această disperare îl conduce la o reflecţie filosofică despre natura răului metafizic, totdeauna o deviere a unui bine: este rău prin raportare la noi înşine, dar, în acelaşi timp, un bine prin raportare la finalităţile universului. Augustin mărturiseşte că durerea lui este egoistă; doar iubirea de Dumnezeu, cel nemuritor, poate aduce fericirea (1. IV).

Apoi el readuce în discuţie teoria maniheistă, renunţând la retorică. Trecând prin Milano, ascultă predicile sfântului Ambrozie, ce-l răscolesc (l.V); este în acelaşi timp răvăşit de plăcerile carnale, în voia cărora continuă să se lase; numai teama de moarte şi de judecata lui Dumnezeu îl mai poate mântui (1. VI).

Augustin cunoaşte încă neliniştea înainte de a descoperi neoplatonismul, primul pas spre creştinism. Adepţii acestei filosofii îi transmit ideea unui Dumnezeu abstract, fără formă sau corp, nelimitat. Lipseşte aici orice noţiune de iubire; şi totuşi această etapă este esenţială pentru autor (1. VII).

Eliberat de imagine, el se poate ridica în sfârşit către Dumnezeul creştinilor, infinit de bun şi de mare. Conversiunea lui a avut loc în iulie 386: pe când autorul, răvăşit, plânge sub un smochin, aude o voce cântând: „Ia-o şi citeşte! Ia-o şi citeşte!"; el deschide atunci *Evanghelia* şi citeşte un pasaj din *Epistola către Romani:* „Să umblăm cuviincios, ca ziua: nu în ospeţe şi în beţii, nu în desfrânări şi în fapte de ruşine, nu în ceartă şi în pizmă; ci îmbrăcaţi-vă în Domnul Iisus Hristos şi grija de trup să nu o faceţi după pofte. Pătrundeţi-vă de Domnul nostru Isus Hristos şi nu vă veţi mai lăsa duşi de plăcerile cărnii... Primiţi-1 pe cel slab în credinţă fără să-i judecaţi gândurile"; în bucuria iluminării, autorul anunţă vestea cea bună mamei sale, sfânta Monica (1. VIII).

Din acest moment el povesteşte doar despre starea de exaltare care îl va duce, opt luni mai târziu, la botez, ca şi despre discuţiile mistice avute cu mama lui, care moare la scurt timp după aceea (1. IX).

Cu cea de a X-a carte începe partea speculativă a lucrării, care se referă la problema cunoaşterii lui Dumnezeu. Simţurile fiindu-ne limitate, raţiunea nu-1 poate concepe pe Dumnezeu. Dumnezeu este etern, în afara timpului, în vreme ce omul are un trecut, un prezent, un viitor şi un sfârşit; acest timp nu are realitate în sine, este o invenţie a omului; el este constituit din trei neanturi: trecutul care nu mai este, viitorul care încă nu este, şi prezentul trecător, amestec de trecut şi viitor. Numai Dumnezeu, care este etern, poate fi considerat ca un prezent perpetuu (1.XI).

Datorită Scripturii putem cunoaşte aceste adevăruri; sunt mai multe niveluri de lectură posibilă a simbolismului Bibliei: orice om, simplu sau învăţat, îşi poate găsi aici hrana; primul vede doar imaginile, cel de al doilea le poate înţelege şi analiza. Dumne-

zeu este cel care ne dă înţelegerea Sfintelor Scripturi. Tema creaţiei nu ridică în realitate probleme: Dumnezeu a creat materia, fără formă, pornind de la nimic. Din această materie a scos universul, cerul şi pământul, care scapă de vicisitudinile timpului. în acelaşi timp însă unele probleme rămân de neînţeles: cum să-l cunoşti pe Dumnezeu (1. XII)? De fapt, după Augustin, cunoaşterea lui Dumnezeu este înnăscută; ea se bazează pe trei certitudini de nedespărţit: omul este, ştie că este şi vrea să fie; regăsim aceste trei simboluri în Trinitate: Tatăl (Fiinţa absolută), Fiul (Scienţa absolută) şi Sfântul Duh (Voinţa absolută a lui Dumnezeu) (1. XIII).

Lucrare fundamentală a lui Augustin, *Confesiunile,* împreună cu *Cetatea lui Dumnezeu*,* constituie o mărturie dramatică din perioada de persecuţie a creştinilor; această lucrare este însă, îndeosebi, istoria celei mai pasionante aventuri spirituale: aceea a convertirii şi a căutării lui Dumnezeu. Unind pentru prima dată înţelepciunea păgână cu gândirea creştină, Părintele Bisericii deschide calea altor convertiri celebre, cum ar fi cele ale lui Pascal sau Mâine de Biran. Opera lui, inspirată de o gândire puternică şi de o inimă mare, este aceea a unei tinereţi veşnice, impetuoase şi viguroase. Ea este emoţionantă prin sinceritate: autorul ne dezvăluie faptul că era nehotărât între dorinţele senzuale şi aspiraţia sufletului său de a-l înţelege pe Dumnezeu; simţurile au fost de fapt ultimul obstacol în calea convertirii; drama interioară, slăbiciunile sale ni-l aduc aproape pe acest sfânt, care este, în primul rând, pur şi simplu un om.

Augustin se află la originea gândirii creştine moderne, opera lui rămânând originală şi unică din punctul de vedere al prezentării: autorul îmbină strâns experienţa sa umană şi religioasă cu un studiu speculativ al existenţei lui Dumnezeu.

ED.: *Les Confessions* (trad. J. Trabucco), col. G.F., Flammarion, 1964.

REF.: JJ. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin: introduction â la lecture des* Confessions, Éd. universitaire de Fribourg / Le Cerf, 1988; E. Gilson, *Introduction â ie'tude de saint Augustin,* Vrin, 1982.

CONFLICTUL FACULTĂŢILOR / Der Streit *der Fakultäten,* 1798.

Immanuel KANT, 1724-1804.

Lucrarea reuneşte trei scrieri în care Kant examinează conflictul ce opune Facultăţile aşa-numite „superioare" (Facultatea de Teologie, cea de Drept şi cea de Medicină) Facultăţii de Filosofie. Acest triplu conflict — filosoful se află în dispută cu teologul, juristul şi medicul — este necesar întrucât el e cel al tradiţiei pozitive, religioase sau juridice, cu autonomia intelectuală. Apărându-se împotriva atacului regelui Prusiei, care îi reproşa desconsiderarea creştinismului în lucrarea *Religia in limitele simplei raţiuni** (1793), Kant reia aici unele argumente din această lucrare şi în special ideea unei Biserici universale şi invizibile; dar face în acelaşi timp câteva remarci privind Revoluţia franceză şi formulează unele sfaturi referitoare la sănătate.

ED.: *Le conflit des Faculte's* (trad. J. Gibelin), Vrin, 1955.

REF.: A. Philonenko, *L'CEuvre de Kant,* 2 voi., Vrin,1988-1989.

CONJECTURI ŞI RESPINGERI, Creşterea cunoaşterii ştiinţifice / Conjectures *and Refulations,* 1963.

Karl Raimund POPPER, 1902-1994.

Ştiinţa progresează prin încercări şi erori, prin *conjecturi* şi *respingeri:* aceasta este teza centrală a cărţii, care reuneşte, în continuarea *Logicii cercetării*,* eseuri şi comunicări referitoare la istoria filosofiei, istoria fizicii, dar şi la politică şi istorie.

Conform criteriului *falsificabilităţii,* adoptat de Popper pentru a face deosebirea între ştiinţă şi pseudoştiinţă, o teorie nu este ştiinţifică decât dacă îşi asumă riscul de a fi infirmată de un test experimental, în consecinţă, nici o teorie, nici măcar cea mai solid stabilită de comunitatea ştiinţifică, nu este la adăpost de o ulterioară respingere. De aceea trebuie ca toate legile sau teoriile ştiinţifice să fie considerate provizorii, ipotetice sau *conjecturale,* noile teorii neimpunându-se decât ca *aproximaţii* mai bune decât cele precedente.

împotriva atitudinii dogmatice, care se încăpăţânează să verifice legile pentru a le *confirma,* Popper propovăduieşte un raţionalism critic ce caută, dimpotrivă, să le *infirme,* supunându-le neîncetat testării. Astfel *eroarea,* departe de a constitui o lipsă, o greşeală de cunoaştere — aşa cum credeau Bacon sau Descartes — constituie o etapă esenţială în dezvoltarea cunoaşterii. Nu există un demers mai raţional, scrie Popper, decât „să propunem cu îndrăzneală teorii, să ne consacram eforturile pentru a arăta că sunt eronate şi să le adoptăm ca provizorii, atunci când încercările noastre de a le critica au eşuat".

ED.: *Conjectures et refutations* (trad. M.-I. și M.B. de Launay), Payot, 1985.

REF.: A. Vedan, *Karl Popper ou la connaisance sans certitude,* Presses polytechniques romandes, 1991.

CONSIDERAȚII ASUPRA **OPTIMISMULUI** sau ESEU PRIVIND CÂTEVA **CONSIDERAȚII** ASUPRA OPTIMISMULUI

/ Versuch einiger Betrachtungen tiber den Optimismus, 1759.

Immanuel KANT, 1724-1804.

Publicată în același an ca și *Candide** a lui Voltaire și în urma cutremurului de la Lisabona (1755), *Considerații asupra optimismului* răspunde unei mai vechi preocupări a lui Kant. Căci acesta strânsese deja note în vederea elaborării răspunsului la o temă scoasă la concurs de Academia din Berlin, în aceste note Kant prefera optimismul lui Pope celui arătat de autorul lucrării *Eseuri de teodicee*,* în vreme ce textul din 1759 se situează în perspectivă leibniziană, el fiind adică o invitație de a ne plasa în perspectiva întregului mai degrabă decât de a hotărî pornind de la situația noastră limitată. Kant se apropie de Leibniz în ceea ce privește concluziile, dar nu prin aceleași mijloace. Demersul deosebit de abstract referitor la conceptul de *realitate* îl va conduce pe Kant la adoptarea optimismului. Această lucrare nu a avut nici un ecou, fiind cu totul eclipsată de *Candide* a lui Voltaire; ea nu este considerată azi ca o lucrare importantă a filosofului din Kònigsberg.

ED.: *Conside'rations sur l'optimisme,* (trad. P. Festugière), Vrin, 1974.

REF.: P. Henriot, *Conside'rations sur l'optimisme,* în *Revue de l'enseignement philosophique,* nr. special. „Les Lumières", sept./oct. 1987.

CONSIDERAȚII DESPRE FRANȚA / *Considération sur la France,* 1797.

Joseph de MAISTRE, *1753-1821.*

Joseph de Maistre întreprinde aici o analiză și o explicație globală ale fenomenului revoluționar, precum și o respingere a lucrării lui Benjamin Constant *Despre forța guvernării actuale și despre necesitatea de a i se alătura,* în care acesta face elogiul Directoratului. El este influențat de lucrarea lui Edmund Burke, *Reflecții asupra revoluției franceze* (1790), în care filosoful britanic denunță cele două păcate revoluționare, și anume, abstracția și individualismul.

Pentru teoreticianul contrarevoluționar, Dumnezeu este Ia originea a tot ce există; nimic nu este întâmplător, ilogic sau absurd, totul este ordonat conform planurilor Providenței. Omul se crede liber, când de fapt el nu este decât o „unealtă a lui Dumnezeu". Astfel, nimic nu a putut preveni și nimic nu va opri Revoluția; aceasta este o necesitate ce rezultă dintr-o hotărâre a Providenței care, tulburând o ordine ce era favorabilă oamenilor, îi pedepsește. Revoluția, operă a lui Dumnezeu și nu a oamenilor, pedepsește Franța, care, în fruntea creștinătății, și-a ratat misiunea înlesnind răspândirea nelegiuirilor filosofilor. Continuator al lui Bossuet, Maistre este un *providențialist,* Revoluția fiind descrisă ca o pedeapsă divină ce va regenera Franța, făcând-o mult mai puternică după aceste suferințe. Căci republica nu poate dura, deoarece ea legiferează pentru oameni abstracți; voința rațională nu poate însă întemeia un stat. împotriva lui Constant și a temerilor acestuia privind o reîntoarcere violentă a regaliștilor, Maistre — „regalist savoyard" — devine pamfletar, susținând că o contrarevoluție nu este o revoluție și nici o nouă teroare. Datorită Providenței, monarhia Bourbonilor va fi restabilită simplu, inspirată de iertare, și va permite întoarcerea la ordine și armonie.

Joseph de Maistre oferă aici o mărturie esențială despre Revoluție, chiar dacă providențialismul său compromite analiza. Gânditor al contrarevoluției, făcând referire la tradiție și la istorie, adversar declarat al liberalismului, raționalismului și progresului,el va fi printre primii apărători ai Vechiului Regim, chiar în timp ce Revoluția triumfa. Auguste Comte a recunoscut că a fost influențat de Maistre și de pasiunea lui pentru istorie, în ciuda regalismului și a tradiționalismului acestuia.

ED.: *Conside'rations sur la France,* col. „Les Clasiques de la politique", Garnier, 1980.

REF.: R. Triomphe, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique,* Dorz, Genève, 1968.

CONSIDERAȚII INACTUALE (sau **INOPORTUNE)** / *Unzeitgemässe Betrachtungen,* 1873-1876.

Friedrich Wilhelm METZSCHE, *1844-1900.*

Cele patru *Considerații inactuale* se referă, în ordine, la teologul David Strauss (1873), la utilitatea

și neajunsurile istoriei (1874), la Schopenhauer educator (1874) și la Richard Wagner la Bayreuth (1876).

în prima considerație, Nietzsche subliniază faptul că o victorie militară nu are nici o legătură cu victoria unei culturi. Ce este cultura? „O unitate de stil estetic ce se manifestă în toate activitățile unei națiii".

Cea de a doua considerație denunță „barbaria" sau „boala" științifică.

Cea de a treia îl celebrează pe Schopenhauer ca pe un educator prin excelență. Cu toate că îi rămâne credincios toată viața, Nietzsche nu-l va cruța de nici o critică, mai ales în legătură cu concepția acestuia despre milă, concepție ce-i separă pe cei doi.

Cea de a patra considerație consacră gloria lui Wagner: departe de a fi un pericol, așa cum va deveni în ochii lui Nietzsche, Wagner este prezentat aici ca un „antimodem", care știe să repereze pericolele „modernului". Nietzsche conturează portretul unui creator care luptă pentru transfonnarea lumii. Critica societății burgheze este deja explicită. în *Ecce Homo**- Nietzsche va afirma că două dintre *Considerațiile inactuale,* cele consacrate lui Schopenhauer și lui Wagner, vorbeau de fapt doar despre el însuși.

ED.: *Conside'rations inactuelles* (trad. P. Ruch), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1992.

REF.: J. Chaix-Ruy, *La pense'e de Nietzsche,* col. „Pour connaître", Bordas, 1964, cap. II, *Wagner et Nietzsche.*

CONSIDERAȚII PRIVIND CAUZELE MĂRIRII ȘI DECĂDERII ROMANILOR / *Considération* surJes *causes de la grandew desromains etdeleur de'cadence,* 1734.

MONTESQUIEU
(Charles-Louis de Secondat, baron *de* La *Brède și de* ~), 1689-1755'.

Această istorie a Romei, scrisă în biblioteca din castelul La Brède începând din anul 1732, nu este decât pretextul autorului de a se întreba asupra cauzelor generale — morale și fizice — care conduc destinele fiecărei monarhii, ridicând-o, susținând-o și ruinând-o. Alegerea Romei nu este întâmplătoare: istoria ei face parte și din istoria Franței. în plus, Roma este un model cu ajutorul căruia se poate vedea domnia lui Ludovic al XV-lea.

Pentru Montesquieu, istoria este rațională; trecutul retrăiește în prezent, experiența istoriei putând lămuri prezentul. Există constante istorice datorate nu numai intervenției divine, cum credea Bossuet, ci și unor cauze generale pur pământești. O cauză generală rezultă din mai multe forțe; lor le sunt adăugate cauze particulare ce întârzie sau grăbesc apariția efectului cauzei generale. Se poate spune astfel că decăderea Romei nu este un rezultat al întâmplării: ea își are originea în însăși civilizația romană. Măreția Romei a durat atâta timp cât aceasta a rămas credincioasă valorilor ei — dragostea pentru muncă, pentru patrr, pentru libertate și pentru înțelepciune. Excesele măririi Romei, îndepărtarea armatei, proasta repartiție a bogățiilor, extinderea drepturilor de cetățenie în teritoriile cucerite i-au determinat căderea.

Montesquieu respinge scepticismul. Drept urmare, i s-ar putea reproșa un determinism absolut; strucutura operei poate părea neclară; dar autorul vrea să-l facă pe cititor să gândească. El dă lucrării titlul de *Considerații,* căci scrierea sa este explicativă; Montesquieu nu se mulțumește să expună în ordine cronologică faptele, el refuză superficialitatea istoriei narative, ia atitudine împotriva ei, și aceasta fie și numai prin alegerea surselor, din care reține acele părți ce-i susțin spusele (Polybios, Ammianus Marcellinus, Dionysos din Halicarnas). Stilul concis, alert și precis denotă convingerea sa profundă în ceea ce expune.

ED.: *Conside'rations sur Ies causes de la grandeur des Romains et de leur dećadence,* col. GF, Flammarion, 1968.

REF.: J. Starobinski, *Montesquieu,* col. „Écrivains de toujours", Le Seuil, 1979.

CONSIDERAȚII PRIVIND REVOLUȚIA FRANCEZĂ / Beitrâge *zur* Bericbtigung *der Urteile des* Publilcutns *iiber die. französische* Revolution, 1793-1794.

Jobann Gottlieb FICHTE, 1762-1814.

Publicată într-o perioadă în care contrarevoluția se face resimțită în Germania, această lucrare, rămasă neterminată, îi aduce autorului ei renumele de „democrat" și de „iacobin". în 1793, excesele Revoluției franceze duc la critici reacționare ca acelea ale lui Burke sau Rehberg, care văd în aceste excese dovada că *praxisul* politic nu trebuie să derive din teorie, adică din principiile apărute în *Contractul sociaf:* este o readucere a politicii de la ideal la real. Fichte avea să rectifice aprecierile despre Revoluție punând două întrebări. Prin prima — *quid facti?* — refuză posibilitatea recurgerii la fapte, condamnând-o; prin cea de a doua — *quidjuris?* — el afirmă legitimitatea actului revoluționar.

Lucrarea consacră deci despărţirea de autorul lucrării *Teorie şi practică* (1793): în timp ce Kant acordă prioritate ordinii, Fichte o acordă libertăţii şi face din individ acea realitate primă care este suficientă pentru a funda morala, dreptul, societatea.

ED.: *Considerations sur la Revolution française* (trad. J. Barni), Payot, 1974.

REF.: A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pense'e morale et politique de Kant et de Fichte en 1793,* Vrin, 1968.

CONSTITUŢIA ATENEI / *TloXntia TCOV 'Adrjvaiav*

AR1STOTEL, 384-322 a. Hr.

Este singurul studiu despre instituţiile politice din 158 de state greceşti şi barbare ce ne-a parvenit; el a fost descoperit în 1880 în stare fragmentară.

Material de bază pentru *Politica** sa, lucrarea lui Aristotel conţine mai întâi o parte istorică. Autorul relatează etapele fundamentale ale evoluţiei politice a regimului atenian: el coboară până la vremurile mitice ale monarhiei, apoi abordează stângăciile republicii. La început nu exista nici un cod scris, republica afirmând mai mult aristocraţia şi feudalitatea. Primul cod scris este de pe vremea lui Dacron, dar autorul constituţiei ateniene moderne este Solon. Datorită lui s-a realizat un mare progres: s-a abolit sclavia pentru datorii, decizie importantă într-o societate în care cetăţenii erau împărţiţi, în funcţie de venituri, în patru clase politice. Aristotel evocă apoi tulburările şi conflictele Atenei până la reinstaurarea ordinii de către Thrasybul.

în cea de a doua parte, autorul descrie sistemul democratic de guvernare aşa cum era el practicat în timpul lui Alexandru cel Mare: toţi cetăţenii de peste optsprezece ani care se achitau de îndatorirea efebiei, un fel de serviciu militar, primeau drepturi civile şi politice pe care le puteau exercita toată viaţa; ei deţineau de asemenea controlul asupra afacerilor publice şi puteau interveni în domeniul juridic, executiv şi legislativ.

Aristotel a scris, cu această *Constituţie,* o operă de popularizare. Efortul lui de obiectivitate nu ascunde voinţa sa filosofică; el îşi arată în orice situaţie preferinţa pentru calea cea dreaptă, de unde şi simpatia pentru constituţia lui Solon, care aspiră la dreptate socială şi la realizarea binelui în stat.

ED.: *Constitution d'Athènes* (trad. G. Mathieu şi B. Haussoulier), Les Belles Lettres, 1962.

REF.: R. Weil, *La „Politique" d'Aristote,* în *Entretiens sur l'Antiquité classique,* t. XI, Fondation Hardt, Vandoeuvres — Genève, 1965.

CONSTRUCŢIA LOGICĂ A LUMII / Der *logische Aufbau der Welt,* 1928.

RudolfCAKNAP, 1891-1970.

Această mare carte a filosofiei secolului al XX-lea este puţin cunoscută, dacă nu chiar necunoscută celor mai mulţi interesaţi de filosofie, poate din cauza tehnicităţii sale. Proiectul ei este, cu toate acestea, grandios: e vorba de a deriva ansamblul concepţiei ştiinţifice asupra lumii din câteva concepte de bază, de a aplica metoda pusă la punct de către Russell şi Whitehead pentru matematică, la analiza realităţii, de a utiliza teoria relaţiilor — parte capitală a logicii moderne — pentru a explica ceea ce este dat. Această derivare se realizează în forma unei *constituiri,* care este opusul unei reduceri. A reduce un concept la altul înseamnă a traduce enunţurile ce-l privesc în enunţuri ce privesc conceptul considerat primitiv sau „fundamental". Un asemenea proiect implică totuşi o teorie unitară a ştiinţei şi poate că acest fapt incomodează astăzi cel mai mult cititorul.

Carnap distinge trei mari categorii de obiecte: obiectele fizice, obiectele psihologice şi obiectele culturale. Una dintre problemele principale ce se pun în cadrul unei asemenea construcţii priveşte determinarea obiectelor de bază. Carnap alege pentru sistemul pe care-l propune o bază „autopsihologică", cu alte cuvinte, compusă din obiecte psihologice aparţinând aceluiaşi subiect. El este cu siguranţă conştient de riscul subiectivismului implicat de o asemenea alegere; însă consideră că acest risc este îndepărtat din momentul în care punem accentul pe caracterul „stuctural" al ştiinţei. Apoi se pune problema de a şti ce elemente alegem pentru această bază. Alegerea lui Carnap se opreşte asupra experienţelor elementare (ce constituie în sistemul său unităţi neanalizabile) şi asupra relaţiei Er de „asemănare memorială" (suficientă pentru a construi lumea). Pornind de aici, el reconstruieşte succesiv lumea fenomenală, lumea fizică, psihismul altora şi obiectele culturale.

„Constituirea" acestei *Aufbau* presupune o bază fenomenalistă. în filosofia sa ulterioară, Carnap va alege, din raţiuni de comoditate, o bază fizicalistă; însă, datorită „principiului toleranţei" [convenţionalităţii], această alegere diferită nu duce, în opinia sa,

la o revizuire dureroasă: este suficient să se adopte pur și simplu un „sistem de coordonate" mai suplu.

Aufbau rămâne o operă cheie a secolului nostru; trebuie să notăm de altfel că ea a servit drept punct de plecare și ca text de referință lui Nelson Goodman, a cărui *Structură a aparențelor* (1951) nu e decât comentariul critic al lucrării lui Camap.

ED.: *The Logical Structure of the World,* Routledge & Kegan Paul, London, 1967.

REF.: J. Vuillemin, *La logique et le monde sensible,* Flammarion, 1971.

CONȘTIINȚA AFECTIVĂ / *La consdence affective,* **1979.**

Ferdincmd ALQUIÉ, J906-1985.

Repunând în discuție problemele conflictului dintre sensibilitate și rațiune („Cum este posibil să simt diferit de ceea ce știu?"), Alquié își axează argumentarea din acest studiu pe caracterul afectiv al conștiinței umane, care, deosebindu-se de rațiune, este totuși o cunoaștere. Pentru a sesiza specificul acestei cunoașteri, el analizează afectivitatea prin intermediul manifestărilor ei empirice — angoasa, iubirea, visul sau nebunia — și își pune întrebări cu privire la simbolism, credințe și alte concepții care implică, la origine, afectele conștiinței. El îi evocă pe Proust, Rimbaud... și repune în discuție apriorismele filosofice ale raționaliștilor, cum ar fi Spinoza, Descartes sau Kant, care, după el, denaturează conștiința, reducând afectivul la intelectual. „Specificul condiției noastre, scrie el, este de a percepe lumea pornind de la un eu din care afectivitatea nu poate fi alungată".

Alquié concluzionează arătând că științele omului ignoră adevărata conștiință de sine, care, străină de lume, își este suficientă sieși și permite omului să se cunoască în mod spontan, „fără să se explice sau să se înțeleagă".

ED.: *La consdence affective,* Vrin, 1979.

REF.: J.-L. Marion, *La Passion de la raison: hommage ă Ferdinand Alquie',* col. „Epiméthée", P.U.F., 1983.

CONȘTIINȚA NEFERICITĂ / *La* consdence *malheureuse*, 1936.

Benjamin FONDANE [FUNDOIANU], 1898-1944.

Conștiința nefericită este o „declarație de război" adresată unei filosofii ce se menține în dezbaterea unor probleme eterate și care, fie că-și propune să cunoască lumea, fie s-o transforme, uită de „viață", de singular, conștiință și angoasă. Această filosofie are pretenția de a *rezolva* problemele, când rostul ei ar fi doar acela de a le *descoperi* și a le *pune.* Adept al principiului *primum vivere deinde philosophari* — după ce mai întâi urmase „calea regală" a filosofiei, încrezându-se în puterea rațiunii de a explica totul, de a găsi Adevărul — autorul declară că a descoperit „secretul înspăimântător" al filosofiei: cunoașterea este imposibilă, „este imposibil să vezi". în aceste condiții, omul trebuie să renunțe la cunoaștere pentru a căuta răspunsuri la interogațiile privitoare la propria existență, căci doar așa se ajunge la singurul lucru important: dobândirea libertății.

în viziunea autorului, nefericirea conștiinței este generată de chiar condiția omului de a fi *animal rațional,* de a fi scindat între genul său proxim și diferența sa specifică, de a fi sfâșiat între „rațiune" și „viață", între culturalul și biologicul său. Mulțumindu-se cu satisfacerea instinctelor, a „vieții", omul ar fi rămas desigur la stadiul de animalitate pură, dar n-ar fi cunoscut „principiul realității" sau „disconfortul în cultură" și, deci, nici „conștiința nefericită".

Autorul vădește nostalgia omului pardisiac, a omului ce n-a mușcat încă din fructul cunoașterii, în care nu s-a instalat încă „disconfortul" produs de cultură. După el, viața poate funcționa și fără rațiune. Cartea lui poate fi văzută ca o „critică a rațiunii" (nu în sens kantian) în folosul „vieții". în studiile ce o compun, Fundoianu abordează și critică ideile unor autori (Nietzsche, Husserl, Bergson, Freud, Kierkegaard, Heidegger, Șestov, Dostoievski, Gide, Montaigne), însă nu în spiritul și nici cu disciplina specifică filosofiei, ci cu un stil și un mod de abordare eseistice. Mai degrabă, autorii citați și ideile lor sunt un pretext de a-și exprima propriile idei și nemulțumirile față de filosofie.

ED.: *La consdence malheureuse,* Denoël et Steele, 1936 / *Conștiința nefericită* (trad. A. Vlădescu), Humanitas, 1993.

CONTINGENȚA LEGILOR NATURII / De *la* contingence *des lois de la nature,* 1874.

Émile BOUTROUX, 1845-1921.

în teza de doctorat susținută la Sorbona în 1874, Boutroux pune întrebarea clasică referitoare la statutul necesității. Nu este vorba doar de o chestiune de epistemologie: reflecția asupra cunoașterii științifice pune aici probleme de metafizică.

Autorul distinge necesitatea logică de cea cauzală, punctul de vedere calitativ de cel cantitativ. Legile naturii exprimă o necesitate de fapt, ce poate fi cunoscută prin inducție, necesitate pe care Boutroux o consideră drept imaginea materială a obligației morale. Aceasta poate fi cunoscută pe cale rațională, în vreme ce este de datoria intelectului a sesiza necesitatea în lucruri. Dar la baza naturii se află contingența. Diferitele ordine de fenomene sunt ireductibile unele la altele, ca și la Comte, existând astfel loc pentru libertatea umană.

S-a considerat că această concepție este o prefigurare a tezelor bergsoniene.

ED.: *De la contingence des lois de la nature,* Alean, 1929.

REF.: J. Wahl, *Tableau de la philosophie française,* Idées/Gallimard, 1962.

CONTRACTUL SOCIAL sau **Principii de drept politic** / Du *contrat social, ou Principes du droit politique,* 1762.

Jean'Jacques ROUSSEAU, 1712-1778.

Contractul social, după cum ne arată un fragment din *Confesiuni,* constituie o parte dintr-un proiect vast, abandonat de Rousseau: *Tratat despre instituțiile politice.* Este adevărat că lucrarea nu poate fi separată de întregul operei politice a lui Rousseau, îndeosebi de *Discurs despre originea și fundamentele inegalității dintre oameni",* a cărui continuare este. Ar trebui, de asemenea, să citim *Contractul social* în paralel cu *Emit.*

în preambulul cărții I, Rousseau arată în ce constă proiectul său: „Vreau să cercetez dacă ordinea civilă ar putea să aibă câteva reguli de administrare legitime și sigure, luând oamenii așa cum sunt și legile așa cum pot fi". Rousseau consideră că starea socială nu este cea naturală pentru om, dar că ea i-a devenit indispensabilă. Problema este deci de a găsi o formă de convenție care să păstreze libertatea caracteristică stării naturale (așa cum în *Emil* era vorba despre educarea micului om astfel încât acesta să păstreze întreaga bunătate naturală a omului). Proiectul nu este aici de natură *istorică:* nu este vorba de descrierea genezei statului („eu nu discut faptele" spune Rousseau). Nu trebuie confundate descrierile acestui contract cu supozițiile din cel de al doilea *Discurs* despre nașterea puterii politice. Demersul este *normativ:* este necesar să spunem ce *trebuie să fie* statul, pentru ca puterea pe care el o exercită să fie legitimă, adică în conformitate cu dreptul. Rousseau se detașează aici de toți ceilalți teoreticieni, care nu vizează decât *explicarea* instituțiilor politice, chiar și de cei mai mari, cum ar fi Montesquieu, pe care Rousseau îl apreciază și căruia îi datorează mult.

Lucrarea se împarte în patru cărți. Prima descrie pactul social: contractul propriu-zis. în această primă parte, ghidată de ideea dreptului natural, sunt formulate „Principiile dreptului politic". Următoarele două cărți descriu condițiile necesare ca aceste principii să dăinuie în instituții concrete, particulare. Cea de a două carte tratează problema suveranității și a drepturilor asociate ei. Cea de a treia este despre guvernare, fiind mai concretă și mai detaliată; sunt studiate aici viața, decăderea guvernării și modalitățile de a evita declinul acesteia, precum și mijloacele de a evita acest declin. Cea de a patra carte tratează despre instituțiile politice (alegeri, înalte magistraturi), obiceiuri, și despre o problemă esențială, după Rousseau, și anume, religia. Treptat înțelegem cum concretul particular câștigă în importanță, învingând principiile abstracte (exemplele din istorie, mai ales, sunt din ce în ce mai numeroase); dar principiile generale sunt menținute, ele organizând în continuare reflecția în funcție de condițiile concrete de viață ale statelor.

Contractul social începe cu critica și eliminarea soluțiilor greșite date problemei care privește baza autorității politice. Conținutul este deci polemic. Rousseau îi atacă mai întâi pe cei care vor să întemeieze legitimitatea puterii pe raporturi naturale (mitul tatălui — șef al familiei, sau al șefului-păstor) sau pe raporturi de forță: capitolul III din partea I, unul dintre cele mai cunoscute, în care Rousseau arată inutilitatea așa-zisului „drept al celui mai tare". Este respinsă și ideea unui contract „liber", în baza căruia cineva ar putea să consimtă să devină sclavul altcuiva. Libertatea este inalienabilă. Este însemnat locul unui adevărat contract, ca soluție a problemei puse: „Găsirea unei forme de asociere care să apere și să protejeze cu toată forța colectivă persoana și bunurile fiecărui asociat și prin care, reunindu-se toți, să nu se supună fiecare decât sieși, rămânând la fel de liberi ca și înainte". Prin acest contract, fiecare om se supune autorității unice a legii, devenind astfel cetățean. Nefiind supus decât legii, nu este aservit nimănui.

Servitutea constă în supunerea la **o** voință particulară, alta decât cea proprie. Libertatea înseamnă subordonare la voința generală („general" trebuie înțeles aici ca sinonim al lui „universal"). Această

ultimă noțiune, centrală pentru problematica lucrării, nu trebuie confundată cu suma voințelor particulare. Voința generală este cea pe care cetățeanul o stabilește atunci când ține partea interesului întregului (statul), dincolo de interesele particulare (ale propriei persoane sau, cel mai adesea, ale grupului social din care face parte).

Voința generală este, prin definiție, dreaptă. Dar constituirea ei ar putea fi împiedicată și majoritatea s-ar putea înșela. Rousseau propune un anumit număr de garanții destinate prevenirii coruperii voinței generale de către anumite grupuri cu interese speciale. După el, egalitatea socială trebuie să aibă un rol important în menținerea libertății politice.

Obiectul voinței generale este legea, care nu trebuie să se refere niciodată la particular, ci totdeauna la general. *Suveranității,* indivizibile și inalienabile, îi revine sarcina de a da legi. Supunându-se legii, cetățeanul este liber: „Supunerea față de legea pe care ți-ai impus-o înseamnă libertate". Libertatea este aici autonomie (Kant își va reaminti de acest lucru).

Numim *Republică* orice stat constituit legitim (chiar dacă, de exemplu, forma lui de *guvernare* este monarhia). în ceea ce privește puterile, separate în mod obișnuit de științele politice în legislativă, executivă și juridică, ele nu sunt decât emanații ale corpului social.

Dar, dacă legea nu poate avea drept obiect decât universalul, neputându-se legifera asupra particularului, cum trebuie acționat asupra realității, care este totdeauna concretă și particulară? Aici intervine rolul guvernării, emanație a suveranului (să nu uităm că atunci când Rousseau scrie „suveran" trebuie să citim întotdeauna *„popor* suveran"). Această guvernare se întrupează într-o putere concretă, numită *prinț;* acest prinț este într-un anume fel corpul statului, al cărui suflet este suveranitatea.

Clasificarea formelor de guvernare (democrație, aristocrație, monarhie) se face în funcție de o proporție: raportul dintre numărul guvernanților și cel al adunării poporului. De exemplu, democrația este forma de guvernare în care aceasta este totuna cu adunarea poporului (ceea ce pentru Rousseau constituie o periculoasă sursă de confuzii: democrația nu se potrivește decât statelor mici și, mai ales, unui „popor de zei"). Rousseau este total împotriva regimurilor ereditare (aristocratice sau monarhice), el preferând o aristocrație electivă.

Autorul se întreabă, în final, despre mijloacele de a-l face pe cetățean să se intereseze de binele statului, de a-l face să opteze pentru interesul general și nu pentru cel particular. Cum să obții cetățeni virtuoși (în sensul în care acest termen apare la Montesquieu)? Rousseau crede că este nevoie de o „religie civilă", care nu poate fi creștinismul. Acesta este prea particular și prea universal în același timp: creștinul urmărește mântuirea personală din iubire pentru specia umană în întregime.

Contractul social face parte dintre acele cărți a căror influență a fost atât de mare, încât este greu de apreciat exact. Din punct de vedere strict practic, este sigur că Revoluția din 1789 datorează esențialul principiilor sale de organizare politică lui Rousseau, a cărui persoană a fost venerată de revoluționari. Am putea spune chiar că Rousseau a inspirat direct prin această operă faza cea mai populară a Revoluției (1793). Dar influența acestei lucrări nu se oprește aici. Principiile democratice ale instituțiilor noastre republicane sunt fără îndoială de inspirație rousseauistă. Și, dimpotrivă, i s-au atribuit operei toate păcatele lumii, Rousseau fiind învinuit că a enunțat o teorie a totalitarismului, după Platon și înaintea lui Marx. Este adevărat că anumite formule din *Contractul social* ne fac să ne înfiorăm. Dar, oricum ar fi, nici o gândire politică nu se mai poate dispensa azi de reflecțiile lui un Rousseau.

ED.: *Du contrat social,* col. GF, Flammarion, 1971 / *Contractul social* (trad. H.H. Stahl), Editura Științifică, 1957.

REF.: R. Derathe, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* Vrin, 1988.

CONTRIBUȚII LA CRITICA FILOSOFIEI HEGELIENE A DREPTULUI. INTRODUCERE /

Zur Kritilc *der* Hegelschen *Rechtsphilosophie,* 1844.

Karl MARX,
1818-1883.

Titlul ne dă o idee inexactă despre acest scurt articol apărut în *Analele franco-germane.* Primele pagini se referă la religie, prezentată ca expresie a disperării reale a omului și ca protest împotriva acesteia. Se găsește aici cunoscuta expresie: „Religia este opium pentru popor", căreia este bine să nu-i acordăm orice sens.

Marx analizează situația Germaniei. Aceasta se remarcă prin neputința ei politică, neputință compensată prin mijloacele fantasmatice ale ideologiei, printr-o dezvoltare exagerată a filosof iei. Incapabilă să se angajeze într-un destin revoluționar, Germania apare ca fiind „sub nivelul istoriei". Pentru a depăși situația, Marx consideră necesar să critice filosofia

germană în forma ei actuală: filosofia hegeliană a dreptului şi a statului. Dar, în practică, destinul Germaniei nu va putea fi asumat decât de clasa prin excelenţă revoluţionară: proletariatul.

ED.: *Contribution ă la critique de la philosophie du droit de^ Hegel,* în *Marx, Engels: sur la religion,* Messidor-Editions sociales, 1972 / *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului,* în K. Marx şi F. Engels, *Opere,* voi. 1, Editura Politică, 1960.

REF.: M. Betrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels,* Messidor - Éditions sociales, 1979.

CONTRIBUŢII LA TEORIA GENERALĂ DESPRE STAT (*Contributions ă la theórie geńérale de l'Etat,* 1920 şi 1922.

Raymond CARRÉ DE MALBERG, 1861-1935.

Reprezentant remarcabil al *pozitivismului juridic* (formalismul juridic) — pe care trebuie să-1 deosebim de pozitivismul filosofic, ale cărui consecinţe juridice sunt foarte diferite —, apropiat aici de Hans Kelsen, Carré de Malberg face o distincţie clară între drept, morală şi politică, acordând autonomie ştiinţei juridice. în concepţia lui, dreptul natural nu ţine de juridic; singurul drept este *dreptul pozitiv,* un drept garantat efectiv printr-o putere constrângătoare, un drept care nu cunoaşte nici o instanţă „juridică" superioară. Ţine, aşadar, de esenţa dreptului să fie sancţionat de o putere coercitivă, dreptul presupunând în mod necesar existenţa statului. Dreptul pozitiv, fiind independent de valorile morale şi politice, este axiologic neutru. Astfel, pentru autor, *Declaraţia drepturilor omului** din 1789 aparţine moralei şi nu are nici o valoare juridică, neputând să pretindă nici o superioritate faţă de constituţia din 1875; legislatorul celei de a III-a Republici nu are deci nici o legătură ce acest text revoluţionar.

Urmaş al lui Sieyès, autorul se referă la doctrina revoluţionară a *suveranităţii naţionale,* reinterpretând astfel întreg dreptul constituţional francez ca fiind în conformitate cu aceasta. Naţiunea, entitate colectivă abstractă, este singura titulară a suveranităţii, statul fiind personalizarea ei unitară. Statul are autoritate nu pentru că domină, ci pentru că este *suveran,* pentru că el este puterea suverană a naţiunii. Suveranitatea e definită drept „caracterul suprem al puterii", această putere neadmiţând nici un concurent sau putere deasupra sa. „Statul deţine o putere care nu depinde şi nu poate fi egalată de nici o altă putere". Fiind suveran, statul nu este nici limitat, nici influenţat de vreo instanţă superioară, cum ar fi morala; aceasta nu înseamnă însă că trebuie să fie despotic sau tiranic. Fiind organism juridic, statul este limitat de dreptul pe care-1 garantează; suveranitatea nu poate fi limitată decât de ea însăşi. Carré de Malberg reia teoria (germană) a autolimitării statului, prezentată cu precădere de către juristul austriac Georg Jellinek.

Suveranitatea este naţională (teză a lui Sieyès), iar nu populară (teză a lui Rousseau); ea nu aparţine nici individului (monarhie absolută), nici poporului (democraţie pură), ci naţiunii. Această doctrină a suveranităţii naţionale determină un regim reprezentativ, care interzice mandatul imperativ rousseauist, însă autorizează un mandat general şi irevocabil. Aleşii reprezintă naţiunea şi pentru ea vor („puterea de a voi"), nu pentru alegători. Nimeni nu se poate pretinde suveran în afara statului. Organizarea statului trebuie să împiedice posibilitatea folosirii arbitrare a puterii de către reprezentanţii săi, adică arogarea suveranităţii de către aceştia. Idealul statului republican este ca reprezentanţii lui să caute permanent *voinţa naţională,* fiecare aşezând interesul general mai presus de interesele particulare. Opera lui Carré de Malberg va influenţa şcoala antiraţionalistă germană de drept organic, în special pe Cari Schmitt, dar şi pe membrii adunării constituante franceze din 1958.

ED.: *Contribution`a la théorie générale de l'État,* 2vol.,éd.duC.N.R.S.,1985.

REF.: G. Bacot, *Carŕe de Malberg et Vorigine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineteńaţionale,* eď. du C.N.R.S., 1985.

CONVERSAŢII CREŞTINE ÎN CARE SE SUSŢINE ADEVĂRUL RELIGIEI ŞI AL MORALEI LUI ISUS HRISTOS / *Conversationschrétiennesdanslesquelles on justiţie la virité de la* religion *et de la morale de Jésus-Christ,* 1677.

Nicolas MALEBRANCHE, *1638-1715.*

Malebranche expune aici principiile sistemului său sub forma unei conversaţii, pentru a interesa un public cât mai larg. Aceste principii vizează întemeierea adevărului religiei şi al moralei lui Iisus Hristos. Theodor, purtătorul de cuvânt al lui Malebranche, Aristarh, omul cultivat care mai mult vorbeşte decât judecă, şi, în fine, Erast, văr cu Aristarh, reprezentând aici spiritul încă nepervertit

de cele lumești, gata să se întoarcă spre Dumnezeu, sunt participanții la discuție.

Lucrarea se compune din zece convorbiri. Prima dovedește existența lui Dumnezeu ca fiind singura cauză a necazurilor și a plăcerilor noastre, lumea simțurilor nefiind decât prilejul. A iubi plăcerea ar trebui să fie totuna cu iubirea de Dumnezeu, dar, din nefericire, păcatul lui Adam a pervertit omul, care, devenind sclavul corpului său, își ascunde adevărata origine a sentimentelor lui. Dumnezeu a lăsat să se producă păcatul drept cauză întâmplătoare a întrupării care, divinizând lumea, contribuie la slava lui Dumnezeu. Malebranche dovedește apoi că voința noastră n-a fost creată decât pentru a-l iubi pe Dumnezeu, iar inteligența spre a-l cunoaște; el abordează problema unirii sufletului cu trupul pervertită de iubirea de bunuri pământești. După ce analizează Sfânta Treime, el aduce noi dovezi ale existenței lui Dumnezeu, bazate pe infinitatea divină și pe Scripturi. Adevărul moralei creștine va fi demonstrat în ultimele convorbiri prin intermediul harului. Lucrarea se încheie cu triumful religiei creștine, al cărei apostol devine Aristarh, Erast consacrându-se dinainte preoției.

Așa cum Thoma de Aquino s-a folosit de principiile aristotelice pentru a demonstra adevărul religiei creștine, tot astfel Malebranche își bazează apologia pe principiile carteziene, pe care le-a descoperit citind lucrarea acestuia, *Tratat despre om**.

ED.: *Conversations chrefiennes,* în *QHuvres complètes de Malebranche,* t. IV, Vrin, 1972.

REF.: P. Ducasse, *Malebranche, sa vie, son ceuvre,* P.U.F., 1968.

CONVORBIRE CU DOMNUL DE SACI DESPRE EPICTET ȘI MONTAIGNE / Entretien *avec* M. *de Saci sur* Épictète et Montaigne, 1728.

Blaise PASCAL, 1623-1662.

Invitat de domnul de Saci să-i vorbească despre lecturile sale, Pascal aduce cele mai mari elogii lui Epictet și lui Montaigne, cărora le rezumă doctrinele. Intenția lui este de a arăta că stoicismul unuia și scepticismul celuilalt, dacă nu relevă gândirea creștină, nici nu împiedică o predispoziție a oamenilor de a se încredința bunurilor credinței. Domnul de Saci apare, pe întreaga durată a discuției, ca un spirit extrem de mărginit, surd la tot ceea ce nu este în conformitate absolută cu învățăturile Părinților bisericii. El recunoaște că „a crezut întotdeauna că acești autori trebuie puțin citiți", iar obiecțiile sale la tot ce-i spune Pascal despre Epictet și Montaigne se reduc la a afirma că toate acestea se regăsesc, în definitiv, la Sfântul Augustin.

ED.: *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne,* Vrin, 1978.

REF.: S. Mesnard, *Pascal,* Hatier, 1967.

CONVORBIRI / *'EJIKTI'JTOV diarpi/ki,* D c. 130.

EPICTET, c. 55—c. 135.

învățătura lui Epictet s-a transmis sub forma unor *lecții,* din care noi mai avem doar patru cărți (din opt sau douăsprezece), a unui *Manual*,* considerat drept un compendiu al lecțiilor, și a mai multor *fragmente* constând din citatele pe care le aflăm la diverși autori (Stobaios, Aulus-Gellius, Marcus Aurelius etc). Aceste lecții orale sunt cele pe care Flavius Arrianus, discipol al lui Epictet, le-a transmis, se pare, „în direct" — sub forma a ceea ce noi numim azi *Convorbiri,* dar pe care tradiția filosofică le numește și conversații sau *diatribe* (în sensul conversațiilor filosofice în care un interlocutor, de cele mai multe ori fictiv, este viu antrenat în discuții de către filosof).

S-a încercat să se discearnă o ordine: cartea I ar fi consacrată principiilor logice și fizice pe care se sprijină morala; cartea a Ii-a ar explica în ce fel discipolii pot trăi liberi, stăpâni pe sine și fără teamă; cartea a III-a ar fi un imbold la o viață ascetică și la stăpânire de sine; pe când cartea a IV-a, după o introducere asupra libertății, ar stabili o comparație între școală și viață. Nu rareori teme similare sunt reluate de la o carte la alta, iar anumite capitole sunt constituite, fără o anume ordine, din „unele și altele".

Convorbirile, prin intermediul a nenumărate anecdote din viața cotidiană, prezintă doctrina lui Epictet (cea a unui stoicism roman întârziat) și viziunea sa cosmică, ce îmbină rațiunea umană cu cea divină: „Să nu pretinzi, spune el, ca evenimentele să se întâmple cum vrei tu: ci mulțumește-te să le dorești așa cum se petrec și vei avea o viață fericită". Dar simpla resemnare nu este de ajuns, trebuie să le acceptăm bucuroși, deoarece tot ceea ce se întâmplă exprimă ordinea universală. Dincolo de referirile la Diogene, la Socrate, la Chrysippos, esențială rămâne distincția cu care se deschid *Convorbirile,* cea dintre lucrurile care depind de noi *(£<p rjfiîv, efemin)* și cele care nu depind *(oṁ £<p rjfiîv, ouk efemin),* mai exact,

apologia rațiunii: „Doar ea, de fapt, dintre facultățile pe care le-am primit, are conștiință de sine, conștiința naturii, a puterii sale, a valorii pe care o aduce ajungând în noi. E limpede că aceasta este facultatea ce știe să utilizeze reprezentările".

ED.: *Entretiens* (text stabilit și trad. de J. Souilhé), 3 voi., col. „Budé", Les Belles Lettres, ed. a 2-a, 1962.

REF.: Th. Collardeau, *Étude sur Épictète,* A. Fontemoing, 1903.

CONVORBIRI DESPRE METAFIZICĂ ȘI DESPRE RELIGIE / Entretiens *sur la métaphysique et sur la* religion, 1688.

Nicolas MALEBRANCHE, 1638-1715.

La unsprezece ani după *Conversații creștine*,* Malebranche folosește din nou stilul conversației, însă dacă atunci l-a ales pentru a-și expune sistemul într-o manieră accesibilă și agreabilă, acum îl folosește pentru a prezenta și a aduna toate obiecțiile care i-au fost aduse, obiecții foarte bine conturate, de vreme ce e vorba aici cu adevărat de *filosofie,* și nu doar de controverse. Operă de maturitate, aceste *Convorbiri* constituie expunerea cea mai completă a filosofiei lui Malebranche. Lucrarea este compusă din paisprezece convorbiri, fiecare consacrată expunerii câte unui concept-cheie al filosofiei lui Malebranche. Prima convorbire abordează rolurile sufletului și corpului în cunoașterea sensibilă, cu scopul de a introduce o reflecție asupra naturii ideilor. Căci Malebranche afirmă că această cunoaștere sensibilă necesită unirea unui *sentiment* cu o *idee pură,* primul fiind o modificare a sufletului cauzată de Dumnezeu, iar cea de-a doua aflându-se în Dumnezeu. Din acest motiv, el poate afirma că Dumnezeu este unica sursă a cunoașterii, cu atât mai mult cu cât Dumnezeu trebuie să unească sentimentul și ideea cu ocazia prezenței obiectului. A doua convorbire tratează despre cunoașterea pe care o putem avea despre Dumnezeu. Convorbirile 3-6 formează un ansamblu al cărui fir conducător este rolul ideilor. Sunt abordate ideile în raportul lor cu sentimentele, rolul simțurilor în viața omului și în științe, ca și problema gradului de existență al corpurilor. A șaptea convorbire tratează despre neputința omului, ultimele șapte convorbiri fiind centrate pe Dumnezeu: autorul îi examinează atributele, simplitatea căilor sale de acțiune, Slava în vederea căreia sunt efectuate toate acțiunile sale și Crearea Lumii. în convorbirea a douăsprezecea, Malebranche expune teoria *ocazionalismului,* care fundează definitiv rolul central al lui Dumnezeu în acest sistem filosofic, deoarece doar Dumnezeu poate fi o cauză veritabilă. Opera se încheie cu reflecții propriu-zis teologice, din moment ce ultimele două convorbiri sunt consacrate providenței și credinței.

Pe parcursul acestor convorbiri apare adevăratul proiect al lui Malebranche: acela de a demonstra adevărul religiei creștine sprijinindu-se pe principii filosofice și, mai exact, pe principii carteziene.

ED.: *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion,* Vrin, 1976.

REF.: F. Alquié, *Le carte'sianisme de Malebranche,* Vrin, 1974.

CONVORBIRI DESPRE PLURALITATEA LUMILOR / Entretiens *sur la pluralité des* mondes, 1686.

FONTENELLE (Bernard *Le* Bovier *de), 1657-1757.*

Lucrarea relatează o serie de conversații științifico-galante purtate cu o marchiză, noaptea, într-un parc. în șase *Seri,* marchiza noastră se desprinde de opiniile ei spontan geocentrice pentru a adopta, nu fără reticențe, sistemul lui Copernic. *Convorbirile* se încheie cu lungi reverii despre extraterestri.

Convorbiri despre pluralitatea lumilor constituie, în 1686, o carte modernă — din mai multe motive. Fontenelle devine un popularizator, împotriva tradiției scolastice a unei științe ce vorbește latinește și este rezervată celor docți. El ia apărarea lui Descartes și a modernilor împotriva celor vechi. Metafizica, cea a marilor sisteme ale secolului ce se încheie, este pusă în discuție în numele unei metode științifice pozitive. Reflecțiile astronomice sunt propice dezvoltării unor teze relativiste. Sunt tot atâtea teme care anunță iluminismul, printre ai cărui primi reprezentanți în Franța se numără și Fontenelle. Și poate că scriind, în 1903, *Astronomia doamnelor,* Camille Flammarion își va fi amintit de Fontenelle.

ED.: *Entretiens sur la pluralité des mondes,* în *(Euvres complètes de Fontenelle,* col. „Corpus des ceuvres de philosophie en langue franșaise'", Fayard, 1989.

REF.: J. Bergier, prezentare la *Entretiens,* Marabout université, 1973.

CORESPONDENȚA ARTELOR / La *Correspondence des arts,* **1947.**

Étienne SOl/RIAU, 1892-1979.

Ambiția autorului este de a realiza aici o clasificare a artelor frumoase, bazată pe asemănările și deosebirile lor esențiale: „între o statuie și un tablou, între un sonet și o amforă, între o catedrală și o simfonie, până unde pot merge asemănările, afinitățile, legile comune și, totodată, care sunt diferențele pe care le-am putea numi *congenitale?",* se întreabă Souriau de la bun început. Dacă se postulează un prim și un al doilea grad care se suprapun, ar fi posibilă schițarea unei clasificări care să țină seama de jocul *corespondențelor* ce unesc anumite forme ale artei. Astfel, într-o primă perspectivă, vom avea arabescul, arhitectura, pictura, proiecțiile luminoase, dansul, proza și muzica; apoi vom regăsi, într-o a doua perspectivă, desenul (ce corespunde arabescului), sculptura (ce se desprinde de arhitectură), pictura reprezentativă (derivată din pictura pură), fotografia și cinematograful (care sunt în continuarea proiecțiilor luminoase), pantomima (funcție modificată a dansului), poezia pură (desprinsă din proză) și, în fine, muzica dramatică sau descriptivă (care provine din muzica pură).

Acest sistem de clasificare are meritul de a depăși, pe de o parte, artificiala împărțire a artelor în spațiale și ale timpului, și, pe de altă parte, deosebirea pur subiectivă ce opune artele majore celor așa-zise „minore".

ED.: *La correspondence des arts,* Flammarion, 1969.

REF.: D. Huisman, *L'esthe'tique,* col. „Que sais-je?"P.U.F., 1991.

CORPUS H1PPOCRATICUM

HIPPOCRATES *din* Cos, c. 460-c. 370 *a.* Hr.

Datorăm această culegere de cincizeci și patru de scrieri medicale lui Hippocrate însuși, precum și discipolilor săi din școala de la Cnidos. Mărturie istorică a medicinii grecești, această lucrare prezintă o artă medicală avansată, separată de controlul sacerdotal.

Misiunea medicului este definită ca exersare a meseriei din pasiune pentru ea și din dragoste pentru ceilalți; alături de capitolele de etică, acest *Corpus* cuprinde și capitole tehnic științifice. Unul dintre cele mai cunoscute este *Despre aer, ape și locuri,* un fel de tratat de „hidro-climatologie medicală" ce descrie influența anotimpurilor și a apelor asupra locuitorilor unei regiuni.

în ciuda inexactităților anatomice sau biologice, putem remarca importanța acordată diagnosticului. Rolul medicului este de a ajuta natura să vindece; cercetările hipocratice au determinat numeroase progrese.

ED.: *Corpus Hippocraticum,* în *Giuvres d'Hippocrate* (trad. R. Joly et J. Jouanna), Les Belles Lettres, 1967-1990 / *Hipocrate. Galen* (antologie) (trad. C. Săndulescu), Editura Enciclopedică Română, 1974.

REF.: J. Jouanna, *Hippocrate,* Fayard, 1992.

CRATYLOS sau Despre dreapta potrivire a numelor / *KpărvXoț, ij flzpl ovȍofMŤwv dpdoŤnŗo<;,* • c. 385 a. Hr.

PLATON, *4281427-3481347a.* Hr.

Dialog.

Socrate discută despre dreapta potrivire a numelor cu Hennogenes și Cratylos. în termeni saussurieni, problema este de a ști dacă semnul lingvistic este sau nu arbitrar. Cratylos apără ideea unei valori obiective a numelor, în timp de Hennogenes propune să le considerăm ca pe niște convenții. în prima parte a dialogului, Socrate combate teza convenționalismului plecând de la o analiză detaliată a elementelor limbajului; într-o a doua parte însă, el nuanțează teza lui Cratylos.

Am putea vedea în *Cratylos* o simplă distracție a lui Platon, care mimează ironic modul de argumentare sofistică. Folosirea delirantă a unor etimologii de către Socrate pare să confinne această ipoteză. Ideea unui amuzament gratuit trebuie însă înlăturată repede. în *Cratylos,* Platon vorbește pentru prima dată despre teoria Ideilor, împotriva afinnațiilor heraclitiene referitoare la devenirea permanentă (filosoful din Efes este citat în mod special). De altfel, acest text va servi drept referință lingviștilor contemporani, de la Saussure la Chomsky.

ED.: *Protagoras; Euthyđeme; Gorgias; Ménexène; Meńon, Cratyle* (trad. E. Chambry), col. GF, Flammarion, 1967 / *Cratylos* (trad. S. Noica), în *Opere,* voi. III, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

REF.: V. Godschmidt, *Essai sur le «Cratyle»: contribution ă l'histoire de la pense'e de Platon,* Vrin, 1986.

CREAREA VALORILOR /
La création des valeurs, 1945.

Raymond POLIN,
n. 1910.

La vremea în care Raymond Polin își publica teza, poziția tradițională în filosofie era aceea că valorile ni se impun, că ele preexistă în raport cu omul. Astfel, pentru Platon, totul pornește de la Binele în sine; toate valorile decurg din Binele suprem. Ideea că ne-am putea crea noi înșine propriile valori era deci revoluționară, lucrarea fiind primită ca o remarcabilă noutate. O întreagă știință s-a constituit pornindu-se de la această lucrare: *axiologia* sau *știința valorilor,* care a avut un succes considerabil în gândirea franceză contemporană. Dar cine spune *creare de valori* nu înțelege neapărat subiectivism absolut: „Apare astfel tipul ideal al oricărei valori obiective la întâlnirea a trei principii: principiul realității, principiul transcendenței, principiul cunoașterii, indiferent în ce formă s-a ales să fie aplicate. [...] Aceste trei principii converg către aceeași consecință practică, un adevărat principiu practic al obiectivității valorilor: orice valoare obiectivă, cunoscută în adevărul său, îi dă dreptul de a se face respectată, deci de a comanda și de a se face ascultată".

Paradoxul provine aici din faptul că, în timp ce crearea unei valori trebuie să rămână în mod necesar subiectivă, valorile caută îndeosebi „să se obiectiveze", de unde rezultă și dificultatea, deoarece dorința se reglează în funcție de valori, iar valorile își dobândesc „valabilitatea" și consistența numai în funcție de capacitatea lor de a fi dorite.

ED.: *La création des valeurs,* Vrin, 1977.

REF.: S. Goyard-Fabre, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

CREȘTINISMUL DEMASCAT sau Examinarea principiilor și a efectelor religiei creștine /
Le christianisme dévoile, ou Examen des principes et des effets de k religion *chrétienne,* 1767.

HOLBACH
(Paul-Henri Dietrich, baron d'),
1723-1789.

D'Holbach întreprinde aici, sub numele de Nicolas-Antoine Boulanger, un atac serios împotriva religiei, creștine în particular, a Bisericii și a preoților. Nu este vorba de a propune considerații metafizice, ci de a arăta că omul ar fi mai fericit dacă s-ar elibera de tutela spirituală și materială a religiei, de cei care o servesc și profită de ea.

Creștinismul demascat oferă un exemplu tipic de literatură produsă de curentul radical ateu al Luminilor. Trebuie să evităm însă două erori: să credem că acest curent a fost dominant în sec. al XVIII-lea (așa cum a arătat Cassirer, luminiștii nu au fost în principal nici religioși și nici atei), și să considerăm această carte drept expresia cea mai deplină și mai subtilă a gândirii filosofice a acestui secol în materie de ateism și de materialism.

ED.: *Le christianisme dévoile,* col. „Bibliothèque du libre penseur", Éditions de l'Idée libre, 1961.

REF.: prezentarea lui P. Charbonnel în culegerea *Premières Oeuvres.* „Les clasiques du peuple", Messidor-Éditions sociales, 1971.

CRITIAS sau Atlantida /
Κριτίας ἢ Ἀτλαντικός.

PLATON,
428/427-348/347 a. Hr.

Dialog neterminat.

În prelungirea lui *Timaios, Critias* (după numele personajului care are cuvântul aproape în permanență) expune mitul Atlantidei: Atena antică înfrânsese invadatorii veniți din insula Atlantidei înainte ca aceasta să fi fost înghițită de valuri.

Critias descrie o cetate ideală, un fel de *Republică* însă trecută în realitate, și etapele decăderii ei. Dialogul prezintă un cert interes, dar unul mai mult literar decât filosofic.

ED.: *Timée; Critias* (trad. L. Brisson), col. GF, Flammarion, 1992 / *Critias* (trad. C. Partenie), în *Opere,* voi. VII, Editura Științifică, 1993.

REF.: R. Weil, *L'archéologie de Platon,* Klincksieck, 1959.

CRITICA EXPERIENȚEI PURE /
Kritik der reinen Erfahrung, 1888-1890.

Richard AVENARIUS,
1843-1896.

Lucrarea expune empiriocriticismul lui Avenarius. Este vorba despre o critică a cunoașterii — titlul lucrării ne trimite oarecum la Kant — bazată pe biologie (creier). Avenarius îl urmează pe Schopenhauer (lumea este reprezentarea mea) și se întreabă despre posibilitățile de afirmare a unei realități obiective. Această afirmare este posibilă printr-un proces — pe care autorul îl numește „introiecție" —

care pune în joc subiectul, reprezentările sale, pe celălalt.

încercare de depășire a criticismului, empiriocriticismul a fost azi dat uitării. Dar, la timpul său, lucrarea a avut un oarecare răsunet, găsindu-și chiar doi opozanți celebri: Husserl *(Cercetări logice*)* și Lenin *(Materialism și empiriocriticism*).*

ED.: *Kritik der reinen Erfahrung,* Leipzig, 1888-1890.

REF.: L. Kalakowski, *La philosophie positiviste,* col. „Médiations", Gonthier-Denoël, 1976, p. 119-130.

CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE / *Kritik der Urteilshaft,* 1790.

Immanuel KANT, **1724-1804.**

Examinarea facultății de judecare, ce completa dispozițiile arhitectonice ale primelor două *Critici (Critica rațiunii pure** și *Critica rațiunii practice*),* permitea stabilirea unui teren intermediar, sau cel puțin considerat drept „intermediar între intelect și rațiune", asupra căruia Kant a făcut să intervină un element de argumentare neașteptat, anume cel al sentimentului de plăcere sau de neplăcere datorat *aprehendării* formei unui obiect al intuiției (Introd., VII). Căci, după cum sentimentul plăcerii se plasează între facultatea de cunoaștere și cea de a dori, tot așa judecata poate fi considerată drept termen mediu între intelect și rațiune, și, ca umare, așa cum explică Kant, „el va pregăti o trecere de la facultatea pură a cunoașterii, adică de la domeniul conceptelor naturale, la domeniul conceptului de libertate, astfel încât să facă posibilă trecerea de la intelect la rațiune într-o utilizare logică."

Aprehendarea formei unui obiect al intuiției instaurează o judecată după reguli și nu după concepte: regăsim aici facultatea aparte a judecării estetice, care lasă facultățile de cunoaștere să acționeze în beneficiul unei finalități recognoscibile acum prin efectul reflecției, altfel decât în prima *Critică,* unde erau exclusiv în slujba științei sistematice. Cu alte cuvinte, este vorba de o judecată *reflexivă,* făcută „conform conceptului de natură din subiect" (Introd., VII). Pe această bază, împreună cu judecata reflexivă în general, care *este* judecata teleologică (Introd., VIII), Kant a introdus un tip de judecată ce are drept particularitate căutarea generalului, în condițiile în care numai particularul îi este dat, așadar neputând prescrie un principiu naturii, cum face judecata *determinantă* care subsumează particularul pornind de la general. Judecata teleologică vizează anumite obiecte ale naturii urmând principiile particulare ce sunt de resortul judecății reflexive: așadar, o judecată lipsită de efectul de determinare a obiectelor.

Pentru Kant, studiind în *Critica rațiunii pure* modul în care pot științele să producă legile generale, „ideea generală a naturii ca ansamblu de obiecte ale simțurilor" (§ 61) nu implică faptul că obiectele naturale ar fi recurs la vreo adaptare oarecare a mijloacelor în vederea unor scopuri. Totuși, în „Critica facultății de judecare teleologice" (§ 61), chiar dacă un principiu teleologic nu este direct observabil în *legile generale ale naturii,* se dovedește că conceptul de scop are totuși locul său printre facultățile de cunoaștere, în privința înțelegerii naturii; și aceasta „conform analogiei cu un principiu subiectiv de legătură a reprezentărilor în noi".

Recursul la un principiu subiectiv al spiritului întâlnește recursul la principiul finalității, evocat la începutul paragrafului 61, care admitea — însă pentru *legile particulare ale naturii* — „o finalitate subiectivă în acord cu înțelegerea judecății umane și care face posibilă legarea experiențelor particulare într-un sistem". *Critica facultății de judecare* ne ajută să descoperim că nu putem opera nici cea mai slabă legătură mintală decât în baza unui principiu de finalitate subiectiv, inerent legilor particulare ale naturii în acord cu principiul de finalitate al spiritului. Capitolul II al Introducerii, care afirmă ca *imposibilă* trecerea de la conceptul de natură la cel de libertate — întrucât prăpastia dintre cele două lumi face ca prima să fie inoperantă asupra celei de-a doua — permite, cu toate acestea, trecerea inversă ca juridic *posibilă,* întrucât este *în principiu necesară.* Saltul este deci posibil, dar este rezervat filosofiei morale prin harul prezenței eficace a *datoriei morale.*

Dacă așa stau lucrurile, aceasta se întâmplă îndeosebi în măsura în care intervine un principiu al rațiunii suficiente sau un anume principiu de armonie, adică principiul finalității formale a naturii (Introd., V), conform căruia natura poate fi gândită în mod legitim, în așa fel încât să se realizeze „ordinea scopurilor, care este în același timp o ordine a naturii", după cum scria Kant în prima *Critică,* în „Respingerea argumentului lui Mendelssohn". Autorul evidențiază aici referentul principal reprezentat de *modelul comprehensiunii umane,* la care se referă judecata reflexivă pentru a înțelege „legile empirice particulare ale naturii" (Introd., IV), în timp ce judecata determinantă, fiind subsumantă, „explică" posibilitatea unei naturi ca obiect al simțurilor. De

aceea, nu pentru „a explica" admite Kant o utilizare problematică a judecății teleologice în științele naturii (§ 61). Completând această analiză printr-o anchetă referitoare la modul de a răspunde eventualelor *exigențe* ale spiritului uman, aflat în căutarea legilor empirice particulare ale naturii, Kant arată clar faptul că judecata reflexivă își dă sieși drept lege un principiu transcendental (Introd., IV) întrucât ea trebuie să conțină un principiu particular *a priori,* care să nu fie deductibil din conceptele *a priori* ale intelectului, concepte pe care totuși le folosește judecata reflexivă, însă fără să deducă din ele principii *a priori:* atunci facultatea de judecare își dă o regulă sub fonna unui concept ce nu cunoaște nici un lucru real. Ea permite înțelegerea a ceea ce intelectul nu are (sau nu mai are) rolul de a explica.

Problema validării gândirii ne trimite la legile permanente ale spiritului și, în particular, la principiile *a priori* ale rațiunii, întrucât cunoașterea rațională este, conform primei *Critici, cognitio ex principiis.* Așadar, Kant se angajează să răspundă vechii dileme privitoare la criteriile de validare și de legitimare a gândirii noastre, conform căreia — până atunci, cel puțin — fie erau preluate din principiile spiritului nostru *(dogmatismul),* fie erau scoase din principiul lucrurilor (empirismul, deci apoi *scepticismul):* lucru care, pentru Kant, datorită criticismului, nu mai constituie o dilemă.

Critica facultății de judecare, care nu tratează despre legile generale ale naturii, ci despre legile ei particulare, nu se ocupă nici de arhitectonica cunoașterii provenite din rațiunea pură, ci își ia ca obiect tehnicitatea naturii. Cele două principii de *explicare,* mecanic și teleologic, nu pot fi reunite: „Un mod de explicare îl exclude pe celălalt, chiar presupunând că, în mod obiectiv, cele două principii de posibilitate ale cutărui produs se bazează pe un principiu unic și că noi nu ne dăm seama de aceasta." Dacă există un al treilea principiu ca să le reunească, el trebuie lăsat în afara primelor două, în suprasensibil. Kant redescoperă teleologia, însă din perspective diferite de cele impuse de metafizica tradițională; iar el o autorizează în calitatea ei de a depinde, nu de o putere superioară imanentă naturii, sau care o transcende, ci de însăși constituția spiritului nostru, care se consacră recunoașterii legilor particulare ale naturii, pentru „a reflecta", iar nu pentru „a determina". Speranța unității, viziune finală dorită de gândirea umană încă din noaptea timpurilor, redevine posibilă. Așa încât, înfruntând, dacă nu unitatea însăși, cel puțin *intenția de unitate* aflată la rădăcina viziunii finale de unitate, Kant o ia în considerare pentru a degaja ceea ce științele naturii păreau să trebuiască a interzice pentru totdeauna.

Considerarea poziției comune *Criticii rațiunii pure și Criticii rațiunii practice* cerea să fie „recercetată" o unire legitimă a legilor naturii cu legile teleologice, deopotrivă în afara metafizicii trecute și pe baza aceluiași fundament, acesta din urmă fiind „substratul suprasensibil al naturii, despre care nu știm nimic" (§ 78). însă pentru a totaliza experiența trebuie cu necesitate să fie implicată o finalitate subiectivă. Judecata estetică abate determinarea în favoarea reflecției. Astfel, arta e un domeniu particular ce nu conduce nici la scopuri, nici la cunoașterea naturii, totuși este și ea un domeniu *liber,* în care facultățile de cunoaștere se exercită în stare pură: nici pentru cunoaștere, nici pentru acțiune. De aceea critica facultății de judecare estetice nu duce la o estetică, ci la o mai bună înțelegere a necesității de a lua în considerare, în cadrul facultăților de cunoaștere, o nouă instanță: finalitatea.

ED.: *Critique de la faculté de juger* (trad. A. Philonenko), Vrin, 1986 / *Critica facultății de judecare* (trad. V.D. Zamfirescu și Al. Surdu), Editura Științifică și Enciclopedică, 1981; (reed.), Editura Trei, 1997.

REF.: *Revue internaționale de philosophie,* 1990/4,1991/1,1992/1.

CRITICA FUNDAMENTELOR PSIHOLOGIEI /

Critique *des fondements de la psychologk,* 1928.

Georges POUTZER, 1903-1942.

Politzer critică aici demersul dominant în psihologia clasică, demers ce păcătuiește, după opinia sa, prin abstractizare. Aplicarea categoriilor generale, abstracte, neglijează individualitatea concretă, împotriva acestei tendințe, Politzer propune o „știință a eului", construită pe baza înțelegerii „dramei omului". într-o anumită măsură, psihanaliza și behaviorismul îi par a merge în această direcție.

ED.: *Critique des fondements de la psychologie,* P.U.F., 1974.

REF.: D. Voutsinas, „Psychologie abstraite et psychologie concrète. En relisant Georges Politzer", în *Buletin de psychologie,* nr. 21,1967.

CRITICA RAŢIUNII DIALECTICE / *Critique de la raison diakctique*, 1960.

Jean-Paul SARTRE, 1905-1980.

în *Probleme de metodă',* lucrare considerată de autor drept prima parte a textului *Criticii* şi publicată separat în 1957, Sartre se întreba asupra posibilităţii unei *metode* — în acelaşi timp existenţialiste şi marxiste — care să permită analiza atât a individului, cât şi a societăţii. *Critica* îşi propune să justifice această metodă „regresiv-progresivă", care să legitimeze materialismul dialectic. Acestui sistem i se reproşează că presupune un Tot transcendent care nu este nici fundamentat, nici demonstrabil, care e deci o revenire la idealismul dogmatic. Sartre răspunde, confirmând recurgerea, în dialectica lui, la o totalizare, care însă nu este deja constituită şi care nu trimite la un ideal *a priori:* raţiunea dialectică trebuie să fie înţeleasă în mişcarea ei, la fel cum Diogene „demonstra mişcarea mergând". Numai individul în raporturile sale cu obiectele ce-l înconjoară poate realiza acest proces totalizator, această *dialectică materialistă.* „Dialectica este o metodă şi o mişcare în obiect". Omul poate cunoaşte această dialectică considerând relaţia lui cu obiectele materiale, adică recunoscând că *praxisul său individual* — faptele lui — depinde de mediul înconjurător. Dar este fundamentată dialectica astfel? Cum se poate afirma concordanţa dintre „fiinţa materială, praxis şi cunoaştere", susţinând totodată faptul că dialectica nu este prestabilită?

Singurul mijloc de a susţine o dialectică non-a *priori* este de a încerca să o definim pentru a o putea „critica". Or, mişcarea dialectică se întemeiază ea însăşi, în sensul că, vrând să o înţelegem, descoperim că ea nu apare decât în cadrul praxisului nostru. Astfel, *experienţa umană* este singura capabilă să afirme existenţa a ceva (această raţiune dialectică) pe care individul îl construieşte în relaţia lui cu lumea, dar care îi scapă în măsura în care şi ceilalţi fac la fel. Altfel spus, noi percepem interior această mişcare dialectică a praxisului nostru ce acţionează asupra lumii externe, în acelaşi timp însă înţelegem că această exterioritate rămâne ireductibilă doar la individualitatea noastră. Căci fiecare praxis omenesc constituie un moment al acestei dialectici, fiecare individ nu este decât o totalizare parţială a ei; „dialectica este legea Totalizării", sau „totalizarea totalizărilor concrete". Exterioară tuturor pentru că este în interiorul fiecăruia, dialectica ne scapă mereu prin mişcarea ei alternativă „de la făptuire la cunoaştere şi de la cunoaştere la făptuire". în ceea ce priveşte obiectele deja construite, operă a unui praxis „trecut-depăşit", ele aparţin încă mişcării dialectice actuale, dar ca totalitate (şi nu ca totalizare) devenită inertă; „totalitatea nu este decât un principiu ce reglează totalizarea". Istoria petrecută nu este decât un moment al istoriei în desfăşurare.

Rămâne de determinat locul acestui praxis omenesc în interiorul câmpului social. Experienţa individuală se descoperă imediat într-un praxis uman incomplet şi limitat. A înţelege praxisul înseamnă a înţelege faptul că celălalt deţine în egală măsură propriul praxis, că fiecare individualitate a grupului posedă propriul câmp practic. Cea de a doua experienţă a individului este *dizolvarea* praxisului său în cel al comunităţii. Această dizolvare nu înseamnă dispariţie: „Fără praxisul uman, clasa ar rămâne un colectiv inert". *Praxisul individual,* cel prin intermediul căruia descoperim dialectica şi prin care ne apare praxisul Celuilalt, este de asemenea cel prin care înţelegem obiectul acţiunilor noastre. Acest obiect este mai întâi *materie:* dacă „materia este prima sesizare a exteriorităţii praxisului", ea devine, pornind de aici, „prima uniune a oamenilor", dar constituind totodată şi „fundamentul alienării", întrucât ea furnizează omului obiectul muncii sale. Ceea ce Sartre numeşte „materialitate practico-inertă" este o asociere a unui „praxis alienat" prin existenţa Altuia cu „inerţia lucrată" a materiei. Ca loc de unitate şi conflict între oameni, materia este „motorul Istoriei".

Critica raţiunii dialectice formulează mai multe obiecţii la adresa sistemului hegelian, căruia Sartre îi reproşează faptul că nu a înţeles că Istoria nu este niciodată total constituită şi că individul nu se lasă dizolvat în Tot. El critică totodată şi poziţia lui Marx, care, după părerea lui, nu a ştiut să refundeze dialectica pornind de la praxisul omenesc. Sartre adresează totuşi critica sa îndeosebi „marxiştilor contemporani", în special lui Pierre Naville (deja acuzat în *Existenţialismul este un umanism**),* pe care îi acuză că au recăzut într-un idealism dogmatic propovăduind o „dialectică a Naturii". Considerată ca unul dintre textele majore ale lui Sartre, această lucrare trebuia să aibă cel puţin două volume; a fost terminat doar primul, „Teoria mulţimilor practice", căruia ar fi trebuit să-i urmeze un altul, spre a confirma, cu ajutorul exemplelor din istorie, valabilitatea metodei „regresiv-progresive" de descoperire prin praxis a raţiunii dialectice.

ED.: *Critique de la raison dialectique,* 2 voi., col. „Bibliothèque de philosophie", Gallimard, 1985.

REF.: F. Jeanson, *Le Problème morale et la pense'e de Sartre,* Le Seuil, 1965.

CRITICA RAŢIUNII PRACTICE /

Kritifc *der praktischen Vemunft,* 1788.

Immanuel KANT, 1724-1804.

Această lucrare nu poate fi separată de restul edificiului critic, şi în mod special de o altă lucrare a lui Kant, ce o precede şi o susţine: *întemeierea metafizicii moravurilor** (1785). în timp ce în *întemeiere,* Kant a încercat *să formuleze* riguros morala obişnuită, existentă deja, şi să-i dea îndatoririi enunţuri abstracte (faimoasele „formule" ale imperativului categoric), în *Critica raţiunii practice* el atacă o problemă particulară, pe care *întemeierea* o menţionase doar în ultima parte. De aceasta depinde problema fundamentului moralei. Este vorba de a şti în ce mod poate voinţa pură (în afara oricărui scop material) să fie interesată de legea morală. Demersul din *întemeiere* era analitic prin excelenţă, în timp ce în lucrarea de faţă se impune o metodă sintetică.

Ca şi în *Critica raţiunii pure,* care pornea de la considerarea ştiinţei ca un fapt, Kant nu pune în discuţie moralitatea; forţa şi respectabilitatea legii morale i se par indiscutabile. Imperativul categoric este un fapt. Dar cum este posibil acesta? Cheia de boltă a sistemului este libertatea, prezentată încă de la începutul lucrării („Analitica raţiunii pure practice"). Căci doar libertatea poate realiza sinteza voinţei de bine şi a ideii unei legislaţii universale. Libertatea este gândită aici în conceptul de *autonomie,* a cărui etimologie este deosebit de edificatoare: autonomia nu este altceva decât voinţa care îşi dă singură legea, identificându-se cu legea. Kant regăseşte aici o idee pe care Rousseau o exprima în plan politic: „Supunerea faţă de legea pe care ţi-ai impus-o înseamnă libertate". De îndată ce voinţa este determinată de un obiect exterior ei (bucuria sau plăcerea, de exemplu), există heteronomie.

Trebuie totuşi ca o asemenea libertate să fie posibilă. Nu contravine ea însă principiului raţiunii şi exigenţelor determinismului naturii? Aici *Critica raţiunii practice* nu mai poate fi separată de aspectul teoretic al criticismului; *Critica raţiunii pure* arată într-adevăr că, dacă natura (ansamblul fenomenelor în măsura în care ele constau din formele *a priori* ale sensibilităţii şi ale intelectului) se supune legii cauzalităţii, despre „în-sine", despre lumea numenală nu se poate afirma nimic. Libertatea este cel puţin posibilă, aceasta fiind suficientă pentru a susţine moralitatea, a cărui realitate cere şi presupune o voinţă liberă. Legea morală stabileşte realitatea a ceea ce prima *Critică* îi stabilise doar caracterul necontradictoriu.

Este clar însă că actul liber, scăpând de determinismele naturale, nu poate fi situat în timp; el este cu necesitate în afara timpului — în ceea ce priveşte fiinţa numenală. De aici afirmaţia (pe care Schopenhauer o va accepta însoţind-o de un contrasens, şi pe care mulţi o resping) referitoare la *caracterul inteligibil* al fiinţei raţionale: aceasta îşi dă sieşi (în mod liber) un caracter moral esenţial, ce va determina alegerile ei practice efective. Cel rău rămâne, o dată pentru totdeauna, în afara timpului. Libertatea nu mai constă aici în identificarea cu legea raţională; ea se aseamănă, mai degrabă, aşa cum remarca Ferdinand Alquié, cu o putere de alegere spontană; putere absolută, superioară înseşi legii (pentru că o poate nega), prin care se naşte răul în lume. Această contradicţie aflată în însăşi ideea de libertate, Sartre o identifică deja la Descartes.

Rămâne problema *mobilului* moral, care nu poate fi sensibil (sub ameninţarea compromiterii autonomiei) şi nici pur inteligibil, ceea ce l-ar face ineficient pentru om, la care voinţa sălăşluieşte într-o natură sensibilă. Kant consideră *respectul* ca pe un sentiment *a priori* determinat. Analiza cap. III, „Analitica raţiunii pure practice", dezvăluie dubla natură a respectului: sentiment care mă înalţă şi mă umileşte în acelaşi timp în faţa legii. Respectul dovedeşte dualitatea esenţială a omului: raţional şi sensibil. Kant se înscrie într-o orientare „pesimistă" pascaliană, ce refuză să vadă în eroismul subiectului un autentic merit moral. El judecă sever orgoliul stoic. Moralitatea nu constă, ca la Corneille, în noblefea sufletească. într-un anume sens, Kant se întâlneşte aici cu creştinismul, ale cărui porunci le acceptă, ca şi afirmarea răului radical; el nu poate face însă din iubire principiul suprem al moralităţii. Voinţa nu se poate aplica — sub ameninţarea heteronomiei — decât legii.

La sfârşitul „Analiticii", divorţul **este** total între domeniul lui a-fi şi al lui trebuie-să-fie, între natură şi valori. Va fi de datoria „Dialecticii raţiunii pure practice" să realizeze o sinteză. Ea se efectuează prin conceptul *binelui suveran.* Virtutea este binele cel mai înalt, lipsindu-i însă ceva pentru a fi binele complet: fericirea va umple această lipsă. Atenţie: fericirea nu poate avea o valoare morală; acţiunea

morală nu ne face neapărat fericiţi (o ştim prea bine); epicureicii şi stoicii greşesc la fel de mult în acest punct. Există o „Antinomie a raţiunii pure practice" aici. Virtutea cel puţin însă ne face să fim *demni* de fericire.

Sinteza dintre virtute şi fericire presupune, aşa cum a înţeles Rousseau în *Profesiunea de credinţă a vicarului savoyard* (a se vedea şi *Emil*),* intervenţia unei fiinţe superioare, a unui judecător suprem, care să recompenseze sau să pedepsească *în lumea cealaltă.* Aici sunt formulate faimoasele „postulate ale raţiunii practice", care au făcut să curgă tot atâta cerneală ca şi „caracterul inteligibil". Aceste postulate nu ne sporesc cunoaşterea, căci ele se referă la un domeniu în care raţiunea teoretică nu are dreptul să se aventureze. Ele definesc însă ceea ce ne este permis să sperăm, nemurirea sufletului, existenţa lui Dumnezeu, libertatea de voinţă: acestea sunt condiţiile unei moralităţii care să nu fie disperată. Se deschide o poartă pentru credinţă şi speranţă.

Moralitatea trece deci în religie, care nu este, cu toate acestea, chemată să întemeieze exigenţa etică. Primatul raţiunii practice rămâne. Şi, totuşi, mulţi vor vedea în postulatele care încheie cea de a doua *Critică* un pas înapoi sau o slăbiciune a lui Kant. Reflecţia morală kantiană nu se încheie cu *Critica raţiunii practice.* El va publica *Metafizica moravurilor,* cuprinzând o *Doctrină a dreptului* (1796) şi o *Doctrină a virtuţii* (1797). Această lucrare continuă însă mai degrabă *întemeierea* decât *Critica;* într-adevăr, ea are ca obiect determinarea practică a drepturilor şi îndatoririlor noastre, în cadrul exercitării efective a moralei.

Este cu neputinţă de stabilit, chiar şi sumar, lista gânditorilor pe care teoria kantiană a moralei i-a inspirat, fie pentru a o continua, fie pentru a o critica; cele două căi, de altfel, nu se exclud. întrucât inspiraţia morală a kantianismului provenea din afirmarea unui dualism fundamental al omului, era de prevăzut că încercarea avea să stârnească încercări de conciliere. Acestea n-ar putea merge decât în două direcţii: întoarcerea spre metafizică (Fichte şi, într-o oarecare măsură, Schopenhauer) sau opţiunea pentru moralele heteronome (moralele sociale, biologice ale sec. al XX-lea). Cea mai fecundă încercare de depăşire pare a fi cea a lui Hegel, în măsura în care ea urmăreşte nu o respingere, ci o integrare a filosofiei subiectului moral într-un proces mai vast, ca un simplu moment (subiectiv) al moralităţii; critica hegeliană aduce totuşi filosofiei lui Kant obiecţii fundamentale, pe care kantienii le judecă în general drept greu de admis. Ceea ce este sigur însă e faptul că, după *Critica raţiunii practice,* nici o reflecţie etică din filosofie nu poate să nu se raporteze la Kant.

ED.: *Critique de la raison pratique* (trad. F. Picavet), col. „Quadrige", P.U.F., 1989 / *Critica raţiunii practice* (trad. N. Bagdasar), Editura Ştiinţifică, 1972.

REF.: F. Alquié, prezentarea ediţiei citate. F. Alquié, *La morale de Kant,* Centre de documentation universitaire, 1959.

CRITICA RAŢIUNII PURE,
Kritik der reinen Vernun/t, 1781.

Immanuel KANT,
1724-1804.

în filosofie, noţiunea de *critică* ţine de două intenţii opuse: cea a scepticilor şi cea a lui Kant. Pentru Sextus Empiricus, unul dintre părinţii şcolii sceptice *(Schiţe pyrrhoniene*),* raţionamentul şi experienţa prin simţuri, la care de fapt primul se reduce, nu ne permit să ajungem decât la aparenţe, la fenomenalitatea lucrurilor şi niciodată la esenţa realităţii, condamnând astfel cunoaşterea la un relativism generalizat. în *Meditaţii metafizice*,* Descartes încercase să respingă analizele sceptice, căutând în funcţionarea logico-matematică a raţiunii un fundament universal şi absolut pentru „noua ştiinţă" rezultată din revoluţia galileană.

Kant vrea şi el să reabiliteze raţiunea împotriva scepticismului. Nu mai este vorba de a erija metafizica în sistem, căci va trebui să pună întrebări înseşi posibilităţii raţiunii. „Trebuie să se înfiinţeze un tribunal, spune filosoful în primele pagini ale *Criticii,* care să asigure pretenţiile legitime [ale raţiunii] şi care să respingă toate exigenţele ei neîntemeiate. Acest tribunal este însăşi critica raţiunii pure". Critica are drept finalitate stabilirea limitelor până la care raţiunea este capabilă să instaureze o ordine a certitudinilor de necontestat (conform regulilor care vor fi definite în *Estetica* şi *Analitica* transcendentale) şi dincolo de care metafizica nu poate genera decât cunoştinţe iluzorii (Ideile raţiunii, analizate în *Dialectica transcendentală).* Kant trebuie deci să corecteze dogmatismul raţionalist cartezian — reprezentat în Germania de Wolff — şi să respingă în acelaşi timp critica sceptică a lui de Hume, filosoful englez despre care el va spune că l-a trezit din „somnul său dogmatic", pentru a-i îndrepta reflecţia către o cercetare al cărei rezultat a fost *Critica.*

în *Eseu asupra intelectului omenesc**- publicat în 1748, dar tradus în germană opt ani mai târziu, Hume face o analiză minuţioasă a relaţiei de cauzalitate. El arată că, în spatele a ceea ce s-a considerat până atunci a fi principiul cel mai formal şi mai raţional al gândirii, se află imaginaţia şi efectul obişnuinţei, adică două dintre facultăţile pe care Descartes crezuse că le poate elimina din domeniul reflecţiei raţionale prin forţa îndoielii sistematice. Hume ajunge la concluzia neputinţei consubstanţiale a raţiunii, a incapacităţii ei de a ieşi din limitele experienţei comune. Aceasta înseamnă, cum va spune Kant mai târziu, în *Prolegomene*, „că* nu există şi nu ar putea exista o metafizică".

Descartes încercase să ofere un fundament metafizic ştiinţei. Excluzând însă imaginaţia şi sensibilitatea din orice activitate conceptuală pur raţională, dogmatismul cartezian se expusese respingerii din partea criticii empiriste. într-un anume sens, Hume avea dreptate, pentru că trebuia recunoscut rolul determinant al sensibilităţii în procesul de cunoaştere. Problema critică prin excelenţă, pusă de către Kant în *Prefaţa* la cea de a doua ediţie a *Criticii* (1787) — cum este posibilă gândirea metafizicii ca ştiinţă? — arată că este vorba de acum de un proces de fundamentare invers în raport cu demersul cartezian.

Metafizica trebuie deci gândită ca ştiinţă, sau, altfel spus, ea „funcţionează" ca şi *ştiinţa.* Dar despre ce fel de ştiinţă este vorba? A baza interpretarea matematică a experienţei pe metafizică, aşa cum făcuse Descartes sau Leibniz, în *Monadologie*,* înseamnă de fapt a vrea să analizezi realitatea aşa cum este „dată" prin experienţă pornind de la un tip de cunoaştere care vizează esenţa primară a lucrurilor. Aceasta nu era pentru Kant decât o „artă de a presupune ficţiuni în ştiinţele naturii". Metafizica trebuie, dimpotrivă, să aibă drept scop producerea unei reprezentări clare a conceptelor aflate la baza oricărei demonstraţii. La fel ca metoda fizică a lui Newton, şi în sensul invers al deducţiei matematice, care porneşte de la obiecte deja date (conceptele mărimii), metafizica trebuie să plece de la experienţele intelectului pentru a formula regulile în baza cărora se produc *fenomenele.* Filosofia *transcendentală* prezentată în *Critică* are aşadar funcţia de a regândi procesele fundamentale ale cunoaşterii. Căci în spatele întrebării kantiene referitoare la cum am putea cunoaşte lucrurile în sine, adică lucrurile distincte prin esenţa lor de facultatea de cunoaştere, se află de fapt problema *posibilităţii* unei cunoaşteri obiective. Analiza experienţei arată că reprezentarea nu produce obiectele, aşa cum nici lucrurile în sine nu produc conceptele intelectului. Obiectivitatea conceptelor pure este dată în limitele experienţei, nu pentru că acestea îşi produc obiectele, ci pentru că transformă fenomenele date de experienţă în *obiecie ale reprezentării.* A demonstra posibilitatea unei cunoaşteri obiective înseamnă, deci, pentru Kant, a arăta că ea se confundă cu posibilitatea de a gândi valoarea obiectivă a conceptelor pure ale intelectului, adică a reprezentărilor *a priori.*

Critica raţiunii pure este mai întâi o analiză sistematică a formelor *a priori* ale spiritului cunoscător. *A priori* înseamnă că spiritul intervine ca atare în elaborarea obiectului cunoaşterii: realul ne este dat. desigur, dar nu-l cunoaştem decât pentru că îl construim *pentru* cunoaştere. „Noi nu cunoaştem din lucruri, spune Kant, decât ceea ce punem noi înşine în ele"; o cunoaştere va fi deci *transcendentală* în măsura în care „ea se ocupă mai puţin de obiecte, cât de conceptele noastre *a priori* în legătură cu ele". Orice act de cunoaştere are două surse, sensibilitatea şi intelectul, dar, dacă experienţa este la originea actului, nu trebuie să tragem concluzia, împreună cu empiriştii, că am putea reduce cunoaşterea la actele percepţiei: obiectul este *dat* sensibilităţii în forma intuiţiei sensibile. însă el este *gândit* de intelect în formă conceptuală. *Critica* este împărţită astfel în două mari părţi. *Estetica transcendentală* studiază elementele *a priori* şi universale ale diversităţii datului ce ni se oferă prin sensibilitate (idealitatea spaţiului şi a timpului, cadrele *a priori* care fac posibilă experienţa sensibilă). *Analitica transcendentală* analizează procedurile pure şi *a priori* prin care intelectul unifică sub concepte diversitatea oferită de intuiţiile sensibilităţii (deducerea conceptelor intelectului, teoria judecăţii şi a schematismului transcendental).

Intelectul este deci facultatea conceptelor, dar posibilitatea de a avea o cunoştinţă obiectivă este mai întâi determinată de *judecăţile sintetice a priori,* care permit acordarea unui conţinut intuitiv conceptelor. Asemenea judecăţi sunt posibile în matematică şi în fizică, în metafizică însă ele nu au nici o valabilitate obiectivă, întrucât obiectul lor, sufletul, lumea şi Dumnezeu, nu pot fi analizate pornind de la o intuiţie sensibilă şi nici nu pot constitui condiţii ale vreunei experienţe posibile. Cea de a treia parte, *Dialectica transcendentală,* arată că cele trei discipline ale metafizicii clasice, psihologia (sufletul), cosmologia (lumea) şi teologia raţională (Dumnezeu), nu pot

produce decât cunoştinţe confuze şi contradictorii, pentru că sunt deduse numai prin raţionament. *Paralogismele* psihologiei raţionale, care confundă condiţiile formale *a priori* ale cunoaşterii cu obiectele cunoaşterii (ca în *cogi*to-ul cartezian), şi *antinomiile* cosmologiei şi teologiei raţionale, în care tezele şi antitezele referitoare la caracterul finit sau infinit al universului, ori la existenţa sau inexistenţa lui Dumnezeu, îşi pierd orice plauzibilitate, anulându-se reciproc, ele fiind nişte aberaţii care au distrus metafizica.

Dar studiul antinomiilor va conduce la un rezultat pozitiv. El va permite lui Kant să depăşească opoziţia tradiţională între libertate şi determinism. Filosoful va putea, în acelaşi timp, să repună în drepturi raţiunea, conferindu-i legalitate *practică.*

Reevaluarea naturii reprezentării şi a obiectului ei îl va duce pe Kant la reluarea termenilor clasici ai dezbaterii, ce se considera a fi închisă după Francis Bacon şi Descartes, cu privire la raporturile dintre ştiinţă şi credinţă. „Revoluţia copernicană" operată de către Kant, conform spuselor proprii (inversarea raportului dintre raţiune şi experienţă), ducând la limitarea puterii raţiunii între graniţele experienţei, a condus la afirmarea superiorităţii puterii morale a raţiunii asupra celei speculative. De aici celebra formulare din cea de a doua *Prefaţă:* „A trebuit, aşadar, să suprim *cunoaşterea* pentru a-i substitui *credinţa".* Aşa cum Descartes separa principiile raţiunii de cele ale credinţei, Kant separă şi el filosofia de religie, pentru a asigura însă moralei un loc propriu alături de ştiinţă, ceea ce Descartes nu a ştiut să facă, mulţumindu-se cu simpla sa „morală provizorie". Devine posibilă astfel ieşirea din impasul constituit de opoziţia dintre dogmatismul raţional cartezian şi scepticismul empirist al lui Hume. Metafizica dogmatică, considerând că ştiinţa şi metafizica ţin amândouă de o metodă pur raţională, transforma „inteligibilele" în obiecte, obligându-ne, de exemplu, să gândim sufletul sau pe Dumnezeu în planul experienţei sensibile.

Kant nu consideră deci metafizica drept ştiinţă decât pentru a o deosebi mai bine de *ştiinţe.* Distincţia ştiinţă-credinţă, înţeleasă în sensul unei reorganizări raţionaliste a ştiinţei, sau în sensul mai spiritualist al promovării credinţei, trimite mai întâi la dubla natură a subiectului uman. Prin dimensiunea lui fenomenală, omul este supus unui determinism al legilor cauzale care conduc lumea experienţei sensibile, dar, prin dimensiunea numenală a subiectului moral, el este o fiinţă radical liberă, întrucât poate produce prin el însuşi propria cauzalitate etică, pe care Kant o va numi *autonomia voinţei.*

Există un Kant în istorie: profesor în redingotă de epocă, decan al universităţii din Königsberg, căreia îi va consacra întreaga viaţă şi unde va susţine cursurile de matematică şi pedagogie, de geografie şi drept, de logică şi metafizică; membru al mai multor prestigioase academii, autor al unei ipoteze cosmologice referitoare la formarea universului, nerespinsă de astronomia modernă; un „liber cugetător", care nu suporta „nici lanţurile aurite de la curte, nici lanţurile grele ale vâslaşilor de pe galere" şi care nu se temea să înfrunte cu ironic respect puterea politică în probleme atât de arzătoare ca războiul şi pacea sau raţiunea şi religia.

Există apoi un Kant filosof *Aufklärer,* gânditorul care încheie sec. al XVIII-lea sistematizând spiritul Luminilor şi care, explicând metafizica, inaugurează filosofia contemporană. Temele fundamentale ale kantianismului stau la originea idealismului german, dezvoltat, pe căi distincte, de Fichte, Schelling şi Hegel. Aceşti filosofi vor relua principiul transcendental kantian de construire *a priori* a obiectului cunoaşterii, încercând să reducă însă separarea dintre fenomen şi lucru în sine în identitatea certitudinii şi a adevărului, ori a realului şi a raţionalului. Neokantianismul propriu-zis va apărea ca o revenire la Kant: prin şcoala de la Marburg (Cohen, Natorp, Cassirer), ce refuză identitatea psihologică dintre acel *a priori* kantian şi înnăscutul, preferând epistemologia şi cultura; sau prin şcoala de la Baden (Wilhelm Windelband şi Heinrich Rickert), care se străduieşte să prezinte o filosofie a valorilor, separând riguros ştiinţele naturii de ştiinţele culturii. Neokantianismul va fi răspândit în Franţa, în perioada dintre cele două războaie mondiale, prin operele lui Charles Renouvier, Jules Lachelier şi Léon Brunschvicg. Conceptul de filosofie transcendentală va continua să acţioneze în modul cel mai productiv îndeosebi în cercetările fenomenologice ale lui Husserl.

Aşa cum rezultă din dezbaterea polemică de la Davos (1929) dintre Cassirer şi Heidegger pe tema „kantiansmul şi filosofia", orice reflecţie asupra procedurilor folosite de cunoaştere trebuie situată prin raportare la critica kantiană şi, în special, prin raportare la *Critica raţiunii pure.*

ED.: *Critique de la raison pure* (trad. A. Tremesaygues şi B. Pacaud), P.U.F., 1975; *CEuvres philosophiques de Kant* (trad. A. J.-L. Delamarre şi F. Marty), 1.1, Bibliothèque de la Pléiade,

Gallimard, 1980 / *Critica raţiunii pure* (trad. N. Bagdasar şi V. Moisuc), Editura IRI, 1995.

REF.: G. Pascal, *Kant,* col. „Pour connaître la pensée de", Bordas, 1985; S. Goulyga, *Emmanuel Kant, une vie,* ed. fr. Aubier, 1985; A Philonenko, *Kant et le problème de la me'taphysique, 2* voi., Vrin, 1969-1972.

CRITICA VIEŢII COTIDIENE / *Critique de la vie qotidienne,* 1947.

Henri *LEFEBVRE, 1901-1991.*

Manifest filosofic.

Participând împreună cu Pierre Morhange, Norbert Gutennann, Georges Politzer şi Georges Friedmann la înfiinţarea revistei *Philosophies,* Henri Lefebvre adoptă marxismul în baza teoriei referitoare la dispariţia statului. Redactorii revistei se înscriu în partidul comunist în 1928. Peste foarte puţin timp, Lefebvre ajunge în opoziţie. Confruntarea cu situaţioniştii îi va inspira lucrarea *Critica vieţii cotidiene.*

Deosebit de critic la adresa capitalismului şi a structuralismului, Lefebvre devine conducător al contestatarilor din mai 1968. Cartea exprimă toate aceste tendinţe şi, mai ales, opoziţia faţă de orice sistem. în 1958 apărea o nouă versiune a lucrării, iar în 1962, cel de al doilea volum, intitulat *Fundamentele unei sociologii a cotidianului.*

Gândirea lui Lefebvre este centrată pe teoria alienării şi pe critica statului. Societatea contemporană datorează mult conceptelor elaborate de către Lefebvre.

ED.: *Critique de la vie quotidienne,* voi. I, *Introduction,* Grasset, 1947; voi. II. L'Arche, 1958; voi. III, L'Arche, 1981.

REF.: R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle,* éd. A.-M. Métailié, 1988.

CRITON sau Despre datorie / *Kphwv, ij Tltpl jipaKTeov,* D c. 390-385 a.Hr.

PLATON, *4281427-3481347a.Hr.*

Dialog.

Socrate este condamnat la moarte. Criton îl vizitează în închisoare şi îl roagă să evadeze (cetatea ar fi consimţit să-i comute pedeapsa din condamnare la moarte în exil). Socrate însă rămâne surd la rugăminţi. Acuzându-l pe Criton că urmează părerea mulţimii, el încearcă să-i demonstreze că nu se poate eschiva de la pedeapsa pe care cetatea i-a dat-o decât ofensând justiţia. Aici are loc celebra „Prosopopee a legilor": Socrate pune legile să rostească ele însele reproşurile pe care ar fi în drept să i le adreseze dacă el ar căuta să se sustragă jurisdicţiei lor. Socrate rămâne în închisoare din fidelitate pentru aceste legi, refuzând din patriotism să fugă din Atena; fidelitatea şi patriotismul sunt înainte de toate însuşiri civice şi, mai mult decât atât, filosofice. Ele se referă mai puţin la Atena concretă, cât la însăşi ideea de legislaţie, principiu al cetăţeniei.

ED.: *Apologie de Socrate; Criton; Phe'don* (trad. E. Chambry), col. GF, Flammarion, 1965/ *Criton* (trad. M. Guţu), în *Opere.* voi. I, Editura Ştiinţifică, 1974.

REF.: F. Châtelet, *Platon,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1989.

CRIZA FILOSOFIEI OCCIDENTALE, împotriva pozitiviştilor, 1874.

Vladimir Sergkeievici SOLOVIOV, 1853-1900.

Acest text din 1874, teza de doctorat a lui Soloviov, se bazează pe ideea că filosofia abstractă, „exclusiv teoretică", aparţine trecutului şi că ea nu se poate substitui interogaţiei metafizice.

Deşi recunoaşte ca interesante unele dintre problemele puse de acest tip de demers filosofic, Soloviov afirmă faptul că adevăratul demers nu este abstract, ci este „un act voluntar al gândirii personale sau al individului izolat, în toată limpezimea conştiinţei individuale".

Soloviov face parte dintre filosofii care, întocmai ca Gabriel Marcel, Henri Bergson sau Emmanuel Mounier, cred, fiecare în felul său, că filosofia este, înainte de orice, un fapt al persoanei umane, al *subiectului.*

ED.: *Crise de la philosophie occidentale* (trad. M. Herman), Aubier-Montaigne, 1947.

REF.: N. Losski, *Histoire de la philosophie russe des origines ă 1950,* Payot, 1954.

CRIZA ŞTIINŢELOR EUROPENE ŞI FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTALĂ / Die *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* 1954.

Edmund HUSSERL, J859-1938.

„De la *Criza* lui Husserl, serie Patočka, nici un filosof nu a mai reflectat în mod real la problema Europei". Europa lui Husserl este cea care, pornită pe

calea dezumanizării, va cunoaște barbaria fascistă și nazistă; este totodată cea care a avut ca loc de naștere spirituală Grecia secolelor al IV-lea și al III-lea înainte de Hristos. Ea a înlocuit măsurătorile de teren cu geometria și a redimensionat o omenire care nu mai era prizoniera empiriei, ci, investită cu „sarcini infinite", având drept ideal o lume stăpânită de rațiune. Dacă există o criză, există prin raportare la un asemenea proiect *(télos)*. Fără să se îndoiască vreodată de rigoarea prestațiilor științelor, Husserl subliniază responsabilitatea lor în această tulburare. înlăturând întrebările referitoare la sensul existenței, ele perpetuează acest defect al științei galileene: obiectivismul fizicist, care uită lumea vieții noastre *(Lebenswelt)* în favoarea abstracțiilor matematicii. Astfel, gândirea se instrumentalizează, se golește de sens.

Fenomenologia propune un remediu spiritual acestei patologii: reînnoirea idealului grec și reactivarea unui sens al istoriei, prin mijlocirea operelor gândirii. Aflată la capătul acestei istorii în care se confruntă obiectivismul fizicist cu subiectivismul transcendental, fenomenologia vrea să împace omul cu el însuși; lumea este repusă în orizontul vieții subiective, iar *ego-u* se descoperă drept originea tuturor sensurilor.

Testament spiritual al lui Husserl, *Criza* a fost redactată în 1935-1936, într-o atmosferă de „sfârșit de lume", evocată și de Spengler. Fenomenologia, filosofie a lui *cogito,* devenea filosofie a istoriei. în această nouă „revenire la lucrurile însele", Husserl preconiza o întoarcere la pierduta *Lebenswelt.* Această mundenizare a conștiinței (încarnarea ei) deschidea calea noțiunii de „carne" a lui Merleau-Ponty *(Vizibilul și invizibilul*)*.

ED.: *La crise des sciences europe'ennes* (trad. G. Granel), Gallimard, 1976, reluată în col. „Tel", 1989.

REF.: P. Trotignon, *Le coeur de la Raison,* Fayard, 1986.

CUGETĂRI / Pensées, 1670.

Blaise PASCAL, 1623-1662.

Antologie de fragmente și aforisme, reunite și publicate de prietenii săi.

Dacă este adevărat că interesul nostru pentru *Cugetări* datorează fără îndoială mult faptului că unele dintre ele sunt neterminate, ceea ce ne permite să le gustăm în toată prospețimea ecloziunii lor, fără să ne lipsim din această cauză de admirabile secvențe, redactate în întregime, în care se afirmă geniul scriitorului, în schimb suntem la fel de condamnați de a nu ști niciodată care a fost opera pe care Pascal intenționa cu adevărat s-o scrie. Căci dacă luăm în considerare diversele interpretări prilejuite de aceste fragmente postume, ca și multiplele feluri în care au fost clasificate și publicate, ne găsim în prezența, nu a unei opere, ci a mai multora. Astfel, de trei secole, erudiții polemizează, fără să-și poată sprijini pe argumente definitive diversele lor opinii, asupra importanței dovezilor pe care Pascal înțelegea să le dea religiei creștine în *Cugetări.*

în loc să întemeieze pe rațiune adevărul religiei creștine, cum făcuseră înaintea lui alți apologeți, și în special Descartes, Pascal îi găsește dovezile în însăși slăbiciunea omului, rătăcit din iubire de sine și lăcomie, slăbiciune care nu s-ar putea explica decât prin păcatul originar. Deoarece omul este incomprehensibil fără Dumnezeu, tocmai pornind de la natura umană vom fi determinați să admitem adevărurile divine.

Fără îndoială, aceasta e metoda adoptată de Pascal pentru a-i readuce la credință pe sceptici și libertini.

Dar ceea ce a determinat soarta excepțională a *Cugetărilor* nu este, desigur, nici forța lor demonstrativă, nici valoarea lor apologetică. Dimpotrivă, dacă această lucrare a exercitat și continuă să exercite o asemenea fascinație asupra spiritelor cele mai diverse, cauza o constituie spectacolul pe care-l oferă cu privire la om: creatură himerică, rătăcită în sânul unui univers ininteligibil, sfâșiată de propriile contradicții, lipsită de puncte de reper și care, după expresia autorului, „caută gemând",

Așadar, Pascal ne obligă să reflectăm asupra propriei condiții, nu expunând în mod dogmatic ceea ce crede el că este adevărul, ci arătându-ne, prin exemple care se impun de la sine, în cea mai concretă și cea mai tulburătoare evidență, că omul rămâne un mister pentru om și că Dumnezeu îi rămâne cu totul ascuns.

Anumite fragmente sunt simpla notare a unei idei care, nefiind dezvoltată, rămâne obscură; altele sunt expresia unei gândiri mai împlinite, dar care nedumerește și ea. într-una dintre aceste lungi expuneri, Pascal subliniază importanța „spiritului de finețe", singurul capabil să îmbrățișeze într-o singură privire fenomene complexe și delicate. El este cel care ne face să cunoaștem omul în dubla perspectivă a mizeriei și măreției sale, acestea fiind indisolubil tributare una alteia. Căci dacă omul este nefericit,

„pierdut în acest ungher al universului fără să știe cine l-a așezat aici", nici ce a venit să facă, el este totuși singura ființă creată, capabilă să-și cunoască, grație gândirii sale, nefericirea: „Omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură; dar este o trestie cugetătoare [...] Un abur, o picătură de apă, ajung pentru a-l ucide. Dar chiar dacă universul l-ar zdrobi, omul ar fi mai nobil decât ceea ce-l ucide, pentru că știe că moare, iar universul nu știe nimic despre avantajul pe care îl are asupra lui".

Cugetarea, care determină măreția omului, este cu toate acestea plină de slăbiciuni. Astfel, ea nu poate forma, față de infinitul măreției și al micimii, decât „o aparență în mijlocul lucrurilor". Această idee, expusă în celebrul fragment despre *„Disproporția omului",* îi creează omului, suspendat între două infinituri, starea de tulburare față de condiția sa: el nu este decât „un neant față de infinit, un tot față de neant, un mijlocitor între nimic și tot". Și cugetarea, care trebuia să facă din el o ființă privilegiată, nu poate atinge nici o certitudine, fiind abuzată în permanență de „puterile înșelătoare" ale simțurilor și ale imaginației.

Pascal multiplică exemplele de iluzii în care ne menține imaginația, „această stăpână a erorii și a falsității": cine nu a pălit și nu a asudat la ideea de a se regăsi în siguranță pe o scândură mare... așezată deasupra unei prăpăstii? Dar mai ales pe imaginație se sprijină puterile temporale; se regăsește aici acea rigoare jansenistă care înțelege să priveze omul de toate prestigiile pe care i le conferă nașterea, bogăția, gloria, onorurile. Dacă omul este victima imaginației sale, el e, de asemenea, victima obiceiului, pe care-l confundă pe nedrept cu natura.

Aspectul fragmentar al *Cugetărilor* corespunde incontestabil imaginii lumii pe care ne-o zugrăvește aici Pascal. Orice am gândi despre această descriere și despre locul pe care ea îl rezervă omului, nu putem rămâne insensibili la angoasa și la durerea care izvorăsc din fiecare fragment. Toți reprezentanții curentului existențialist vor revendica, dincolo de Kierkegaard, paternitatea lui Pascal.

ED.: *Pensées* (ediție stabilită după prima copie), col. „Folio", Gallimard, 1977 / *Cugetări,* Editura Științifică, 1992.

REF.: L. Brunschvicg, *Blaise Pascal,* Vrin, 1953. H. Gouhier, *Blaise Pascal, Commentaires,* Vrin, 1966.

CUM VĂD EU LUMEA / *Mein Weltbild,* 1934.

Albert EINSTEIN, *1879-1955.*

Culegere de articole.

Numele lui Einstein evocă în primul rând teoria relativității, veritabilă revoluție cosmologică, ce a răsturnat viziunea noastră despre lume și ne-a obligat să ne reconsiderăm cu totul concepțiile despre spațiu și timp. Există însă și un alt Einstein: omul, cetățeanul, cercetătorul. Pe acesta ni-l dezvăluie culegerea de articole, note, alocuțiuni și scrisori, redactate între 1918 și 1933. Descoperim aici un pacifist convins („Războiul e lucrul cel mai vrednic de dispreț"), un apărător ardent al iudaismului, dar și omul care a refuzat în mod curajos să cauționeze — fie și prin simpla sa prezență în Gennania — național-socialismul pe cale de a se naște („Refuz să stau într-o țară în care libertatea politică, toleranța și egalitatea nu sunt garantate de lege", scria el în martie 1933).

însă paginile cele mai interesante, pentru istoricul științelor, sunt cele în care fizicianul vorbește despre *credința* care l-a însuflețit neîncetat în căutarea adevărului. Pentru Einstein, principiul creator al oricărei cercetări științifice constă într-un fel de *„religiozitate cosmică",* tradusă într-o credință profundă și de neclintit în inteligibilitatea naturii, în armonia internă a lumii. Savantul trebuie să fie călăuzit de ideea cauzalității oricărui eveniment; raționea sa trebuie să fie convinsă de posibilitatea sesizării realității înseși, independent de mijloacele de investigație de care dispune. Așa încât nu vom fi deloc surprinși de rezervele pe care le fomiulează autorul în privința legilor probabiliste ale mecanicii cuantice: „Eu cred încă în posibilitatea unui model al realității, adică a unei teorii ce reprezintă lucrurile însele, și nu doar probabilitatea existenței lor". O profesiune de credință încă actuală, în măsura în care, deocamdată, nici o teorie care să satisfacă această condiție nu a luat locul modelelor probabiliste ale teoriei cuantelor.

ED.: *Commentje vois le monde* (trad. R. Hanrion), col. „Champs", Flammarion, 1979 / *Cum văd eu lumea* (trad. M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici), Editura Humanitas, 1992.

REF.: B. Hoffmann, *Albert Einstein, criateur et rebelle* (trad. din engl.), col. „Points", Le Seuil, 1979.

CUNOAȘTEREA DE SINE / *De la connaissance* de soi, **1931.**

Léon BRUNSCHVICG, **1869-1944.**

Alcătuită din zece capitole, corespunzătoare celor zece lecții ținute la Sorbona în iarna din 1929-1930, această carte denunță iluzia unei experiențe interioare obținute prin aplecarea asupra sinelui, datorată lui Mâine de Biran. Pentru Brunschvicg, a te cunoaște nu înseamnă nici a te confesa, nici a te arăta înțelegător față de sine, ci a paria pe sine, a te întreba asupra destinului personal. Adevărata cunoaștere de sine nu este altceva decât cunoașerea spiritului în toate activitățile lui (știință, morală, activitatea creatoare a lui *homofaber...).*

Filosofia lui Léon Brunschvicg este una a spiritului, „o reflecție metodică a spiritului despre sine însuși", precum și o epistemologie, în măsura în care identifică spiritul cu intelectul.

ED.: *De Ia connaissance de soi,* Alean, 1931.

REF.: M. Deschaux, *La philosophie de* ***Léon*** *Brunschvicg,* P.U.F., 1949.

CUNOAȘTEREA OBIECTIVĂ / *Objective* Knouiledge, 1972.

Karl Raimund POPPER, J902-1994.

în continuarea *Logicii cercetării*,* Popper încearcă să elaboreze aici o teorie obiectivă (sau obiectivistă) a cunoașterii, care se desparte definitiv de punctul de vedere subiectivist tradițional — cel al raționalismului cartezian, ca și cel al empirismului lui Locke, Hume sau Berkeley. Acest punct de vedere postulează că „experiențele subiective sunt îndeosebi asigurate, ele constituind din această cauză un punct de plecare solid sau o temelie adecvată", împotriva acestei obsesii a temeliei, căreia cei mai mulți filosofi i-au căzut victimă, Popper adoptă poziția bunului simț, realist în mod spontan. Suntem cu toții de acord că obiectele care ne înconjoară nu încep să se deplaseze singure de îndată ce ne întoarcem cu spatele la ele. Or, această atitudine ține tocmai de o abordare *obiectivistă* a cunoașterii. *Cunoașterea obiectivă* (sau *„cunoaștere fără subiect cunoscător"),* pe care o susține autorul, este o cunoaștere fidelă realității și independentă de subiectul cunoscător.

Popper distinge, întrucâtva în maniera lui Platon, trei lumi, pentru a ilustra mai bine statutul particular al teoriilor, ipotezelor și supozițiilor obiective: „lumea 1", sau lumea fizică; „lumea 2", sau lumea stărilor noastre de conștiință și a gândurilor noastre subiective; și „lumea 3", sau lumea gândirii obiective, constituită din conținuturile logice ale cărților, teoriilor, problemelor, discuțiilor, operelor de artă etc. Specia umană ar putea să dispară, însă ar continua să existe locuitorii acelei a treia lumi care sunt „teoriile în sine", produse de-a lungul istoriei. Lumea 3 este *autonomă:* soluțiile formulate aici pot duce la nașterea unor noi probleme, unor noi discuții, unor noi soluții, care ar îmbogăți-o la rândul lor. De aceea, a treia lume a lui Popper nu este lumea imuabilă a Ideilor lui Platon. Ea evoluează, progresează în funcție de *ipotezele* și *respingerile* elaborate de oameni. Astfel se operează în interiorul ei un fel de *selecție darwiniană,* care împarte teoriile în teorii caduce (pentru că au fost invalidate de teste) și teorii *„verosimile"* (cele care, până acum, au rezistat la proba testelor).

Această a treia lume este o creație a raționalității umane, dar raționalitatea umană datorează mult celei de-a treia lumii. După Popper, această *auto-transcendență* constituie cel mai important fapt al evoluției omenești: „Cu teoriile noastre se întâmplă ca și cu copiii noștri: tind să devină foarte independenți față de părinți. Așa cum aceasta s-ar putea întâmpla cu copiii noștri, tot așa se întâmplă și cu teoriile: ni s-ar putea întâmpla să primim de la ele mai multă cunoaștere decât le-am dat noi lor inițial", scrie în concluzie autorul.

ED.: *La connaissance objective* (trad. C. Bastyns), éd. Complexe, SPRL, 1982. Traducerea franceză cuprinde doar primele trei articole ale ediției originale.

REF.: R. Bouveresse, *Karl Popper ou le Rationalisme critique,* Vrin, 1987.

CUNOAȘTEREA OMULUI / **Menschenkenntnis, 1921.**

Alfreă ADLER, 1870-1937.

Conștient de natura eminamente științifică a obiectului căruia i-a consacrat întreaga viață, apt îndeosebi să suscite interesul celor pentru care cuvintele *psihiatrie* și *psihologie* au un caracter misterios sau înfricoșător, Adler a fost deosebit de bine plasat

pentru a juca un rol de prim plan în răspândirea faptelor esențiale în ceea ce privește cunoașterea comportamentului uman. El știa că poate fi de folos umanității insistând neîncetat asupra poziției *inferioare* în care copilul se găsește la venirea pe lume și asupra eforturilor ulterioare pentru a se trece de la dependența din copilărie la independența adultului. Adler subliniază importanța influențelor familiale și sociale asupra copilului și adolescentului. Copilul trebuie de fapt să lupte împotriva propriilor porniri biologice, dar și împotriva celor părintești, ale fraților și surorilor și ale învățătorilor săi.

Autorul expune aici teoria sa referitoare la complexul de inferioritate, în capitolul V în special. Adler subscrie mai întâi fără rezerve la tezele freudiene pentru a explica tendința unor nevropați de a compensa „sentimentul de inferioritate" prin manifestări agresive. El renunță însă foarte repede la această aplicare dogmatică a freudismului, pentru a susține un punct de vedere diametral opus. Pentru el, nu impulsul sexual explică dinamismul vieții psihice, ci aspirația spre perfecțiune, care face inteligibil dinamismul vieții psihice. Ereditatea, educația, întâmplările sociale determină idealul încă din copilărie și fiecare individ se străduiește să-l atingă în viață. Menită să compenseze sentimentul de inferioritate resimțit inițial de copil în fața lumii adulților, această construcție psihică protejează sentimentul de superioritate de care ființele umane sunt animate. Astfel, în nevroză, individul evită contactul cu o realitate dezamăgitoare, pentru a-și păstra superioritatea fictivă.

ED.: *Connaissance de l'homme* (trad. J. Marty), Petite Bibliothèque Payot, 1990 / *Cunoașterea omului* (trad. dr. Leonard Gavriliu), Editura **IRI,** 1996.

REF.: H. Schaffer, *La psychologie d'Adler: théorie et applications,* Masson, 1976.

CUNOAȘTEREA VIEȚII,
La connaissance de la vie, 1952.

Georges CANGUILHEM,
n. *1904-*

Culegere de texte.

Această lucrare reunește mai multe conferințe și articole redactate la date diferite, având însă o sursă comună: preocuparea deopotrivă etică și epistemologică de a respecta originalitatea fenomenelor viului prin construirea unui demers de gândire capabil să-și recunoască limitele și să suporte condițiile exercitării ei. „Gândirea viului trebuie să abstragă din viu ideea viului". între viu și gândirea lui, ca și între aceasta și mediul lui, raportul se stabilește ca într-o *dezbatere;* o dezbatere presupune un posibil schimb, dar și opozanți și criterii de evaluare. Atunci când este vorba despre viață, reprezentările omenești, tehnicile folosite pentru a o „îndrepta", a o modifica sau a o prelungi eventual, valorile în numele cărora omul acționează, experimentarea la care recurge, sunt toate amestecate într-un mod inextricabil.

Ideea conform căreia „progresul" științelor biologice se face exclusiv în sensul vitalismului și în detrimentul mecanismului, sau invers, este respinsă: în discuțiile referitoare la organism și mediul său se observă mai degrabă o alternanță a pozițiilor opuse, fără îndoială însă inseparabile. Dacă „viața este creație", cum scria Claude Bernard, cunoașterea vieții trebuie să se împlinească prin conversiuni imprevizibile și întoarceri bruște.

în ultimul capitol al ediției din 1965 („Monstruozitatea și monstruosul"), Canguilhem folosește un contraexemplu pentru a arăta că o contravaloare vitală, ca monstrul, nu contrazice și nu respinge valoarea cu atât mai mult unică a vieții, cu cât îi face să apară contingența esențială. Nu există excepție de la legile naturii; singurele excepții care există sunt prin raportare la legile *naturaliștilor.*

ED.: *La connaissance de la vie,* a 7-a ed., Vrin, 1985.

REF.: *Canguilhem,* în *Revue de me'taphysique et de morale,* nr. 1, Armând Colin, 1985.

CUNOAȘTERE ȘI EROARE /
Erkenntnis und Irrtum, 1905.

Ernst MACH,
1836-J9J6.

Născut în Moravia, fizician, psiholog și filosof al științei, Mach va preda timp de douăzeci și opt de ani fizica experimentală la universitatea din Praga. Socotit de către neopozitiviștii Cercului de la Viena drept părintele lor fondator, el considera că idealul științific trebuie să fie reprezentarea experiențelor umane prin intermediul unui sistem unitar de concepte: acest ideal a devenit programul Cercului de la Viena. Totuși, alte aspecte ale gândirii lui îl apropie pe Mach de Thomas S. Kuhn și de Williard V. O. Quine.

Ceea ce caracterizează filosofia științei, în viziunea sa, filosofie plasată în contextul descoperirilor, este analiza psiho-istorică a conceptelor. Pentru Mach, întreaga cunoaștere științifică este relativă: chiar exprimată într-un limbaj logico-matematic, ea depinde de contingența istorică ce i-a permis exprimarea. El s-a distanțat de influența logicistă ce a dăunat Cercului de la Viena.

ED.: *La connaissance de l'erreur* (trad. M. Dufour), Flammarion, 1908.

REF.: P. Franck, *Modern Science and its Philosophy,* Massachusetts, 1949.

CUNOAȘTERE ȘI INTERES / *Erkenntnis und lnteresse,* 1968.

Jürgen HABERMAS, n. 1929.

Habermas afirmă specificul științelor sociale, în opoziție cu scientismul pozitivist exprimat în *Logica cercetării"* de Karl Popper, precum și de Cari G. Hempel și Paul Oppenheim — care pretind să definească în mod exclusiv criteriile oricărui adevăr științific. El încearcă reconstrucția „preistoriei pozitivismului modern" expunând: criza criticii cunoașterii (Kant, Hegel, Marx, în prima parte), pozitivismul, pragmatismul, istorismul (Comte, Mach, Peirce, Dilthey, în a doua), critica drept unitate a cunoașterii și a interesului (Kant, Schelling, Freud, Nietzsche, în cea de a treia parte). Dezvoltând „lecția introductivă" susținută la universitatea din Frankfurt în iunie 1965, Habermas afirmă că există o legătură între *cunoaștere* (știința) și *interes* (în sensul de interes universal). Știința este interesată, pentru că tocmai interesele comune ale speciei umane în ansamblu sunt cele care comandă cunoașterea.

în această privință, trebuie să facem deosebirea între *științele exacte* și *științele umaniste.*

Științele exacte sunt *empirio-analitice:* empirice, pentru că ele verifică practic, prin experimentare, cunoștințele, și analitice, prin formalizarea logico-matematică a teoriilor ipotetico-deductive. Habermas refuză pretenția de așa-zisă obiectivitate a experienței științifice, ea fiind în realitate intersubiectivă (totodată intersubiectivitate empirică și intersubiectivitate logico-lingvistică a formulărilor ei). Științele empirio-analitice lucrează în baza unui interes *tehnic* al cunoașterii.

Științele umaniste sunt științe *istorico-hermeneutice.* Ele lucrează în.baza unui interes *practic,* ce vizează menținerea și extinderea intersubiectivității unei înțelegeri între indivizi.

Habermas propune un „al treilea sector", cel al științelor *critice* (critică a ideologiilor, psihanaliză), științe ce provin dintr-un interes *emancipator,* care îmbină, în cele din urină, cunoașterea și interesul, cu intenția de a realiza raționalitatea comunicațională a *interacțiunii* (noțiune opusă celei de *muncă).*

ED.: *Connaissance et inte'reî,* (trad. G. Clémenșon et J.-M. Brohm), Gallimard, 1976.

REF.: J.-M. Ferry, *Habermas, l'e'thique de la communication,* P.U.F., 1987.

CUNOAȘTERE ȘI REALITATE / Knoivledge *ană* Reaiity, 1885.

Bernard BOSANQUET, 1848-1923.

Lucrarea este o critică severă a *Principiilor de logică** a lui Francis Bradley (maestru venerat de autor), care va ține foarte mult seama, la a doua ediție a lucrării, în 1922, de observațiile făcute de discipolul său. Bosanquet îi reproșează acestei logici partea sa negativă: ea se soldează, fără îndoială, cu un eșec, arătând că, oricât de adevărate ne-ar fi raționamentele, ele nu ating realitatea, rămânând construcții la marginea realului — și aceasta fie că este vorba de conștiința sensibilă imediată, fie de gândirea rațională, care analizează și reconstruiește realul. Eroarea lui Bradley constă în aceea că el oscilează între aceste două moduri de a concepe adevărul, în timp ce actul de judecare — în care constă gândirea — este *de nedescompus.* în particular, nu trebuie introdusă între judecățile ipotetice și judecățile categorice o opoziție radicală — care, de altfel, domină întreaga logică. Aceste forme nu sunt niciodată în stare pură: o judecată categorică, cum ar fi „vremea ploioasă este umedă", se reduce la o judecată ipotetică, de forma: „dacă plouă, va fi umed". Gândirea trebuie să înainteze folosind ipoteze, dar fără să părăsească baza concretă a faptelor care le fac plauzibile și pe care o evidențiază judecățile categorice.

Toate judecățile deci califică realitatea. Nu există motive pentru a separa, așa cum face Bradley, judecățile abstracte de celelalte, imediate. Nu există două realități: datul sensibil imediat și subiectul ultim al judecăților. Realitatea este subiectul unic al

tuturor judecăților. Lucrarea își va găsi fundamentarea definitivă în *Logica*,* marele tratat din 1888.

Ed.: *Knowledge and Reality,* K. Paul, Trench & Co., Londra, 1885.

REF.: F. Houang, *Le ńeohe'gelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet,* Vrin, 1954.

CURS DE ECONOMIE POLITICĂ / *Cours d'éconamie politique,* 1896.

Vilfredo PMETO, 1848-1923.

Discipol original al lui Léon Walras (școala din Lausanne sau Școala echilibrului general), teoretician al marginalismului, Pareto analizează în mod riguros conceptul de *utilitate* în cadrul unei *economii pure,* adică al unei lumi economice perfecte, independente de orice alți factori (politici, sociali, psihologici...) și de finalitate exterioară, putând să fie studiată după aceleași reguli ca și cele ale științei fizicii (economia pură se ocupă de fenomene de echilibru și interdependență). Astfel, economia pură permite stabilirea legilor generale ale fenomenelor economice, oricare ar fi sistemul politic, făcând posibilă o *economie aplicată.* în economia pură, *homo oeconomicus* — acel individ abstract, care acționează economic — încearcă, prin opțiunile lui, să obțină un maximum de utilitate, de satisfacție, cu un minim efort. Utilitariștii însumează utilitățile individuale pentru a măsura bunăstarea colectivă. Autorul arată că aici este vorba de o eroare, fiecare individ având propriile criterii de utilitate. El înlocuiește numărarea cardinală cu una ordinală. Acțiunile oamenilor au anumite uniformități, anumite constante observabile. Autorul deosebește *utilitatea* de *ofelimitate,* lămurind astfel înțelesul plurivoc al termenului de utilitate.

Utilitatea desemnează ceea ce este benefic, acțiunile care urmăresc plăcerea, mulțumirea. Ofelimitatea este „raportul de convenienț care face ca un lucru să satisfacă o nevoie sau dorință, legitimă sau nu". Utilitatea este *subiectivă,* nefiind o mărime măsurabilă, în timp ce ofelimitatea este o noțiune *obiectivă,* observabilă, un bun ofelimic putând fi nociv. *Homo oeconomicus* este deci un individ ce tinde spre cea mai înaltă ofelimitate.

Principiul ofelimității permite construirea unor modele abstracte, făcând posibilă explicarea unor fenomene complexe și concrete. El permite, mai ales, reinterpretarea echilibrului walrasian. Pentru Walras, legea egalizării productivități lor marginale ale factorilor de producție cu prețul acestor factori permite să se obțină concluzia că cel mai bun regim cu putință este libera concurență. Pentru Pareto, nici un criteriu absolut nu permite afirmația că o atare situație este preferabilă alteia. Astfel, economistul italian, deși liberal, deschide calea unei teorii socialiste a bunăstării.

Chiar dacă Pareto, economist militarist și al marginalismului, a cunoscut o anume faimă, principiul ofelimității nu afost deloc preluat de economiști.

ED.: *Cours d'économie politique* (ed. G. Brusino et G.H. Bousquet), în *(Euvres complètes de Pareto,* 1.1, Droz, Geneva, 1964.

REF.: J. Freund , *Pareto. La the'orie de l'équilibre,* Seghers, 1974.

CURS DE FILOSOFIE POZITIVĂ / *Cours de philosophie positive,* 1830-1842.

Auguste COMTE, .1798-1857.

Această lucrare ar putea fi separată de restul operei lui Comte (unii, de altfel, nu au șovăit să o facă), dar ea nu are semnificație decât pornind de la un amplu proiect, în esență politic: reformarea instituțiilor omenești pornind de la o corectă înțelegere a cunoștințelor și a practicilor umane.

Remodelarea societății pentru a concilia ordinea și progresul presupune existența unei științe sociale, întrucât nu transformi decât ceea ce cunoști. Dar a întemeia o știință socială presupune, la rândul său, să se știe ce este o știință. Lucrarea aceasta este o încercare de a deduce normele pozitivității științifice pornind de la științele deja existente. Este vorba despre un „curs" ce cuprinde șaizeci de lecții publice începând din 1826.

Cursul începe cu două lecții generale. Deseori se reține doar ele, ceea ce dăunează grav operei lui Comte.

Prima lecție expune celebra *lege a celor trei stadii* care guvernează, după Comte, dezvoltarea inteligenței umane; aceasta trece succesiv prin trei stadii ale felului de a înțelege lumea: stadiul teologic, stadiul metafizic și cel pozitiv. Fiecăruia îi corespund anumite forme de organizare socială. Legea celor trei stadii dirijează dezvoltarea a ceea ce Comte consi-

deră că este o ființă reală: umanitatea. Ea oferă schema înțelegerii tuturor aspectelor dezvoltării; este vorba mai mult de înțelegerea sensului procesului în ansamblu, decât de deprecierea trecutului umanității din cauza greșelilor făcute. Lumina pozitivă nu înseamnă opunerea în bloc la tenebrele teologice și metafizice. Prima lecție se încheie cu câteva considerații generale referitoare la scopul *Cursului de filosofie pozitivă,* enumerându-se avantajele pe care le-am putea avea în urma reorganizării pozitive a științelor, și anume: un remediu pentru neajunsurile care derivă din specializarea excesivă, dar inevitabilă a spiritelor științifice, și o ameliorare a sistemului de educație.

Cea de a doua lecție propune o clasificare rațională a cunoștințelor omenești și prezintă o critică a sistemelor de termeni anterioare. Comte meditează asupra diferitelor moduri posibile de a expune științele; el separă în special ordinea istorică — ce presupune expunerea rezultatelor unei științe în funcție de cronologia producerii lor — de ordinea dogmatică, ce se supune logicii conținutului cunoașterii. Clasificarea științelor făcută de el se bazează pe gradul sporit de complexitate a *obiectelor* pe care acestea le studiază. Matematica rămâne în afara clasificării propriu-zise.

Lecțiile 3-57 analizează diferite științe, în ordinea rațională explicată în cea de a doua lecție: matematică, astronomie, fizică, chimie, biologie, fizică socială. Pentru fiecare știință, el consacră câte o lecție — în general foarte dezvoltată — ce expune considerații generale din perspectiva pozitivității (matematica: lecția 3, astronomia: lecția 19, fizica: lecția 28, chimia: lecția 35, biologia: lecția 40, fizica socială: lecțiile 46-51). *Cursul* se încheie cu trei lecții ce cuprind diverse „Considerații finale".

Analizele făcute de Auguste Comte diferitelor științe nu dovedesc toate aceeași clarviziune; uimește, de exemplu, faptul că el refuză *a priori* posibilitatea unei astrofizici. Aceste analize sunt însă indiscutabil susținute de o cunoaștere directă și extrem de bogată a științei timpului său.

Dacă dorim să apreciem această lucrare doar prin raportare la întregul operei lui Comte, atunci trebuie să ținem seama de judecata autorului însuși; ajuns la ceea ce el considera împlinirea sistemului său, Auguste Comte refuza să vadă în acest *Curs* altceva decât un moment (depășit) din constituirea gândirii lui; am putea spune că aproape îl repudia. Posteritatea însă nu va judeca la fel, apreciind mai mult **acest text** decât pe cel al lucrării *Sistemul politicii pozitive** și pe cel al *Sintezei subiective**. Comte ar fi considerat aceasta ca o trădare a gândirii lui, azi complet uitată. Fapt este că analizele cuprinse în *Cursul de filosofie pozitivă* au contribuit din plin la instituirea unei tradiții de epistemologie și de istorie a științelor în Franța, ilustrată de nume mari.

ED.: *Cours de philosophie positive, 2* voi., Hermann, 1990.

REF.: P. Dupouey, prezentarea *Lecțiilor 1 și 2* în *Cours de philosophie positive,* col. „Les Intégrales de philo", Nathan, 1989; P. Macherey, *Comte, la philosophie et les sciences,* col. „Philosophies", P.U.F., 1989.

CURS DE LINGVISTICĂ GENERALĂ / Cours *de* iinguistique *générale,* **1916.**

Ferdinand de SAUSSURE, 1857-1913.

Această operă nu a fost redactată de Saussure, ci a fost reconstituită după notițele luate de elevii săi la cursurile ținute între 1906 și 1911.

A spune că lingvistica este știința limbajului înseamnă a susține că acesta poate fi descris în mod științific și că ar putea surprinde ceva din el însuși. Ipoteza minimă este că *formalul* și *materialul* ar putea fi despărțite, după modelul separării, în sistemele juridice, între *quidfacti* și *quid iuris;* limbajul apare în aceste condiții ca un sistem formal din care ar putea fi enunțate un anumit număr de reguli. Aceasta este ipoteza unui proiect al științei lingvistice. O astfel de grijă pentru formalizare este ceea ce caracterizează mai întâi *Cursul* lui Saussure.

Cea de a doua caracteristică demonstrată de Saussure este că o entitate lingvistică (semn, cuvânt, frază) nu are o natură proprie: este un ansamblu de relații. Pozițiile predomină față de entități; acestea sunt, într-adevăr, definite prin totalitatea pozițiilor pe care le-ar putea ocupa urmând două axe: axul vertical al posibilelor (paradigma), ce definește raporturile cu vecinii, și axul orizontal al composibilelor (sintagma), care definește raporturile de excludere reciprocă. Orice semn este, de fapt, ales dintr-un stoc infinit de posibilități și conform unei relații de succesiune lineară, împreună cu alte semne deja alese. Astfel, un cuvânt nu-și află sensul în sine însuși, ci doar prin raporturile de compatibilitate sau de excludere pe care le are cu alte cuvinte și care-i *definesc sensul.* Sensul nu preexistă relațiilor, ci este rezultatul lor. *Limba este un ansamblu de raporturi fără suport.* Așa se exprimă Saussure atunci când vorbește despre

caracterul *negativ* — sau *relativ* — al proprietăților limbajului, ce se dezvoltă urmând o linie paradigmatică sau una sintagmatică.

Cea de a treia caracteristică este deosebirea pe care o face Saussure între *limbă, limbaj* și *vorbire. Limba* este „un produs social al facultății limbajului și un ansamblu de convenții necesare, adoptate de corpusul social pentru a permite exercitarea acestei facultăți la indivizi". Ea este un ansamblu de convenții pe care individul Ie preia pentru a vorbi, dar pe care el nu poate nici să le creeze, nici să le modifice: limba preexistă individului. *Vorbirea* este un „act al individului care își realizează facultatea prin mijlocirea convenției sociale reprezentate de limbă". *Limbajul* este rezultatul interacțiunilor dintre convenție și inițiativele individuale. De fiecare dată când cineva vorbește, pentru a fi înțeles, trebuie în mod necesar să se refere la ceea ce există, la un cod recunoscut de toți și, în același timp, să se demarcheze față de ceea ce există printr-o invenție ce-i aparține.

Cea de a patra caracteristică a *Cursului* constă în definirea limbii drept *sistem de semne.* Semnul este o combinație dintre un *semnificat* și un *semnificam,* sau dintre un concept și o imagine acustică. Aceste două aspecte sunt de nedespărțit, asemenea celor două fețe ale unei aceleiași foi de hârtie. Saussure vrea să se înțeleagă faptul că semnul nu unește un nume cu un lucru: semnificatul este o reprezentare, iar semnificantul „o amprentă psihică" a sunetelor. Astfel, Saussure marchează o ordine a limbajului independentă de cea a realului: totul este deja psihic sau „mental". Semnificatul nu este un obiect real, ci urma psihică a acestuia.

Semnele definite în acest mod sunt *arbitrare,* nu în sensul că semnificantul ar putea depinde de libera alegere a subiectului care vorbește, ci în sensul unei *nejustificări,* adică a lipsei vreunei legături materiale cu realitatea: succesiunea sunetelor [s-o-r-ă] care servesc drept semnificant este arbitrară față de ideea de *soră.* Excepție relativă fac onomatopeele (pentru că sunetul „imită" ideea), altfel nici o lege nu comandă ca unui anume sunet să-i corespundă un anume sens.

Cea de a cincea caracteristică este explicarea *sistematicității* limbii: Saussure arată prin aceasta că toți termenii săi sunt solidari și că valoarea unuia nu rezultă decât din prezența simultană a celorlalți, sau din absența lor, întrucât coexistența *in absentia* trimite la relația paradigmatică dintre elementele lingvistice. Valorile sunt întotdeauna constituite: „1) printr-un lucru *neasemănător,* susceptibil de a fi *schimbat* cu ceva a cărui valoare este de determinat; 2) prin lucruri *asemănătoare,* pe care le-am putea *compara* cu cele a căror valoare este în discuție". Limbajul apare astfel ca un sistem de elemente care *se afirmă opunându-se și care se opun afirmându-se.* Este un sistem al diferențelor, al valorilor diacritice.

Cea din urmă caracteristică prezentată în *Curs* este opoziția dintre punctele de vedere sincronic și diacronic. A vorbi nu înseamnă *a enunța în* timp, ci a face însuși timpul să acceadă la enunț. Este adevărat că un enunț al limbii poate fi totdeauna rostit și că, dacă este rostit, aceasta se petrece într-un moment și într-un loc determinate. *Linearitatea* limbajului, asupra căreia insistă Saussure, nu înseamnă doar că limbajul se derulează în timp — fiind comparat, de altfel, cu o linie — ci înseamnă că timpul este chiar *substanța* limbajului.

în general, evoluția limbii se face sub acțiunea vorbirii. Dar, pentru Saussure, sincronia ca punct de vedere este mai importantă decât diacronia: ea nu este doar identificată cu „starea limbii", ci trebuie înțeleasă „ca un concept ce permite definirea teoretică a unui sistem abstract".

Alături de gramatica comparativă (Antoine Meillet) și gramatica generativă (Chomsky), *Cursul de lingvistică generală* reprezintă un adevărat fundament pentru domeniul lingvisticii.

ED.: *Cours de linguistique générale,* col. „Bibliothèque scientifique", Payot, 1989.

REF.: É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*,* 2 voi., col. „Tel.", Gallimard, 1976 și 1980.

CUVÂNTĂRI / *Propos,* **1906-1951.**

ALAIN
(Émile Auguste *Chartier, zis), 1868-1951.*

Antologie de fragmente scurte (1-2 pagini) despre toate subiectele susceptibile de a suscita reflecția filosofului.

Cuvântările reprezintă, prin stil, un eveniment unic în creația filosofică universală. Scrisă zilnic pentru *De'pêche de Rouen,* și apoi pentru alte cotidiene, publicată mai târziu într-un număr mare de volume (cronologice sau tematice), cartea reprezintă prin ea însăși un gen original, tributar servitutilor jurnalismului, dar întotdeauna la înălțimea exigențelor filosof iei: „să ridici notița la nivelul metafizicii" spunea Alain. Există aproape cinci mii de *Cuvântări. Cuvântările* lui Alain sunt, în cel mai viguros sens al

cuvântului, *actuale*. Actualitatea este prezentă în ele în măsura în care Alain nu încetează s-o comenteze: sunt prezente în întregime evenimentul, politica, istoria, dezbaterea publică. Dar prezentul se manifestă şi altfel; revenirea periodică a fenomenelor naturale, lucrările omeneşti, sărbătorile (Pastele, Sărbătoarea tuturor sfinţilor, Crăciunul...), riturile sociale (începerea anului şcolar, comemorările): toate acestea sunt salutate aici şi judecate după exigenţele unei gândiri vii, actuale în sensul că ea se produce în faptă, în fiecare zi, pentru cititor. Este actuală, de asemenea, şi prin faptul că gândirea lui Alain nu se mulţumeşte niciodată să însoţească prezentul aşa cum se oferă el, şi să includă comentariul în noutatea trecătoare a evenimentului. *Cuvântările* nu sunt „spuma zilelor". Dimpotrivă, sunt străbătute de un efort permanent de a înălţa faptul banal, cotidianul, la rangul de obiecte ale unei gândiri universale şi atemporale. Tot ceea ce este mărunt fapt cotidian devine imediat mare, deoarece se ridică la înălţimea celor mai importante experienţe ale umanităţii; referinţa permanentă la mari autori şi opere importante („Studiile umaniste") are această exigenţă de a gândi prezentul, opera cotidiană a lucrurilor şi oamenilor, pentru a evidenţia aici esenţialul.

Aşadar, Alain vorbeşte aici despre toate. Apriori, nimic nu merită atenţia filosofului. Alain se doreşte moştenitor al lui Hegel, pentru care lectura jurnalului este „rugăciunea de dimineaţă" a omului modern. Zeii sunt şi în bucătărie; însuşi faptul divers este Dumnezeu. Soarele, ploaia, mareea, zborul unei păsări, o iluzie optică, o amintire literară (Balzac, Hugo, Dickens), gestul meşteşugarului sau al scamatorului, strigătul negustorului ambulant, pânza care e sfâşiată şi se înclină în vânt, incendiul, accidentul de maşină oferă ocazia meditaţiilor ce se pot repeta la infinit. Autorul se inspiră abundent şi din experienţa sa de război, din 1914.

Alain vorbeşte despre toate. Dar ar trebui mai degrabă să spunem că Alain *judecă* totul refuzându-şi sistematic să adore, interzicându-ne să idolatrizăm. Nu există nimic sacru, nimic respectabil în afară de ceea ce determină respectul: exercitarea liberă a gândirii suverane. Uneori Alain se lasă purtat de o dreaptă mânie.

O filosofie trăieşte şi îşi desăvârşeşte sfera în *Cuvântări*. Bineînţeles,ea nu diferă prin nimic de cea pe care o găsim în alte scrieri ale lui Alain. Alain este un filosof original, dar nu propune nici o doctrină nouă, inedită. încă hegelian aici, el acceptă întreaga filosofie, şi o face să trăiască, de la Platon încoace, cu credinţa că întreaga filosofie este adevărată. Platon se învecinează cu Aristotel, Epicur face casă bună cu Epictet, Descartes cu Spinoza. Totuşi nu întâlnim aici nici un eclectism care să edulcoreze doctrinele; fiecare e acolo, cu întreaga ei forţă. Rare sunt cele respinse (Berkeley, Freud). Autorul totuşi nu face un mister din preferinţele sale: filosofia judecăţii (mai curând Descartes decât Spinoza), voinţa suverană împotriva pasiunilor (mai curând Epictet decât Epicur), ideea (mai curând Comte decât Marx).

Aducerea permanentă şi exigentă la real nu este numai procedeul unei gândiri preocupate să tragă foloase din toate. Ci e mai întâi, cum s-a spus, ideea (simultan spinoziană şi hegeliană) că întreaga realitate este adevărată, chiar şi în iluziile şi înşelătoriile ei. Reflecţia privitoare la religii este exemplară. Pentru Alain, religia este încă o protecţie şi o garanţie, împotriva tendinţei naturale a gândirii de a se instala confortabil în universul său de reflecţii; Alain iubea aceste cuvinte ale lui Prévert: „Lumea mentală minte. Monumental".

Lectura *Cuvântărilor* nu este întotdeauna uşoară; unele sunt enigme frumoase. Stilul lui Alain poate deruta. Să-i deplângem pe cei pentru care acest ultim „motiv" este de ajuns pentru a-i abate de la lectura textelor.

ED.: Culegere de *Propos, 2* voi., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1990. Mai sunt disponibile numeroase antologii tematice, în special *Propos sur la bonheur,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1985; *Propos sur Ies pouvoirs,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1985.

REF.: A Maurois, prezentarea voi. I în ediţia citată. S.S. de Sacy, prezentarea voi. II în ediţia citată.

CUVÂNT ŞI OBIECT / *Word and Object,* 1960.

Willard Van Oman QUINE, n. 1908.

Această lucrare, cea mai apreciată a lui Quine, propune o viziune sintetică a poziţiilor adoptate de filosoful şi logicianul american încă din primele sale articole. În multe puncte, Quine şi-a îmbunătăţit ulterior anumite poziţii, fără a pune fundamental în cauză filosofia generală prezentată aici. Incontestabil, Quine se alătură curentului empirist. De fapt, el recunoaşte că, în ultimă instanţă, materialul cunoaşterii noastre este furnizat de stimulii senzoriali. Dar se desparte de empirismul tradiţional în

măsura în care insistă asupra medierii limbajului şi asupra rolului teoriilor. Pentru el, nu există cunoaştere directă care să ne pună în „legătură" cu obiectele. De aceea, nu poate decât să critice empirismul logic şi să refuze criteriul verificaţionist al semnificaţiei. Nu este posibil să ne referim direct, prin observaţie sau prin experienţă, la un obiect care ar fi „purtător" de semnificaţie şi care ar permite formarea, într-o oarecare măsură, a unui „nucleu" de semnificaţie traductibil în limbi diferite, prin cuvinte diferite.

Dacă, la fel ca şi bunul simţ, filosofia trebuie să înceapă cu lucrurile obişnuite, aceasta se întâmplă pentru că lucrurile, care nu sunt datele senzoriale ale empirismului, sunt înţelese, cunoscute şi recunoscute datorită medierii limbajului. O frază nu are semnificaţie, pentru Quine, decât în interiorul unui limbaj, chiar al unei teorii, în afară de cazul în care ea nu este direct condiţionată de un stimul senzorial.

Rezultă de aici că problema traducerii trebuie pusă în toată amploarea ei. Datorită medierii teoretice evocate mai sus, există o „inscrutabilitate a referinţei" care se traduce printr-o subdeterminare a traducerii. Orice traducere, din cauza indeterminării, depind de ipoteze. Studiile asupra semanticii referinţei, afirmă Quine, nu capătă sens decât în interiorul limbajului. De unde modestia propunerii: nu este vorba despre elaborarea unei noi scheme conceptuale, ci mai degrabă de încercarea de a înţelege implicaţiile schemei conceptuale studiate. în această perspectivă trebuie să apreciem recurgerea la o notaţie canonică universală, legată de logica cuantificării de ordinul întâi. Nu este vorba de a retraduce enunţurile unui limbaj oarecare în limbaj formal, în speranţa de a găsi o formulare adevărată şi de a îndepărta imperfecţiunile şi ambiguităţile limbajului obişnuit. Este vorba pur şi simplu de folosirea puternicului instrument al logicii, pentru a pune în lumină angajamentele ontologice ale unei teorii sau ale unui limbaj. Nu există o ontologie mai adevărată decât cealaltă, ci ontologii rivale, care cer toate să fie traduse într-o ontologie de fundal.

întregul discurs despre procedeele de parafrază studiate în capitolul V, intitulat „înrolarea", ţine să obţină structuri mai clare, să facă economie de construcţii inutile — singura interdicţie fiind pronunţată împotriva cuantificării în contexte opace. în capitolul VI, intitulat „Fuga departe de intensiuni", Quine îşi manifestă neîncrederea faţă de obiectele intensionale de orice natură şi de orice categorie. De aici rezultă neîncrederea sa faţă de logica modală, epistemică, cronologică etc. în aceste chestiuni, autorul *Cuvântului şi lucrului* pare să fie conservator. Partizan hotărât al logicii bivalente şi al refuzului oricărei cuantificări în interiorul contextelor opace, el pledează pentru o concepţie foarte tradiţională a logicii.

Concepţia referenţială a cuantificării, la care el aderă, face apel la un univers de obiecte şi interzice orice cuantificare a variabilelor de funcţie. Rămânând în limitele unei cuantificări a variabilelor individuale, Quine pare să meargă în sensul unui nominalism destul de sever. Grija lui de a explica matematica îl determină totuşi să admită clasele în ontologia sa, ceea ce la el se traduce în final printr-un platonism nuanţat. înţelegem de ce ultimul capitol este consacrat implicaţiilor ontologice ale teoriei cuantificării şi propune o soluţie versiunii reactualizate a vechii probleme a universaliilor. Dezbaterea între nominalism şi platonism se concentrează asupra chestiunii de a şti dacă trebuie sau nu să admitem clasele şi, pentru un autor cum este Quine, această chestiune nu poate fi rezolvată decât prin raportare la consideraţii de ordin pragmatic.

Relativitatea ontologiei nu are totuşi nimic dintr-un relativism şi Quine manifestă grijă pentru o reflecţie asupra categoriilor cele mai generale şi cele mai abstracte — apanaj efectiv al filosofiei.

ED.: *Le Mot et la Chose* (trad. J. Dopp şi P. Gochet), Flaminarion, 1978.

REF.: P. Gochet, *Quine en perspective,* Flaminarion, 1978.

CUVINTELE ŞI LUCRURILE, O arheologie a ştiinţelor umane / Les *Mots et Ies choses. Unearche'ologiedessciences humaines,* 1966.

Michel FOUCAULT, 1926-1984.

Această lucrare reprezintă pentru ştiinţele umane ceea ce a reprezentat *Critica raţiunii pure** a lui Kant pentru filosofie: o cercetare critică asupra modului în care posibile obiecte ale ştiinţei *[savoir]* devin obiecte ale cunoaşterii *[connaissance],* şi reciproc, asupra regulilor care fac ca subiectul să poată deveni, ca subiect, obiect al ştiinţei. Lucrarea *Cuvintele şi lucrurile* este *o istorie critică a genezei, a extinderii şi a limitelor ştiinţelor umane.*

Kant deschidea epoca modernităţii. Cu Foucault se deschide problema punerii în perspectivă a acestei

modernității: corespondența între om și lume, între om și el însuși, între om și cunoștințele sale se întrerupe. Funcția reprezentativă a facultăților cunoașterii devine ea însăși problematică. Subiectul care reprezintă, pentru a vedea clar în reprezentare, trebuie să se transforme în obiect și să capete conștiința existenței sale ca existență totodată autonomă și finită, precară și determinată. Autoreflecția sa, care devenise unic fundament al certitudinilor ultime, este o autolimitare ce devine fundamentul tuturor incertitudinilor și precarităților: figura Omului, așa cum a putut să se nască în acest câmp, la fel de bine poate să și dispară. Această autoreflecție oferă toate gajurile unei autosuprimări.

în prezentarea pe care Foucault a făcut-o acestei cărți pentru candidatura sa la Collège de France, a descris-o ca pe o experiență inversă celei din *Istoria nebuniei în epoca clasică**. Intenția este și acum aceea de a determina domenii ale științei care nu sunt nici cu totul științe, nici obișnuințe mentale. Dar proiectul din *Cuvintele și lucrurile* este acela de a neutraliza orice aspect practic și instituțional — invers decât ceea ce se făcea în prima lucrare — și de a studia, într-o epocă dată, mai multe asemenea domenii ale științei: clasificările naturale, gramatica generală, analiza bogățiilor în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, adică subiectul care trăiește, vorbește și muncește. Prin analiza tipurilor respective de probleme pe care aceste domenii le pun și a conceptelor angajate de fiecare din ele, apar identități, analogii, ansambluri de diferențe. Se conturează o configurație globală ce organizează într-un mod coerent o întreagă zonă a cunoașterii empirice. Aceste relații sistematice din arhitectura proprie fiecărui domeniu, deși insuficiente pentru a caracteriza spiritul în general, definesc cel puțin o metodă: arheologia internă a fiecăruia luat individual. Subtitlul lucrării este *O arheologie a științelor umane.*

Fiecare epocă este caracterizată printr-o configurație subterană care produce, o dată cu problemele sale, o grilă a științei care face posibil orice discurs științific. Acest *„a priori* istoric" este numit de către Foucault *episteme:* socluri ale științei care delimitează atât ceea ce o epocă poate gândi, cât și ceea ce nu poate gândi. Orice știință se dezvoltă în interiorul acestui cadru și, astfel, se află în relație cu celelalte științe care îi sunt contemporane. Cele trei domenii de cunoaștere ale *epistemei* clasice — gramatica generală, analiza bogățiilor și istoria naturală — au cedat locul, în secolul al XIX-lea, altor trei domenii care își găsesc spațiul formării în noua grilă a științei ce se instaurează în această epocă: filologia, economia politică și biologia. Figura omului ca obiect al cunoașterii se așază în această formație. în această redistribuire globală a *epistemei* iau naștere științele umane. însă prea marea apropiere de epistema lor le privează de statutul de științe, deși numai această situație de învecinare cu biologia, economia și filologia le face posibile: dar ele nu sunt decât proiecții ale acestora. Totuși, înrădăcinarea arheologică în epistema modernă le obligă să pretindă că sunt științe: „Cultura occidentală a constituit, sub numele de om, o ființă care, printr-unul și același joc de rațiuni, trebuie să fie domeniu pozitiv al științei și nu poate fi obiect al științei".

Cuvintele și lucrurile sunt redarea acestei contradicții principiale. într-o astfel de problematizare generală a științelor umane, care coincide cu o aducere pe lume, psihanaliza și etnologia au un loc aparte: ele „dizolvă" omul. Fiind în contra curentului, au un statut de „contra-științe".

O a treia disciplină tulbură câmpul constituit al științelor umane: lingvistica. Vorbind despre omul care vorbește, ea ucide și omul și cuvântul; astfel, ea nu vorbește despre omul însuși mai mult decât psihanaliza și etnologia.

în acest fel, omul este readus către noaptea nașterii sale, ceea ce nu este decât un alt fel de a spune că este dus spre moartea sa. Sosirea omului în știință *[savoir]* coincide cu sfârșitul acelei *episteme* care semnează, fără a o ști, dispariția omului: „Omul este o invenție a cărei dată recentă arheologia gândirii noastre o arată cu ușurință. Și poate și sfârșitul apropiat".

în 1966, această carte a eliberat gândirea de sub dominația fenomenologiei (Husserl, Merleau-Ponty, Sartre) ca de un dogmatism epistemologic de care erau capabili doar savanți incapabili să fie totodată istorici și critici.

ED.: *Les mots et Ies choses,* col. „Tel", Gallimard, 1990 / *Cuvintele și lucrurile* (trad. B. Ghiu și M. Vasilescu), Editura Univers, 1996.

REF.: A. Kremer-Marietti, *Michel Foucault, Arche'ologie et geńeálogie,* col. „Biblio-Essais", Le Livre de poche, L.G.F., 1985.

D

DANGĂT DE ÎNMORMÂNTARE / Glas, 1974.

Jacques DERRIDA, n. 1930.

Punerea în pagină a *Dangătului* este originală: textul este împărţit în două coloane, cea din stânga conţinând o analiză a conceptelor cheie ale filosofiei hegeliene, în timp ce coloana din dreapta încearcă să repună în discuţie noţiunea prestabilită de text semnificant. Derrida realizează aici o deconstrucţie, vizând să „bată clopotul" [de înmormântare] pentru noţiunea de *semnificaţie* — prea evidentă după opinia lui. El îi reproşează lui Hegel timiditatea dialecticii sale care, silindu-l pe celălalt să nu fie decât un avatar al aceluiaşi, nu ajunge la însăşi natura diferenţei.

ED.: *Glas,* col. „Méditations", Denoël, 1982.

REF.: L. Finas şi colab,, *Écarts, Quatre Essais â propos de Jacques Derrida,* Fayard, 1974.

DAO DE JING (CARTEA CĂII ŞI A VIRTUŢII) / *Tao-To King,* sec. VI a.Hr.

LAO ZI, *c. 570-c. 490* a.Hr.

Cugetările, poemele şi aforismele reunite în Dao De Jing expun doctrina mistică şi pe cea filosofică a daoismului — situate la antipodul modului de gândire occidental — şi oferă totodată sfaturi şi precepte călăuzitoare în realizarea lui *Dao.* Pentru Lao Zi, cosmosul este guvernat de un principiu suprem şi transcendent, care se află la originea tuturor lucrurilor, şi nu are nici început, nici sfârşit: *Dao.* Această noţiune ne introduce dintr-o dată în abstracţiunea pură; *Dao,* deşi întemeietor, nu este un zeu, iar suveranitatea sa asupra universului nu e activă, ci complet pasivă. El *este,* şi noi nu ni-l putem explica, nicidecum apropia prin cunoaştere raţională. De aceea, unicul scop al omului este de a găsi „Calea", drumul lui *Dao,* pentru a opera o fuziune mistică cu el. Toată filosofia daoistă se bazează pe această finalitate.

Pentru a găsi Calea există un singur mijloc: a face vid, spre unirea cu vacuitatea lui *Dao,* a renunţa la acţiune pentru a întâlni non-aerul lui *Dao,* a nu te interpune în cursul natural al lucrurilor iniţiate de *Dao,* a renunţa la orice dorinţă şi la orice nevoie pentru a ajunge la simplitatea originară. Doar înţeleptul — sau „Sfântul" — poate atinge, prin meditaţie, prin exerciţiu spiritual intens şi prin practica virtuţii individuale, această perfecţiune a vidului ce permite „conformarea gândirii sale la natura profundă a lui *Dao".*

Lao Zi este, împreună cu Confucius, cel mai mare filosof chinez al Antichităţii: dar, contrar confucianismului, filosofia daoistă nu se ocupă câtuşi de puţin de morala practică, de civism, sau de organizarea socială. Singurele note politice privesc atitudinea Prinţului adept a! lui *Dao,* şi el trebuind însă să aplice „non-acţiunea" la rolul său de Prinţ, dacă doreşte să ajungă la virtute. Căci daoismul este înainte de toate o gândire individualistă, care pune în valoare căutarea spirituală a individului, capacitatea sa de renunţare, de retragere şi de golire interioară. Daoismul este o filosofie a vidului, Lao Zi şi Zhuang Zi fiind principalii ei doctrinari.

Există obiceiul de a-l cita pe Lao Zi aproape tot timpul, atribuindu-i maxime, proverbe sau dictoane ce ţin mai mult de înţelepciunea populară, decât de filosofie: aceste adagii sunt foarte adesea inventate şi zadarnic le-am căuta în opera lui Lao Zi. O astfel de notorietate indică totuşi că, pentru chinezi, Lao Zi — a cărui viaţă este aproape legendară (el ar fi trăit între 150 şi 200 de ani) — reprezintă înţeleptul prin excelenţă. Or, el cunoaşte virtutea tăcerii, şi dacă

vorbește nu o face niciodată pentru a nu spune nimic, ci pentru a afirma un adevăr universal.

Doctrina lui Dao face parte din tradiția și civilizația chineze: ea s-a răspândit în întregul Orient și a inspirat practicile zen, în China ca și în Japonia. însă daoismul a cucerit, totodată, un Occident în căutarea spiritualității; și azi școlile mistice preconizează exerciții de meditație ce unnăresc să ofere, prin vidul mental, cunoașterea ultimă a principiilor universului.

ED.: *Tao-ïö King* (trad. M. de Smedt), col. „Spiritualités vivantes", Albin Michel, 1984 / *Cartea despre Dao și putere (Dao De Jing)* (trad. Dinu Luca), „Colecția de spiritualitate universală",Editura Humanitas, 1993.

REF.: M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoisme,* col. „Microcosme — Maîtres spirituels", Le Seuil, 1976.

DECLARAȚIA DREPTURILOR OMULUI ȘI ALE CETĂȚEANULUI, 26 august **1789** / *D&daradon des droits de* Thotnine et du *citoyen,* **26 août 1789.**

Nu există doar una, ci mai multe *Declarații ale drepturilor omului și ale cetățeanului.* Noi ne referim îndeosebi la cea din 1789, model pentru toate celelalte. Compararea cu versiunile ulterioare este însă deosebit de instructivă.

Sunt oare aceste *Declarații* texte filosofice? în intenția lor, sigur că nu, pentru că nu unnăresc teoreticul, ci practicul, adică istoricul. în demersul **lor** nici atât: drepturile și îndatoririle pe care le prezintă sub fomia unor articole succesive nu sunt argumentate; se mulțumesc doar cu prezentarea lor. Caracterul solemn care însoțește textul nu ține loc de analize discursive. Am putea afinna că redactarea *Declarațiilor* dovedește urgența politică ce a dus la nașterea lor. Dar, în grija de a lega „scopul unei organizări politice" de un discurs asupra naturii umane, ele dovedesc o preocupare aproape filosofică. De asemenea, ele se trag direct dintr-o tradiție filosofică clasică, revendicată conștient de autori, chiar dacă filosofii (Locke, Voltaire, Rousseau) nu sunt menționați.

O *declarație* ***a*** *drepturilor omului și ale cetățeanului* nu este un act prin care acestea sunt înființate. Cei care le formulează nu pretind decât că le „expun", le amintesc, le publică, spre a apăra omenirea viitoare de uitare. Drepturile fiind naturale, sunt la fel de vechi ca și omul însuși, care nu a suferit sau care nu a produs suferință decât în măsura în care nu le-a luat în seamă. în materie de drept, o Declarație este un act a cărui importanță e deosebită, dar care nu dă naștere la nimic.

Declarația din 26 august 1789 se impune drept model. Ea merge mai departe decât surorile americane mai vârstnice (Virginia 1777, de exemplu) în privința revendicării caracterului universal. Ea nu este laică, fiind produsă „în prezența și sub auspiciile Ființei supreme". Este aici o moștenire a religiei naturale a Luminilor, care dictează în același timp *Declarației* un principiu de toleranță: „Nimeni nu trebuie să fie hărțuit pentru opiniile sale, inclusiv cele religioase".

Omul are, deci, drepturi pe care i le conferă natura: libertate, proprietate, siguranță, rezistență la opresiune. Cu toate că „naturale", cel de al doilea și ultimul dintre drepturi, de exemplu, nu au încetat să fie obiectul unei vii dezbateri ideologice și filosofice cu mult timp înainte și după publicarea acestui text. Egalitatea înscrisă în primul articol este juridică. Aspectul economic sau cel social nu este menționat. Acest fapt a atras ulterior numeroase critici.

Definiția legitimității politice poartă pecetea lui Rousseau: „Principiul oricărei suveranități rezidă mai presus de orice în națiune"; „Legea este expresia voinței generale". Asemenea fonnule nu aveau numai rolul de principii pentru excluderea monarhiei (persoana regelui nu este menționată), ele defineau modelul universal și atemporal al oricărei instituții politice legitime. Această voință de universalizare este marcată în mod expres în articolul 16, inspirat din Montesquieu: „O societate în care garantarea drepturilor nu este asigurată, nici separarea puterilor nu este determinată, nu are nici un fel de consistență".

Fără a diminua semnificația universală a principiilor enunțate, *Declarația* trebuie citită în contextul său istoric. Vedem astfel că articolele ei sunt tot atâtea metereze ridicate împotriva revenirii Vechiului Regim și a abuzurilor sale. Ea reflectă destul de fidel cerințele fonnulate în „Caiete". Reflectă, de asemenea, și interesele clasei care le-a redactat. Aceasta nu înseamnă însă că textul se reduce la o mașinărie juridico-ideologică burgheză: insistența asupra dreptului la proprietate, căruia i se amintește cu grijă caracterul „inviolabil și sacru", este semnificativă; *Declarația* din 1789 este opera unui grup de proprietari. Măsurile sale evidențiază grija de a se apăra împotriva revendicărilor cu caracter colectivist, sau fie și numai social.

Există, în aceste limite, gennenele unei vaste contestări „de stânga" a *Declarației drepturilor omului și ale cetățeanului,* ca și a întregii Revoluții. Această

contestare, începută chiar sub Revoluție, va sfârși în socialism și comunism.

ED.: *De'claration des droits de l'homme et du citoyen,* în *Les De'clarations des droits de l'homme,* col. GF.FIammarion, 1989.

REF.: L. Jaume, în ediția citată. £.. Brauns, „Les Déclarations des droits de l'homme et du citoyen sont-elles des textes philosophiques?", în *La Re'volution frangaise et la philosophie,* Association des professeurs de philosophie de l'académie de Poitiers, CRDPdePoitiers,1990.

DECLARAȚIA UNIVERSALĂ A DREPTURILOR OMULUI, 10 decembrie 1948.

Acest text este produsul adunării generale a Națiunilor Unite (cu abținerea URSS-ului, a cinci „democrații populare", a Arabiei Saudite și a Uniunii Sud-Africane).

Ca și *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului** din 1789, care purta urmele Vechiului Regim, *Declarația universală* poartă stigmatul celui de al doilea război mondial, și în mod special influența traumatismului pe care l-a constituit pentru omenire descoperirea atrocităților naziste, a câmpurilor morții și a genocidului. Preambulul insistă, mai mult decât cel din 1789, asupra afirmării următoarelor valori: libertate, dreptate, pace, demnitatea persoanei. El fixează obiective istorice: „construirea unei lumi în care oamenii vor fi liberi să vorbească și să creadă, eliberați de teroare și de mizerie", „egalitatea drepturilor bărbaților și ale femeilor". Textul are treizeci de articole.

Afirmarea drepturilor fundamentale, foarte detaliate, insistă asupra mijloacelor concrete de aplicare a lor, ca și asupra măsurilor care să le asigure respectarea. Dreptul la proprietate, dreptul la muncă sunt susținute la fel ca și „dreptul la securitate socială". Principiul suveranității este definit drept „voință a poporului " și sunt enunțate, încă o dată, condițiile aplicării lui reale (alegeri libere). Specificul *Declarației universale,* deci, ține de caracterul său sistematic. Ea nu se prezintă doar ca un text la care o persoană s-ar putea referi atunci când îi sunt lezate drepturile stricte. Ea obligă într-adevăr mai mult decât la respectarea demnității persoanei, cerând să fie întrunite condițiile dezvoltării lor depline (prin educație, de exemplu).

Declarația universală a drepturilor omului nu are caracterul juridic obligatoriu al Cartei Națiunilor Unite. Ea are valoare, îndeosebi ca referință morală, în lupta pentru drepturile omului în lume.

ED.: *De'claration universelle des droits de l'homme,* în *Les De'clarations des droits de l'homme,* col. GF.FIammarion, 1989.

REF.: L. Jaume în ediția citată.

DECLINUL OCCIDENTULUI / Der *Untergang des Abendiandes,* 1918.

Oswald SPENGLER, J880-J936.

Moștenitor al unei tradiții germane născute în sec. al XVIII-lea, influențat de pesimismul nietzschean, Spengler expune o „morfologie a istoriei universale", istorie definită ca o viață cu o structură organică. Această istorie face popoarele, popoarele constituindu-i pe oameni. Orice popor are o existență *concretă* (sânge, sol, rasă) și *spirituală* (limbă, gândire, cultură). Un *popor* există prin conștiința că trebuie să formeze un tot și prin sentimentul de apartenență comună. Făcând o deosebire între popoarele primitive, cele cultivate și cele degenerate, Spengler consideră că un popor *cultivat* este acela în care indivizii sunt legați printr-un destin comun, prin apartenența la o cultură care este deasupra lor, un popor *degenerat* fiind acela care, separat de pământul său, înlocuiește Destinul cu Rațiunea.

Orice cultură, în măsura în care ea exprimă un suflet ce este un principiu de luptă, ansamblu împlinit și ireductibil la altele, se naște, se dezvoltă, atinge maturitatea, iar apoi decade și moare. Fiecare își afirmă esența și superioritatea. Civilizația nu este perfecționare, ci o formă decadentă și sclerozată a culturii. Principala cauză a *decăderii* este „pseudomorfoza", adică amestecul de culturi, contaminarea. Astfel, democratismul, materialismul, incertitudinea marchează declinul Occidentului în secolul al XX-lea. Autorul distinge în istorie trei tipuri de cultură (și de suflete): cultura „apoliniană" (Antichitatea greco-romană), cultura „magică" (lumea arabă) și cultura „faustiană" (Occidentul european și îndeosebi german).

Teoretician al „revoluției conservatoare", ostil raționalismului și ideii de progres, recuperat de național-socialiști în ciuda ostilității față de ei, Spengler dezvoltă tema decadenței și a declinului, acestea urmând să se manifeste mai ales în secolul al XX-lea.

ED.: *Le Déclin de l'Occident* (trad. L. Tazerout), 2vol.,Gallimard, 1978.

REF.: E. Vermeil, *Les Doctrinaires de la révolution allemande (1918-1938),* Nouvelles Éditions latines, 1947, cap. 2: „La construction d'Oswald Spengler".

DE LA ANGOASĂ LA EXTAZ / De *l'angoisse à l'extase,* 1926-1928.

Pierre JANET, 1859-1947.

Plecând de la observațiile făcute, timp de douăzeci de ani, asupra unei bolnave atinse de delir religios cu extaz mistic, stigmate și crize de angoasă, autorul încearcă să găsească în delirările acesteia, în aparență atât de variate, trăsăturile caracteristice delirului psihastenie. El insistă, mai întâi, asupra problemelor legate de inteligență, ceea ce îl va conduce la o lungă digresiune asupra credinței — „fenomenul psihic cel mai important" —, apoi tratează sentimentele (bucuria profundă, convingerea în puritatea morală, sentimentul unirii cu Dumnezeu, angoasa, tristețea, melancolia...).

Pierre Janet a fost unul dintre primii psihologi care au înțeles „unitatea psihosomatică" și au bănuit existența inconștientului, fără a-l tematiza însă.

ED.: *De l'angoisse â l'extase,* Masson, 1988.

REF.: H.J. Rabaud, *Freud et Janet. Étude compare'e,* Privat, 1970.

DE LA LUMEA ÎNCHISA LA UNIVERSUL INFINIT / From tbe Closet! World to tbe *Infinite* Universe, **1957.**

Alexandre KOYRÉ, 1892-1964.

Această carte parcurge lungul drum care duce gândirea științifică și filosofică occidentală (într-o perioadă când deosebirea nu are, de altfel, nici un sens) la revoluționarea ideii pe care ea și-o face despre *spațiu.* Din secolul al XVI-lea până în secolul al XVII-lea se operează de fapt „distrugerea Cosmosului" și „infinitizarea universului". Koyré vrea să restabilească, în toată complexitatea mediului său cultural, a implicațiilor sale metafizice și religioase, geneza acestei revoluții, ai cărei principali autori au fost Copernic, Giordano Bruno, Kepler, Descartes, Galilei. întâlnim pe parcurs și alți gânditori, deseori uitați, cărora Koyré le restituie importanța: Richard Bentley, Samuel Clarke, Thomas Digges, William Gilbert...

De la lumea închisă la universul infinit este un exemplu dintre cele mai remarcabile ale metodei istorico-critice a lui Koyré în epistemologie și în istoria științelor.

ED.: *Du monde dos ă l'univers infini* (trad. R. Tarr), col. „Tel", Gallimard, 1988 / *De la lumea închisă la universul infinit* (trad. V. Tonoiu), Editura Humanitas, 1997.

REF.: R. Taton, „Alexandre Koyré, historien de la pensée scientifique", în *Revue de synthèse,* nr. 88, 1967, p. 5-20.

DE MAGISTRO / De magistro liber, • 389.

AUGUSTIN (Aurelius AUGUSTINUS, Sfântul), *354-410.*

Acest dialog didactic între autor și fiul său, Adeodatus, a fost scris după botezul lor, în 389.

Utilizând metoda lui Socrate, Augustin îi demonstrează fiului său, care va muri doi ani mai târziu, că nu cuvintele înseși ale magistrului sunt cele ce ne învață adevărul: deoarece acestea pot fi greșit interpretate; cuvintele magistrului nu sunt decât un mijloc de a exprima adevărul care se află în noi. Pentru a judeca sinceritatea cuvintelor magistrului trebuie să ne întoarcem către acest adevăr interior inspirat de Dumnezeu. Astfel, fiecare om este locuit de acest cuvânt divin, în care trebuie să-și recunoască singurul și unicul magistru.

Augustin va da urmare acestui studiu în *Modalitatea de a-i catehiza pe ignoranți:* aici el va aborda tema iubirii, generatoarea comuniunii spirituale care-l unește pe magistru cu elevul; primul se depășește coborându-se la nivelul elevului său, care în cele din urmă se înalță la nivelul lui; între ei se formează astfel un fel de osmoză.

Ed.: *Le maître* (trad. B. Jolibert), Klincksieck, 1989 / *De magistro; Despre ucenicie* (ed. bilingvă; trad. M. Rădulescu și C. Noica), în *Izvoare de filosofie.* Culegere de studii și texte, voi. 1, „Bucovina" I. E. Torouțiu, 1942, p. 70-145.

REF.: A. Mardouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce,* Études augustiniennes, 1968.

DEMOCRAȚIE ȘI TOTALITARISM / *Démocratie et totalitarisme,* 1965.

Raymond **ARON,** *1905-1983.*

Influențat de sociologia germană, în special de Max Weber, partizan al primatului politicului (politica este exercitarea puterii), Raymond Aron își propune să definească o *sociologie politică;* o sociologie, iar nu o filosofie politică. Nu este vorba, în cazul lui, de a construi o teorie a celui mai bun regim politic, ci de a funda o sociologie, identificând variabilele regimurilor politice reale pornind de la modele teoretice, de la tipurile ideale care le fundamentează.

Autorul deosebește două modele fundamentale: „regimul constituțional-pluralist" și „regimul partidului monopolist". El stabilește o tipologie pornind de la unicitatea sau pluralitatea partidelor politice. Regimul *constituțional-pluralist* (democrația) prezintă două trăsături caracteristice: concurența pașnică a mai multor partide politice și caracterul constituțional al alegerii guvernărilor și al exercitării autorității. Unui pluralism al partizanatelor îi corespunde un pluralism ideologic. Regimul *partidului monopolist* (totalitarismul) presupune că un partid are monopolul activității politice, că el apără o ideologie cu autoritate absolută, care devine adevărul oficial al statului (stat și societate se confundă), dispunând de toate mijloacele de agresiune și de persuasiune pentru a difuza această ideologie. Fiecare regim real este, după Aron, realizarea istorică a unuia dintre cele două modele, tipuri ideale (democrație și totalitarism). Considerând multipartidismul ca fiind un element component al democrației, Raymond Aron susține liberalismul, deseori criticat ca fiind „un regim al partidelor".

ED.: *Démocratie et totalitarisme,* col. „Folio-Essais",Gallimard, 1987.

REF.: N. Baverez, *Raymond Aron,* col. „Qui suis-je"?, La Manufacture, 1986.

DEOSEBIREA DINTRE FILOSOFIA NATURII LA DEMOCRIT ȘI FILOSOFIA NATURII LA EPICUR / *Differenz derdemokritischenundepikureischen Naturphâosophienebsteinem Anhange,* 1841.

Karl MARX, J8J8-J883

Teza de doctorat susținută de Marx, în 15 aprilie 1841, la Universitatea din Jena (pentru a evita profesorii reacționari de la Berlin), este o lucrare de tinerețe, cu un conținut strict filosofic. Polemica cu Hegel (bănuit de a nu fi înțeles însemnătatea materialismului antic) se citește printre rânduri. întregul text al tezei este străbătut de afirmarea unui ateism categoric.

ED.: *La diffirence de la philosophie de la nature chez De'mocrite et chez Épicure* (trad. J, Ponnier), Nizet, 1970 / *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur,* în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe,* Editura Politică, 1968.

REF.: J.-M. Gabaude, *Le jeune Marx et la matérialisme antique,* Privat, 1970; F. Markovits, „Marx dans le jardin d'Épicure", în *Revue critique,* ian. 1972.

DESCOPERIND EXISTENȚA CU HUSSERL ȘI HEIDEGGER / En *découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* **1949.**

Emmanuel LEVINAS, 1905-1995.

Antologie de articole.

Levinas a fost printre primii care au introdus în Franța operele lui Husserl și pe cele ale lui Heidegger: din opera lui Husserl el va reține voința unei întoarceri la lucrurile însele și abandonarea dualismului ființă/aparență; din opera celui de-al doilea — atenția acordată semnificației verbului „a fi" și locul fundamental al ontologiei.

Evocând rădăcinile fenomenologice ale filosofiei existenței, această lucrare anunță *De la existență la existent.*

ED.: *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Vrin, 1974

REF.: S. Malka, *Lire Levinas,* Le Cerf, 1984.

DESPRE ADEVĂR / De *veritate,* D 1080-1085.

ANSELM *de Canterbury* (sfânt), *1033-1109.*

Dialog.

Scrisă sub forma unui dialog ce-1 opune pe maestru discipolului său, opera este constituită din treizeci de capitole. încă din primul capitol, discipolul pune problema: dacă afirmația „Dumnezeu este adevărul" e reversibilă, putem afirma unitatea adevărului; ca dovadă, el citează *Monologion** (Cap. XIII). în plus, trebuie să știm dacă adevărul spune ceea ce este sau

ceea ce trebuie să fie. O definiție a adevărului se impune deci.

Maestrul, după ce va fi precizat toate locurile în care se întâlnește adevărul, tratează despre adevărul „cel mai important" sau despre „locul" fundamental al adevărului, răspunzând celei de-a doua întrebări a elevului său (cap. II—X); apoi oferă o definiție proprie a adevărului (cap. XI), înainte de a defini dreptatea (cap. XII) și de a răspunde la întâia întrebare pusă.

Pentru Anselm, adevărul este dreptatea relației cu Dumnezeu, conștientă de ea însăși, și nu „adecvarea dintre lucru și inteligență", după cum vor afirma thomiștii.

ED.: *De la ve'rité* (trad. M. Corbin), în *L'wuvre de saint Anselme de Cantorbéry,* voi. 2, Le Cerf, 1986.

REF.: V. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et Ies apparences de la raison,* Aubier-Montaigne, 1971.

DESPRE ALCĂTUIREA ANIMALELOR / *Tltpi Cchcov popicov* D c. 330 a. Hr.

ARISTOTEL,
384-122 a. Hr.

Acest tratat de biologie se situează cronologic după *Istoria animalelor*,* Aristotel enunțând în ultimul cauzele fenomenelor pe care nu a făcut decât să le descrie și să le clasifice în primul. El ajunge să stabilească una dintre legile care guvernează alcătuirea ființelor vii, descoperind că natura acționează respectând principiul echilibrului: ameliorarea anumitor organe implică slăbirea altora.

ED.: *Des parties des animaux* (trad. P. Louis), Les Belles Lettres, 1957.

REF.: P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote,* Les Belles Lettres, 1983.

DESPRE ARTA DE A CONVINGE / De *l'artdepersuader,* 1728.

Blaise PASCAL,
1623-1662.

Așa cum sugerează titlul, acest mic volum este consacrat aflării unei metode sigure de a convinge pe altcineva, în orice împrejurări, de adevărurile pe care am dori să-l facem să le admită. Or, dintre cele două căi ce ni se oferă — să ne adresăm inimii ori să convingem spiritul —, numai a doua, binecunoscută geometrilor, se lasă expusă sub forma unor reguli valabile în mod universal: să nu se admită nici un termen obscur sau echivoc, nedefinit; să nu se folosească în definiții decât temieni cunoscuți sau deja explicați; să nu se pretindă în axiome decât lucruri „perfect evidente"; să se dovedească orice propoziție, pe temeiul axiomelor sau propozițiilor deja demonstrate.

Probabil că Pascal gândise acest mic volum, redactat în jurul anului 1657, ca prefață la un manual de geometrie. El se îndepărtează aici atât de Aristotel, a cărui analiză silogistică o critică, cât și de Descartes, în măsura în care, la Pascal, principiile sunt accesibile inimii, dar nu rațiunii. Unele pasaje din acest text vor fi reluate aproape cuvânt cu cuvânt în celebra *Logică*,* zisă „de la Port-Royal", a lui Arnauld și Nicole.

ED.: *Pense'es et opuscules* (ed. L. Brunschvicg), Classiques Hachette, 1976 / *Despre arta de a convinge,* în *Cugetări* (trad. G.I. Ghidu), Editura Științifică, 1992 (cap. XIV).

REF.: L. Brunschvicg, *Blaise Pascal,* Vrin, 1953.

DESPRE CAUZĂ, PRINCIPIU ȘI UNITATE / De Ia *causa,* principio et uno, 1584.

Giordano BRUNO,
1548-1600.

Dialog metafizic.

Această lucrare a fost scrisă în urma atacurilor pe care *Cina din Postul Paștelui** le-a stârnit, și constituie a doua parte a tripticului dialogurilor metafizice ale lui Bruno. Autorul se apără pentru faptul că a repus în discuție întreaga putere divină, prevenind eventualele interpretări panteiste ale doctrinei sale. Pentru el, de fapt, universul este multiplu, în timp ce Dumnezeu este unul singur. Difuziunea infinită a universului este expresia lui Dumnezeu, „explicitarea" lui în natură, natură care se află „concentrată" în el. Demnitatea divină este astfel păstrată, mai ales că Dumnezeu, sau Unul, însuflețește multiplul.

Am putea vedea aici o prefigurare a spinozismului.

ED.: *Cause, principe et unite´* (trad. E. Namer), 6d. d'Aujourd'hui, P.U.F., 1982.

REF.: P.H. Michel, *La Cosmologie de Giordano Bruno,* Hermann, 1962.

DESPRE CĂUTAREA ADEVĂRULUI / De la *recherck de la vérité,* 1674-1675.

Nicolos MALEBRANCHE,
1638-1715.

Această primă lucrare a lui Malebranche expune o filosofie religioasă, un misticism al cunoașterii marcat de augustinism, pe care autorul îl asociază

naturalismului şi progresului raţionalist al secolului al XVIII-lea. *Despre căutarea adevărului* constituie un ecou al cartezianismului, de la care Malebranche preia vigoarea metodei, trăsăturile caracteristice ale metafizicii şi cadrul filosofic al problemei substanţei, al unităţii dintre suflet şi corp, al raporturilor dintre inteligibilitatea sensibilului şi inteligibilitatea inteligibilului — probleme pe care această carte caută să le rezolve cu scopul de a institui un nou acord între credinţă şi exigenţele raţiunii. De la prima ediţie din 1674, textul lui Malebranche a cunoscut numeroase adăugiri, modificări şi dezvoltări importante, până la ediţia definitivă din 1712; varianta iniţială se reducea la trei părţi (cărţi), consacrate simţurilor, imaginaţiei şi judecăţii sau spiritului pur. Al doilea volum (apărut în 1675), care cuprinde cărţile IV-VI, are ca obiect înclinaţiile, pasiunile şi metoda de accedere la adevăr: el vine să completeze şi să susţină dificila conciliere dintre raţionalismul subiectiv al lui Descartes şi stabila împărăţie platoniciană a esenţelor eterne, schiţată în volumele I—**III.** Circumstanţele elaborării şi editării textului, încontinuu modificate şi amplificate pe parcursul a patruzeci de ani, explică aranjarea şi structura expunerii, articulate în jurul axei pe care o constituie cărţile III şi IV: după ce în cărţile I şi II („Simţurile" şi „Imaginaţia") face o critică foarte cartezienă a concretului, în cartea a III-a, care trebuia să finalizeze opera în forma sa iniţială, Malebranche propune o nouă teorie a cunoaşterii: un misticism filosofic pe o bază cartezianã, o „viziune în Dumnezeu" a adevărurilor eterne posibilă prin intermediul preceptului cartezian al atenţiei acordate ideilor clare şi distincte. Această concluzie provizorie se dovedeşte a fi un punct de pornire, sau un jalon pregătind noi expuneri, atât ştiinţifice, cât şi metafizice, ce duc, dacă nu la o ruptură, cel puţin la o revizuire a cartezianismului (corectarea legii rezistenţei repausului, critica şocurilor, refuzul tezei ideilor înnăscute).

Cartezianismul lui Malebranche, care justifică faţă de contemporani vigoarea şi modernitatea demersului şi discursului său, nu este decât un ocol metodologic, ce va fi depăşit de gândirea metafizică originală pe care o întemeiază. Dualismul cartezian, raportul dintre materie şi spirit, corelat cu o critică a cunoaşterii, devine o abordare indirectă a tezei originale asupra vederii în Dumnezeu: materia devine inteligibilă când în Dumnezeu se contemplă ideea. Gândirea lui Augustin, din care se inspiră teza lui Malebranche, este ea însăşi depăşită: în acest platonism cartezian pe care-l dezvoltă *Despre căutarea adevărului* nu mai e vorba pur şi simplu de „idei" (esenţe geometrice) ce sunt concepute de mintea divină, ci de asocieri între sentimente şi idei. Deoarece natura corpurilor constă, după Descartes, în întindere, iar aceasta constituie, pentru Malebranche, locul prin excelenţă al inteligibilităţii, există în consecinţă corpuri particulare ce sunt percepute prin „vederea în Dumnezeu".

Sensul autentic şi perspectivele originale ale primei opere a lui Malebranche trebuie înţelese pornind de la sursele carteziene ce par să predomine în discursul său. Temele cele mai noi evită însă cartezianismul sau tind să-l respingă; astfel sunt: unirea gândirii cu credinţa, afirmaţia conform căreia cauzele naturale sunt ocazionale şi ineficace, sau respingerea tezei ideilor înnăscute. Deşi Malebranche acceptă *cogito-u\,* lucrul gândit precumpăneşte totuşi asupra actului gândirii; subiectul are chiar tendinţa de a dispărea, stând în acest timp în umbra obiectului. Sunt anunţate astfel anumite aspecte ale filosofiilor lui Mâine de Biran şi Bergson. Prin concepţia sa de întindere inteligibilă — nu ca simpla idee clară a lui Descartes, ci ca locul tuturor ideilor clare şi distincte — Malebranche pregăteşte unele noţiuni kantiene. El este, de asemenea, un precursor al spiritului secolului al XVIII-lea şi al pozitivismului, prefigurate în *Despre căutarea adevărului:* întâietatea Legii divine, care domină şi ordonează cauzele naturale întâmplătoare, leagă strâns noţiunile de lege, de necesitate şi de contingenţă, anunţând critica modernă a ştiinţelor.

ED.: *De la recherche de la vérité,* 3 voi., în *Oeuvres complètes,* Vrin-CNRS, 1972-1976.

REF.: F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche,* Vrin, 1974.

DESPRE CERTITUDINE / *OberGewissheit,* 1969.

Ludwig WITTGENSTEIN, 1889-1951.

Sub acest titlu sunt reunite ultimele cugetări ale lui Wittgenstein. Ele se concentrează în analiza lui „a şti", „a vedea", „a se îndoi", „a crede", „a fi sigur de" şi asupra jocurilor de limbaj care dau sens acestor expresii. Certitudinea este înţeleasă ca o atitudine, ca o formă de a trăi, ea nefiind luată ca dovadă a existenţei lumii exterioare sau pentru a întemeia o oarecare filosofie a „simţului comun" (cum este cea a lui Moore, ţinta lui Wittgenstein aici).

ED: *De la certitude* (trad. J. Fauve), col. „Tel", Gallimard, 1987.

REF.: G.H. von Wright, *Wittgenstein* (trad. É. Rigal), T.E.R., 1986, îndeosebi cap. „Wittgenstein sur la certitude", p. 175-194.

DESPRE CETĂȚEAN / De *ave,* 1642.

Thomas HOBBES, 1588-1679.

Este vorba despre cea de a treia secțiune a *Elementelor de filosofie*.* Publicarea celor trei părți ale lucrării nu a urmat ordinea prevăzută: cea de a treia parte a apărut în 1642, prima în 1655 și cea de a doua în 1658. între timp, Hobbes și-a dezvoltat sistemul și a elaborat concepte care nu și-au găsit nicicum locul în această trilogie. Tradus în engleză în 1651, cu titlul *Philosophical Rudiments concerning Government and Society,* acest text este mai puțin izbutit decât *Leviathan',* dar în ambele lucrări se regăsește aceeași logică filosofică.

„Libertatea", „Imperiul" și „Religia" sunt cele trei părți ale lucrării. „Libertatea" tratează probleme referitoare la starea naturii; primul capitol se ocupă de starea oamenilor de dinaintea societății civile, capitolele următoare referindu-se la legea naturii. în „Imperiul" este vorba despre originile societății, dreptul de întrunire, diferitele tipuri de guvernare, drepturile stăpânilor și ale strămoșilor, referiri la Scriptură, la cauzele dezbinării societăților, la îndatoririle celor puternici, și, în fine, la legi și ofense. în „Religia", Hobbes evocă stăpânirea Domnului în diverse modalități: prin natură, prin vechiul Legământ, prin Noul Legământ, și ceea ce este trebuincios pentru a intra în împărăția lui Dumnezeu.

Hobbes a scris într-o perioadă în care politica oferea un spectacol al urii și violenței. Se înțelege că filosoful a vrut să imagineze ce ar fi omul în afara societății civile, că a voit să cerceteze legea naturii și să comenteze resorturile puterii. Imaginea morții este dublată de dreptul natural. Căci lăsat în voia forțelor naturii și a drepturilor lui naturale, omul nu este decât un condamnat la moarte. De aceea, chestiunea cetățeanului este o problemă esențială. Ea se referă la trecerea de la starea naturală la aceea civilă. împotriva războiului universal nu există decât remediul societății civile. Astfel, departe de a propune o teorie totalitară a statului, Hobbes a descris puterea reală a acestuia. Suveranitatea este efectul instituției civile: persoana civilă a statului exercită conducerea și stăpânirea supremă. Punând bazele politicii după regula unei filosofii raționale, Hobbes subliniază caracterul profan al suveranității. Suveranul este cel care definește dreptul civil, fără comparație cu dreptul stării naturale. Universul juridic se conturează ca un sistem de reguli, ca o rețea determinată prin calcul teleologic, afirmat prin act voluntar. Astfel, Hobbes pune și bazele pozitivismului juridic. Fără să-l nege pe Dumnezeu, el depășește metafizica onto-teologică ce a inspirat multă vreme filosofia dreptului natural. Dreptul cetățeanului este o garanție a vieții pentru omul modern, cel pe care Hobbes îl vedea venind la orizontul viitorului.

Separând noțiunea de popor de cea de mulțime, Hobbes manifestă interesul pe care îl poartă omului cetății. De aceea trebuie să explice ce este o cetate și, prin opoziție, ceea ce nu este ea. Societatea civilă a început prin teamă reciprocă. în afara societății, soarta oamenilor este războiul permanent. Războiul este potrivnic conservării oamenilor. Natura îi învață să caute pacea.

Hobbes presupune că starea naturală este subordonată rațiunii, care impune legile naturii și principiul legilor fundamentale.

Hobbes enumera douăzeci de „legi ale naturii", care se supun doar tribunalului conștiinței. Dar, descoperim împreună cu Hobbes că ceea ce el numește „lege a naturii" este și „lege morală". Și totuși, filosofii vorbesc altfel despre virtute. „Legea naturii" nu este altceva decât „legea divină", confirmată de altfel de Scriptură. Adevărul este că pentru Hobbes legile naturale se ascund în starea de natură, întrucât legile rămân mute când armele vorbesc.

ED.: *Le citoyen ou Ies Fondements de la politique* (trad. S. Sorbière), col. GF, Flammarion, 1982.

REF.: F. Rangeon, *Hobbes, Étal et droit,* J.-E. Hallier / Albin Michel, 1982.

DESPRE CORP / De *cmpon,* 1655.

Thomas HOBBES, 1588-1679.

Este vorba despre prima secțiune a lucrării *Elemente de filosofie*,* lucrare ce împarte filosofia în filosofie naturală și filosofie civilă (politică și etică).

Știința este subordonată aici unui scop utilitar: să contribuie la îmbunătățirea condițiilor de viață ale oamenilor. Autorul încearcă apoi să construiască un fel de *aritmetică a corpurilor,* în care logica și limbajul au un rol determinant.

ED.: *Elements on Philosophy; The First Section, concernind Body,* Scientia Verlag, Aalen, 1966.

REF.: P.-F. Moreau, *Hobbes, philosophie, science,religion, ?XJF., \%9.*

DESPRE CREAREA ORDINII ÎN OMENIRE / *De la création de l'ordre dans l'humanité,* 1843.

Pierrejoseph PROUDHON, 1809-1865.

Această lucrare marchează o cotitură în gândirea lui Proudhon, care constată că metoda pe care o folosea până în acest moment pentru a combate sistemul proprietății s-a dovedit neputincioasă de a edifica ceva. El dorește acum să construiască, și pentru aceasta are nevoie de o filosofic Metafizica lui ține în întregime de *teoria legii seriale,* „metoda absolută care guvernează în taină toate științele, prin diferite aplicații". Publicarea lucrării îl fac pe Proudhon să fie deosebit de mândru, dar mai târziu, în 1846, el va spune: „Este o carte ratată, am vrut să fac o enciclopedie; nu știam nimic". Cu o construcție într-adevăr destul de confuză, lucrarea anunță totuși câteva dintre tezele esențiale ale lui Proudhon. Acesta face apologia lucrului manual, pe care-l numește „acțiunea inteligentă a omului asupra materiei", fără de care omul nu ar fi om. Este suficientă organizarea lucrului după „metoda serială", pentru ca această muncă să devină sursă a progresului social. El pune în evidență, totodată, superioritatea economiei politice — care este ea singură, în opinia lui, toată sociologia — și susține că „omul este menit să trăiască fără religie", aceasta nefiind decât o etapă necesară a dezvoltării lui; se vede deja profilându-se agnosticismul său.

Cel mai uimitor fapt este acela că, în aceeași perioadă cu Auguste Comte, fără să-l fi citit însă, autorul vorbește despre „filosofie pozitivă", folosind concepte foarte apropiate de cele pe care le utilizează și Comte. Este vorba, fără îndoială, de influența comună a lui Saint-Simon. Marele merit al lui Proudhon, după K. Griin, constă în faptul că a fost unul dintre puținii care l-au înțeles pe Hegel (în Franța) și care au pus la baza acțiunii sociale o filosofie speculativă, dialectica hegeliană.

ED.: *De la création de l'ordre dans l'humanite',* în *Oeuvres complètes de Proudhon,* voi. V, Slatkine, 1982.

REF.: P. Haubtmann, *Pierre Joseph Proudhon, sa vie et sa pense'e,* Beauchesne, 1982.

DESPRE CREDINȚĂ / *De fide ad gratianum Augustum,* • între 377 și 380.

AMBROSIE din Milano *(Aurelius Amhrosius, sfântul), către 340-397.*

Ca și *Despre Duhul Sfânt,* acest tratat teologic compus din cinci cărți este dedicat împăratului Grațian. Autorul, părintele spiritual al tânărului împărat, își propune să definească divinitatea Fiului lui Dumnezeu (cărțile I și II), apoi să expună doctrina ortodoxă despre Sfântul Duh (cărțile III-V).

Sfântul Ambrozie a început redactarea acestei lucrări atunci când tânărul împărat se pregătea să înfrunte dificultățile luptei, în războiul împotriva goților.

Sfântul Ambrozie este unul dintre cei patru mari doctori ai Bisericii, împreună cu sfântul Ieronim, sfântul Grigore și sfântul Augustin; el îl va sprijini, de altfel, pe ultimul să se convertească. îmbinând cultura clasică cu credința creștină, el realizează un echilibru perfect între cele două.

ED.: *De fide,* în *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* voi. 78, Vindobonae, 1897-1919.

REF.: G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie,* Iitudes augustiniennes, 1974.

DESPRE DELICTE ȘI PEDEPSE / *Dei ddetti e delle pene,* **1764.**

BECCARIA *(Cesare Bonesana, marchiz de), 1738-1794.*

Beccaria propune o idee nouă pentru vremea lui: justiția nu este servitoarea religiei; o condamnare nu răzbună o jignire la adresa divinității. Dreptul nu trebuie definit și judecat decât ca o instanță socială. Utilitatea este rațiunea lui de a fi. Suntem în miezul inspirației politice antiabsolutiste a Luminilor, a grijii lor pentru ruperea tuturor legăturilor dintre sacru și instituții.

Pedepsele nu au altă origine decât dorința de securitate a oamenilor. Oamenii consimt să cedeze o parte a libertății lor în schimbul acestei securități. Schimbul trebuie să fie echitabil, ceea ce presupune stabilirea unor sancțiuni corespunzătoare unui anume rău făcut societății. Dreptatea se stabilește matematic, iar rigoarea raționamentului juridic este garantată de recurgerea la formele silogistice ale logicii clasice.

Exercițiul legitim al justiției implică neapărat o *legalitate,* în raport cu care să se stabilească delictele și pedepsele, în lipsa căreia totul ar fi arbitrar. Este ceea ce azi se numește stat de drept. Analizele legii pe care Beccaria le propune prezintă analogii puternice cu ceea ce se putea citi, în aceeași epocă, scris de Rousseau. Exercițiul funcției judiciare se reduce deci — și trebuie să se reducă — la stricta aplicare a legii.

Dar pedeapsa ce urmărește? Instituirea unui sistem de distribuire a durerii. Eficacitatea acestui sistem este garantată de delincventul însuși, îndem-

nat de lege să-și calculeze bine interesele. Trebuie repetat faptul că într-un regim arbitrar — în care puterea este în stare să inventeze delicte pe măsură ce aceasta o avantajează — delincventul potențial nu poate să prevadă nimic și, așadar, este gata de orice.

Delictele și pedepsele a oferit oamenilor Luminilor teoria dreptului ce corespundea idealului lor politic. Succesul cărții lui Beccaria a fost fără egal încă de la publicare, fără intenția autorului. Filosofi, teoreticieni ai dreptului și ai justiției au pus în discuție tezele lucrării (de exemplu Kant în *Doctrina dreptului,* despre pedeapsa capitală).

ED.: *Des délits et des peines* (trad. L. Chevallier) col. GF, Flammarion, 1991.

REF.: R. Badinter, prezentarea din ediția citată; J. Jacomella, „Actualité de la pensée de la Cesare Beccaria",în *Revue internaționale de criminologie et de police technique,* ian.-mart. 1964.

DESPRE DEMOCRAȚIE ÎN AMERICA / De la *démocratie* en Amérujue, 1835 și 1840.

TOCQUEVILLE (CbarlesAIexisCkretde), 1805-1859.

Când Tocqueville și prietenul său Gustave de Beaumont s-au îmbarcat la Havre în 1831, cei doi magistrați erau învestiți cu misiunea de a studia instituțiile penitenciare americane. Acesta va fi, pentru Tocqueville, pretextul unui lung studiu despre democrația din America, în care sunt amestecate permanent două tipuri de analiză și două feluri de convingeri. în planul raționamentului, el desfășoară ceea ce s-ar putea numi „o logică a tipologiei", pornind de la opoziția *aristocrație/democrație,* și o „logică a evoluției", ce conduce inevitabil la triumful democrației. Fiind vorba despre concepția sa generală despre lume, autorul compensează acceptarea rațională a democrației cu lupta pentru valorile proprii lumii aristocratice și, îndeosebi, pentru *libertate.* Chiar viața lui este articulată pe problema dublei influențe a teoreticului și a *trăitului,* sau pe teoria trăitului familial, care va amesteca fără încetare faptele și valorile și va asocia bogăția conceptuală și minuțiozitatea documentară convingerilor politice.

America îi va permite lui Tocqueville să realizeze o analiză *in vivo* a principiului democratic: riscurile, ca și avantajele pe care el le oferă, în ce privește libertatea. Națiunile europene sunt *înjumătățea drumului* dintre aristocrație și democrație, răvășite de conflictul dintre două principii, deseori tulburate de acea formă extremă a democrației care este revoluția; deși exemplul american nu reprezintă viitorul lor, neapărat diferit, acesta le oferă, cel puțin, un prilej de a-și gândi viitorul, astfel încât să se obțină maximum de avantaje și minimun de inconveniente pentru libertate.

în capitolul IX, cartea a Ii-a a primului volum, Tocqueville se întreabă asupra rolului legilor și obiceiurilor în menținerea democrației americane, în opoziție cu ceea ce el numește „cauzele materiale", adică particularitățile Lumii Noi și privilegiile sale în privința raportului omului cu spațiul. în gândirea lui Tocqueville, Statele Unite nu constituie pentru Europa nici o experiență comparabilă conceptual și nici un model de urmat: „am putea imagina un popor democratic, organizat în alt mod decât poporul american". Ceea ce dă totuși valoare universală acestei analize a democrației americane este existența unui fundament comun poporului american și popoarelor europene, și anume apartenența comună la natura umană. Americanii au creat societatea și motorul ei cu mâinile proprii; au canalizat-o însă prin drept, religie, instituții, obiceiuri. Pentru că sunt pradă unor pasiuni sociale identice, popoarele europene se confruntă cu aceleași probleme instituționale, în sensul larg al cuvântului: cum să-și convertească pasiunile în legi și instituții?

Tocqueville nuanțează analiza în cel de-al doilea volum al lucrării lui (a treia parte, cap. XXI): popoarele europene sunt mai puțin „democratice" decât „revoluționare". El introduce astfel o distincție esențială, cu care va lucra în tot volumul al doilea, și prin care va explica stabilitatea politică și consensul americane. El arată că starea de democrație este puțin favorabilă revoluțiilor, din cauza unui amestec foarte concentrat de microinterese conservatoare pe care ea le creează și le întreține. *Inegalitatea* duce la revoluție, francezii făcând-o pentru a distruge starea socială aristocratică și ideologia inegalității; ei au păstrat însă pasiuni revoluționare și o stare de spirit puțin favorabilă stabilității instituțiilor. „în America există idei și pasiuni democratice; în Franța mai avem încă idei și pasiuni revoluționare."

Lucrarea este construită în jurul unor opoziții simple, pe care Tocqueville le folosește cu finețe pe parcursul unei treceri dialectice de la cultural la social și la politic. America oferă exemplul unei democrații pure, ca societate și ca sistem cultural.

Se știe că *Democrația* a fost publicată în două reprize. Primul volum, consacrat mai cu seamă descrierii analitice a instituțiilor americane, a apărut în

1835; cel de-al doilea, care studiază în manieră abstractă influența democrației asupra moravurilor și obiceiurilor naționale, pornind de la exemplul american, a apărut cinci ani mai târziu.

ED.: *De la démocratie en Amerique,* 2 voi., col. GF, Flammarion, 1981 / *Despre democrație în America* (trad. M. Boiangiu, B. Staicu), Editura Humanitas, 1999.

REF.: J.-C. Lamberti, *Tocqueville et Ies deux démocraties,* col. „Sociologies", P.U.F., 1983.

DESPRE DESTINAȚIA OMULUI.
Eseu de etică paradoxală / *De la destination del'homme. Essai d'eíhique paradoxale,* 1931.

Nikolai Alexandrovici BERDIAEV
(sau BERDIAEFF)
1874-1948.

Filosofia lui Berdiaev este eshatologică, adică se înscrie în perspectiva sfârșitului ultim al omului și al lumii. De aceea, noțiunea de răscumpărare, ca și cea de mântuire, au la el un rol esențial. Berdiaev deduce trei tipuri de timp: timpul cosmic, timpul istoric și timpul existențial, care este cel al subiectivității, al interiorității umane. Cele trei tipuri tind, fiecare, către eternitate, care este sfârșitul timpului.

Etica lui Berdiaev este, de asemenea, eshatologică în sensul că orice act moral realizează sfârșitul lumii în care trăim, și poartă în el eternitatea. Această lucrare analizează multiplele posibilități de a concepe etica dintr-un punct de vedere creștin, încheindu-se cu considerații metafizice asupra morții, nemuririi și paradisului. Berdiaev este, împreună cu Șestov, unul dintre marii gânditori ruși. Impregnată de mistică și idealism, opera lui poate părea dificilă, dar este de o certă originalitate.

ED.: *De la destination de l'homme* (trad. I.P. și N.M.), L'Âge d'Homme, Lausanne, 1979.

REF.: J. Gaith, *Nicolas Berdiaeff, philosophe de la liberte',* Dar El-Machreq, 1968.

DESPRE **DESTINAȚIA OMULUI** /
Die Bestimmung der Menschen, 1800.

Johann Gottlieb FICHTE,
1762-1814.

Fichte expune în această lucrare o filosofie de tip popular, adică accesibilă, ca și *întemeierea metafizicii moravurilor** a lui Kant, care se adresează îndeosebi muritorilor de rând și nu filosofilor specializați. Obiectivul central al acestei lucrări este de a ridica omul lumii sensibile către interese suprasensibile, cu un entuziasm intelectual pe care Fichte încearcă să-l comunice de-a lungul raționamentelor lui. Este vorba de o predică morală; autorul caută să convingă, fără să sacrifice însă, în reflecțiile lui filosofice, rigoarea demersurilor științifice.

Acest tratat se împarte în trei părți, prima punând problema antinomiei libertate/necesitate în raport cu moralitatea.

ED.: *La destination de l'homme* (trad. M. Molitor), Aubier-Montaigne, 1942

REF.: A. Philonenko. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte,* Vrin, 1966.

DESPRE DIFERENȚA DE STRUCTURĂ A LIMBILOR OMENEȘTI /
Oberdie Verschiedenheitdesmenschlichen Sprachbaues undihren Einfluss aufdiegeistige Entwkkelung des Menschengeschlechts, 1836.

HL/MBOLDT
(Wilhelm, baron von),
1767-1835.

Acest titlu original anunță un studiu referitor la influența structurii limbilor asupra dezvoltării intelectuale a umanității. în această tipăritură postumă, îngrijită de fratele său (baronul Alexander von Humboldt), filologul și diplomatul Wilhelm von Humboldt elaborează o reprezentare a evoluției interne a limbilor luând în considerare influența factorilor externi: el adaugă construcției organice a limbilor un alt obiect de studiu, și anume, ansamblul transformărilor lor; el le ia în considerare și elaborarea internă din urma construcției. Lucrarea a fost reeditată în două volume de August F. Pott (1876) și apărată de acesta împotriva criticilor lui Heymann Steinthal. Este breviarul filologiei comparate.

ED.: *Sur la diffe'rence de structure des langues humaines* (trad. P. Caussat), Le Seuil, 1974.

REF.: P. Tort, *´Evolutionnisme et linguistique,* Vrin, 1980.

DESPRE DIVIZIUNEA MUNCII SOCIALE /
De *la division du travail social,* 1893.

´Emile DURKHEM,
1858-1917.

Diviziunea muncii este principiul coeziunii societăților moderne: nu este ea, oare, paradoxală, și nu este cazul să ne întrebăm despre valoarea ei morală și socială? Durkheim încearcă aici să stabilească o lege evolutivă între societățile arhaice (în care solidari-

tatea este mecanică, impusă prin reguli represive) şi societăţile superioare (în care solidaritatea este organică, întrucât ea este rezultatul diferenţierii rolurilor indivizilor). Indivizii societăţilor primitive nu sunt egoişti şi se aseamănă, în timp ce societăţile moderne multiplică tipurile individuale, făcând astfel solidaritatea problematică. Aceasta nu se poate manifesta în cadrul diviziunii muncii decât dacă există un anume coordonator (dreptul) şi o anumită interiorizare a valorii solidarităţii sociale (morala). Acesta este preţul pentru evitarea anomiei.

Durkheim pare să fi fost foarte mult influenţat aici de Auguste Comte, însă pune premisele celor mai multe dintre lucrările sale ulterioare.

ED.: *De la division du travail social,* col. „Quadrige", P.U.F., 1986.

REF.: B. Lacroix, *Durkheim et la politique,* Presses de la Fondation naţionale des sciences politiques, 1981.

DESPRE DIVIZIUNEA NATURII
sau PERIPHYSEON / De *divisione mturae, O* 867.

JOHN SCOTUS ERIUGENA,
c. 810-c. 870.

Lucrarea prezintă o împărţire a naturii în patru părţi: Natura care creează şi nu este creată, Natura care este creată şi creează, Natura care este creată şi nu creează, Natura care nu este creată şi nu creează. Prima şi cea de a patra parte diviziune a Naturii ne conduc către Creator.

ED.: *Periphyseon,* în *Patrologie latine,* Paris, 1844-1864, 1.122, col. 441-1022.

REF.: G.H. Allard, *Index général du Periphyseon,* Vrin, 1984.

DESPRE DOCTA NEŞTIINŢĂ /
De *dogta ignorantia,* 1440.

NICOLAUS CUSANUS
sau Nicolas *de KVES sau* CUES
(Nikolaus *Krebs sau Chrypffs, zis),*
1401-1464.

Această lucrare cu titlu paradoxal conţine viziunea teologică pe care Nicolaus Cusanus a avut-o într-un fel de revelaţie, în timpul unei nopţi din noiembrie 1437.

Teologia lui îmbină speculaţia dialectică cu elanul mistic. Cel din urmă este fundamental, în sensul că reuneşte esenţialul teologiei apofatice a secolelor al XIV-lea şi al XV-lea. Apofaza constă în a nega faptul că Dumnezeu ar avea vreun atribut, oricare ar fi el. El este transcendenţa pură, sustrăgându-se în mod infinit oricărui nume cu care am încerca să-l definim. Negând aceste nume, se persistă în *ignoranţă.* Această ignoranţă nu este însă pasivă. Dimpotrivă, ea este prilejul de a descoperi în negarea numelor procesul prin care are loc unirea mistică cu Dumnezeu (dumnezeirea).

Nicolaus Cusanus este unul dintre cei mai mari mistici, preluând mistica renană, în special pe cea a lui Eckhart.

ED.: *La Docte Ignorance,* Éd. de la Maisnie-Trédaniel, 1979.

REF.: M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues,* Paris, 1941.

DESPRE DREPTUL RĂZBOIULUI
ŞI AL PĂCII / De *iure belii ac pacis,* **1625.**

GROTIUS
(Hugo De Groot, *zis),*
1583-1645.

Grotius cercetează fundamentele dreptului, pentru a defini un cadru în care războiul să fie subordonat unui drept, care să reglementeze relaţiile dintre beligeranţi. Astfel, arată el în „Prolegomene", dreptul social nu este subordonat nici unui principiu pozitiv, nici unei practici politice, nici măcar unui ordin divin: el este fundat printr-un drept natural. „Existenţa absolută" a acestui drept al naturii îşi găseşte originea în constituţia omului, socială şi raţională în acelaşi timp. Formarea pactului comunitar rezultă din acest drept natural: individul simte nevoia de a organiza nu numai interesele particulare, astfel încât acestea să fie subordonate dreptului public, ci şi relaţiile dintre state, astfel încât ele să fie subordonate dreptului internaţional. Ilustrat cu numeroase exemple, textul lui Grobius constituie baza legăturii dintre antichitate şi modernitate. Subordonând dreptul naturii, el rămâne aproape de Platon şi Cicero. în tentativa lui însă de a funda un drept universal sprijinit pe un contract civic, el anunţă filosofi precum Rousseau ori Kant.

ED.: *Le droit de la guerre et de la paix* (trad. Pradier-Fodéré şi Guillomin), Paris, 1867.

REF.: M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne,* Montchrétien, 1975.

DESPRE ESENȚA ADEVĂRULUI / *Vom Wesen der Wahrheit,* 1943.

Martin HEIDEGGER, J889-J976.

Urmărind să se despartă de idealismul tradițional, Heidegger își propune să acorde întreaga importanță ideii de „adevăr al lucrului". în acest sens este descrisă cunoașterea. El pornește de la principiul că, în procesul cunoașterii, noi suntem „deschiși" către lucru; însă această atitudine nu este cu putință decât datorită faptului că însuși comportamentul nostru, în general, se definește prin noțiunea de „deschidere". Noțiunea de deschidere se confundă, în fapt, cu libertatea propriu-zisă, care „dezvăluie" lucrul. Or, dacă lucrul este astfel dezvăluit, e pentru că mai înainte el era învăluit, disimulat, la fel ca Ființa. în felul acesta, Heidegger ne face să înțelegem care este rolul filosofiei și ce îi dă valoarea ei profundă, anume aceea de a ne revela, printr-o conștientizare, disimularea Ființei.

La fel, se pune problema de a ști ce este adevărul. Adevărul este înțeles în două moduri. E „adevărat" aurul ca lucru ce este conform cu ceea ce vizăm când ne gândim la aur. Dar este „adevărat" și un enunț care semnifică sau exprimă lucrul asupra căruia facem o judecată. Adevărul este de fiecare dată „în acord": el este „conformitate" sau corectitudine *(Richtigkeit).* în general, „a lăsa să fie" *(„laisser-itre")* se poate gândi și ca revelație, și ca disimulare, însă Ființa ca existând total este obnubilată, ascunsă, nedezvăluită. Această obnubilare va împiedica adevărul să se dezvăluie. întreaga realitate umană este dominată de acest non-adevăr. Nu este vorba, totuși, de o privare de Ființă, ci de privarea de presupunere a dezvăluirii, întrucât adevărul este această dezvăluire a Ființei. Ceea ce înseamnă că orizontul obnubilării este condiția necesară a dezvăluirii sau a adevărului. Dar disimularea este ea însăși disimulată. De aceea evocă Heidegger „uitarea Ființei". în felul acesta, problema adevărului trimite la problema Ființei. Radicalizându-se, ea devine „adevărul Esenței", înscăunarea *(l'avènement)* Ființei în *Dasein.* Opusculul se încheie cu remarca lui Heidegger potrivit căreia gândirea „sensului Ființei" sau a „adevărului Ființei" nu a fost încă dezvoltată. Să reținem că e necesar ca rătăcirea să învăluie tot ceea ce facem. Dat fiind că ea este ruptă de relația sa cu misterul, rătăcirea e considerată de filosof ca antiesență fundamentală; ea este adevărul neautentic. Cu toate acestea, uitat, misterul nu este și eliminat. în *Introducere în metafizica*,* omul ajunge la nimic; îi va rămâne să reînvețe că neantul este voalul Ființei.

ED.: *De l'essence de la vérile* (trad. E. Levinas), Vrin, 1950 / *Despre esența adevărului* (trad. Th. Kleininger și G. Liiceanu), în *Repere pe drumul gândirii,* Editura Politică, 1988.

REF.: B. Rioux, *Litre et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin, P.U.F., 1963.*

DESPRE EXISTENȚĂ ȘI ESENȚĂ / De *ente et essentia,* D ante 1254.

THOMA DE AQl/INO (Sf.), *1225-1274*

Obiectivul acestei lucrări este să dea o definiție a „existenței" și a „esenței". „Existența" privește lucruri sau cuvinte ce nu au realitate în mod necesar; „esența", în schimb, desemnează elementele care au o realitate, care există. Printre aceste elemente se află substanțe *simple,* care sunt formate dintr-un singur lucru (formă sau materie), și substanțe *compuse,* care îmbină mai multe lucruri (formă, materie și accident). Creaturile angelice fac parte din primul grup, cele umane din al doilea. Tot astfel, substanțele simple, superioare, sunt mai puțin accesibile intelectului nostru prin raport cu celelalte.

Autorul, care face referințe la Aristotel, Avicenna și Averroes, se desparte aici de platonismul creștin: el dovedește existența lui Dumnezeu, formă pură și perfectă, la care esența și existența sunt una.

ED.: *L'être et l'Essence* (trad. C. Capelle), Vrin, 1971 / (parțial în) *între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu* (trad. O. Nistor), col. „B.P.T.", Editura Minerva, 1984.

REF.: É. Gilson, *Le Thomisme. Introduction â la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Vrin, 1983.

DESPRE FIINȚĂ ȘI UNITATE / De ente et «no, **1496.**

Giovanni PICO *detta* MIRANDOLA, 1463-1494.

Este pusă problema datoriei filosofului: nu este ea oare căutarea unității și a împăcării? Platon și Aristotel urmăresc împreună să identifice Ființa cu Unitatea. Fericitul Augustin merge și mai departe, identificând Ființa cu Adevărul și cu Binele. în consecință, răul și falsul sunt neantul: filosoful nu le dă dreptate maniheenilor.

ED.: *De ente et uno,* Veneția, 1948.

REF.: H. de Lubac, *Pic de la Mirandole,* Aubier-Montaigne, 1974.

DESPRE FILOSOFIA OCULTĂ / De *occulta philosophia,* 1531-1533.

Heinrich Cornelius AGRIPPA VON NETTESHEIM, 1486-1535.

„Filosof într-o vreme în care cuvântul însemna în primul rând „alchimist", Agrippa prezintă în această lucrare, care constituie opera sa majoră, elementele alchimiei.

Aceasta se întemeiază pe concepția monistă a unei materii animate de forțe vii.

Acuzat de vrăjitorie, Agrippa a fost întemnițat și persecutat.

ED.: *La Philosophie occulte ou la Magie* (trad. J. Servier), 3 voi., Berg International, 1981-1982.

REF.: A. Prost, *Les Sciences et Ies arts occultes au XVIe siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres,* De Graaf, 1965.

DESPRE **FORMA** ȘI PRINCIPIILE **LUMII** SENSIBILE **ȘI** ALE **CELEI INTELIGIBILE** / De *mundi sensibilis atque* intelligibilis *forma* et *principiis,* 1770.

Immanuel KANT, *1724-1804.*

Prezentată în vederea obținerii titlului de „profesor *ordinarius"* al universității din Königsberg, *Disertația din 1770,* cum i se mai spune acestei lucrări, este, în opera kantiană, un text de trecere, care încheie perioada precritică.

Titlul original merită să fie citit cu atenție: lumea sensibilă și lumea inteligibilă au *o formă* și *principii* diferite. în opoziție cu Leibniz și Wolff, de care se desparte aici, Kant afirmă că nu se pot pune în același plan cunoașterea inteligibilului și cunoașterea sensibilului. Condițiile cunoașterii sensibile, și, în mod special, *timpul,* interzic deducerea ei din inteligibil, așa cum procedau Leibniz și Wolff.

Dacă refuză să nu vadă în sensibil decât o formă inferioară și confuză de cunoaștere, Kant nu urmează curentul empirist, care ajungea la concluzii asemănătoare în acel moment. El susține posibilitatea unei cunoașteri metafizice, afirmând că nu trebuie să luăm „limitele care circumscriu spiritul omenesc drept cele care conțin chiar esența lucrurilor". Mai mult, acest text asigură metafizicii singura ei garanție importantă: o distincție netă între inteligibil și modalitățile de cunoaștere sensibilă, supuse timpului.

Kant nu deosebește aici intelectul de rațiune și menține posibilitatea unei „folosiri reale" a facultăților intelectuale. Cunoașterea în-sinelui nu ne este închisă, chiar dacă autorul refuză deja să recunoască omului o intuiție intelectuală. Astfel, la sfârșitul lucrării, Dumnezeu este prezentat ca fundament al armoniei substanțelor ce compun lumea.

în *Disertația din 1770* se regăsesc elaborate numeroase teme pe care le va dezvolta *Critica rațiunii pure**. Kant va ști însă să atace, pe parcursul operei sale critice, mai multe dintre concepțiile pe care, în 1770, le mai apăra încă.

ED.: *Dissertation de 1770* (trad. P. Mouy), Vrin, 1967 / *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile* (trad. C. Noica), Tip. „Bucovina", 1936.

REF.: A. Philonenko, *L'OEuvre de Kant,* Vrin, 1983, voi. I, cap. II, §5,6 și 7.

DESPRE FUNDAMENTUL INDUCȚIEI / Du *Fondement de l'induction,* 1871.

Jules LACHELIER, 1832-1918.

în timp ce Stuart Mill reduce inducția la cercetarea cauzei, Lachelier consideră că inducția implică principiul cauzalității; el stabilește, de altfel, valabilitatea acestei poziții referindu-se la Aristotel, printr-o mișcare a gândirii ce merge de la Aristotel la știința modernă și de la aceasta la Aristotel. René Poirier (1931) i-a reproșat totuși lui Lachelier de a fi legat condițiile inducției de principiile unei concepții prea înguste asupra științei moderne. Doctrina lui Lachelier presupune posibilitatea unei teorii fizice perfecte, ceea ce este afimiat mai mult ca o problemă decât ca o certitudine.

Autorul corelează, de asemenea, inducția unui principiu al ierarhiei cu ideea unei *persistențe a esențelor,* deoarece presupune că esența este percepută prin particular. Pentru Lachelier, lumea fenomenelor formează, în general, un sistem caracterizat prin unitate.

Un alt critic al lui Lachelier, Maurice Boudot, scria (1972): „Cine poate pretinde că (...) principiile pe care Lachelier le enunță validează o inferență de la câțiva la toți?"

ED.: *Du fondement de l'induction; Psychologie et métaphysique; Notes sur le Pari de Pascal,* col. „Corpus des oeuvres de philosophie en langue française", Fayard, 1993.

REF.: L. Millet, *Le Symbolisme dans la philosophie de Lachelier,* P.U.F., 1959.

DESPRE GÂNDIREA MAGICĂ, 1941.

Lucian, BLAGA
(1895-1961).

Cu acest studiu, fenomenologia (non-istorică) a spiritului creator, pe care o presupun *Trilogiile,* continuă cu cercetarea altor două tipuri de revelare a misterului. Reluând preocupări mai vechi (v. *Ferestre colorate,* 1926, și *Daimonion,* 1930), Blaga se apleacă din nou asupra distincției dintre *mit* și *magie.* El observă că nu numai gândirea comună, ci și specialiștii tind să le confunde — magicul apărând când ca variantă, când ca atribut al mitului — datorită faptului că ele apar mai mult împreună. De asemenea, ele sunt cel mai adesea cercetate și legitimate numai unilateral: fie sub aspectul *originii și structurii,* fie sub unul *obiectiv, subiectiv* ori *metafizic.* Or, o explicare completă necesită o abordare din toate cele patru perspective.

Pentru a distinge miticul și magicul, autorul le raportează la un dublu sistem de coordonate: *ontologice* (cele două moduri de existență ale omului, cele două orizonturi etc.) și *metafizice* (sistemul de factori transcendenți din jurul Marelui Anonim). Astfel, mitul apare ca o revelare *deplină* a misterului, revelare stilistic modelată, iar magicul doar ca o *semirevelare stereotipă,* ideea magicului fiind una irațională, misterioasă și lipsită de configurație, ca neintrând sub incidența factorilor stilistici.

Autorul arată că nu e vorba atât de o gândire magică, cât de o gândire care operează cu ideea magicului ca material, idee mai mult *trăită* decât gândită. Deși irațională și deși semirevelare a misterului, această idee este totuși de o foarte mare importanță în economia unei culturi: ea are un rol numai de ea realizabil, acela de a-i „fixa" omului orizontul misterului și de a-i impulsiona apetitul creator.

Structural, ea se prezintă ca o „substanță" sau ca putere magică, ce poate încărca întocmai ca o „sarcină" orice entitate fizică sau psihică. De aceea, natura ei este atât „similifizicală", cât și „psihoidă". Ideea magicului îndeplinește pentru om mai multe funcții: o funcție *ontologică,* de menținere a omului în limitele destinului său creator; o funcție *cognitivă;* una *vital-sufletească,* de „însuflețire" a naturii; una *pragmatică,* de orientare în lumea dată. De asemenea, ideea magicului are o funcție *poetică,* în calitate de element generator de Poesie, și o funcție *religioasă,* magicul fiind „izvorul și purtătorul socrului", fără de care nu-i posibilă nici o religie.

ED.: *Despre gândirea magică,* în *Opere,* voi. 10, Editura Minerva, 1987.

REF.: A. Codoban, „«Gândirea magică» și «gândirea sălbatică»", în *Lucian Blaga, cunoaștere și creație,* Cartea Românească, 1987, p. 418-428.

DESPRE GENEALOGIA MORALEI. O scriere polemică / Zur Genealogie *ier* Moral. Ein *Streitschrift,* 1887.

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE,
1844-1900.

Compusă din trei disertații, această lucrare arată dorința de a reveni la surse, la origini, la nașterea valorilor morale (binele și răul), pentru a sublinia inversarea pe care acestea au suferit-o sub influența tenace și nevăzută a șireteniilor nevolnice. Această geneză este ipotetică și nu istorică: originea nu este începutul. Mai mult, această genealogie este critică, nu doar într-un sens reactiv, ci mai degrabă prin elementul de afirmare în care se mișcă gândirea lui Nietzsche. Această genealogie este dintr-o dată altceva; nu este vorba de a regreta Unitatea referențială, un Dumnezeu care ar dirija mișcarea genezei, ci de a afinna diferența originară dintre forțele active și forțele reactive, așa cum este ea anunțată în Eterna Reîntoarcere.

Distanța dintre substantivele „bine" și „rău" și adjectivele — ca simple atribute — „buni" și „răi" este fictivă; ea este datorată pur și simplu unui artificiu de limbaj, ea acoperă identitatea *fără distanță* dintre a gândi și a acționa, dintre subiectul substanțial și actele lui. O dată înțeleasă esența limbajului, filosofia îi conferă din nou acestuia demnitatea lui.

Critica psihologiei engleze, empiriste, ce trage omul în jos, unește teze specifice sfârșitului secolului al XlX-lea. „Obișnuința", „asocierea de idei" sunt ipoteze ale psihologiei engleze a epocii. Pentru Nietzsche, însă, nu cotează „conținutul" acestor comentarii psihologizante care trag omul spre pasivitatea minerală a poporului majoritar; ceea ce merită „interesul" este faptul că în acești oameni se realizează și se exprimă, cu pretenții științifice, Voința și Puterea în forma cea mai reactivă întâlnită vreodată. Cum să sesizezi valoarea și finalitatea umană printr-o pretinsă știință, fascinată de căutarea „cauzelor", spre a nu rămâne mai prejos de suratele mai mari, Fizica sau Chimia? Nietzsche folosește polemica, râsul.

Autorul face o inversare a valorilor nedrept deformate de către forțele reactive. „Istoria" invocată este deja filosofie a istoriei, cu opțiunea ei pentru forma

vremii. Decadenţă? Reîntoarcere ciclică a aceluiaşi? Nietzsche acuză forţele reactive de a fi construit în mod deliberat o „origine" a moralei, care nu face decât să servească naturii, să transcrie dorinţele născute din temperamentul lor mediocru. Aceşti neputincioşi, aceşti psihologi reactivi nu pot gândi decât relativ la celălalt; gândirea lor, incapabilă de a afirma, nu poate decât să se refere la celălalt: este bun ceea ce omul a găsit folositor pentru el, din ceea ce venea de la celălalt. Este bun cel ce se ştie diferit de mulţime. Utilitatea meschină, referirea la celălalt pentru a gândi şi a acţiona, această origine marcată de inerţia veleitară sau de obişnuinţa fadă, toate sunt departe de puterea autentică. Neegoismul predicat de reactivii neputincioşi arată propria lor dorinţă de putere, pe care nu o au; ei încearcă prin toate mijloacele să culpabilizeze forţele active, să le slăbească, să le îmbolnăvească. Şi reuşesc.

Dualismul forţe active/forţe reactive este în afara timpului şi a istoriei; el este metafizic, s-ar putea spune *etern.* Eterna Reîntoarcere este de ordinul inteligibilităţii metafizice; ea nu poate însoţi o aparenţă temporală fără a ajunge de o simplitate absurdă.

Originea este referenţială şi atemporală. Fiecare tinde spre valori în funcţie de temperamentul şi de sensibilitatea lui, activă sau reactivă. Originea este ontologică, iar morala s-a născut printr-o transformare (declin sau progres) a acestei origini fundamentale. Fenomenul transformării devine necesar. Mai mult, Nietzsche poate ajunge să condamne simbolismul reactiv care constă în a distanţa cuvintele de realitate, distanţă periculoasă atunci când este necinstit folosită: ea poate antrena atunci o plictiseală „romantică", un exces de „imaginaţie" bolnavă, întrucât este „ostilă faţă de acţiune". Pentru a răsturna un asemenea proces, ar trebui să se pătrundă în elementul simbolic şi, cu lovituri de ciocan, să se realizeze propria curăţire. Voinţa trebuie să se vrea pe sine, este Voinţa de Putere care cheamă şi îşi impune realizarea, căci nu are nimic de a face cu o voinţă psihologică întâmplătoare ce se apleacă empiric asupra unui obiect particular sau a altuia.

Influenţa acestui text va fi considerabilă, atât pentru moralişti, cât şi pentru filosofii deschişi către lumea politică (Heidegger, Deleuze etc).

ED.: *La Généalogie de la morale* (trad. J. Hildenbrand şi Y. Gratien), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1987 / *Despre genealogia moralei* (trad. H. Stanca şi J. Ianoşi), Editura Echinox, 1993.

REF.: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosopie,* P.U.F., 1973.

DESPRE GENERARE ŞI DEGRADARE / *IJepi yerioiux; nai (pi)opăQ,* D către 334-330 a. Hr.

ARISTOTEL, *384-322 a.* Hr.

Această scriere poate fi considerată ca un apendice care desăvârşeşte ceea ce Aristotel prezentase în *Tratatul despre cer*;* căci fiecare din cele două cărţi se încheie cu consideraţii cosmologice. Aristotel defineşte aici *generarea* ca mişcare de la ceea ce nu există, la ceea ce există. El abordează şi problema imobilităţii Primului Motor, ca şi pe aceea a permutării reciproce a elementelor.

ED. *De la ge'ne'ration et de la corruption* (trad. G. Mugler), Les Belles Lettres, 1966.

REF.: A. Mansion, *Introduction â la physique aristote'licienne,* Paris-Louvain, 1913.

DESPRE INFINITUL MATEMATIC / *De l'infini mathe'matique,* 1896.

louis COUTURAT, 1868-1914.

în teza sa de doctorat, Louis Couturat apără (ca şi Cantor) ideea unui infinit matematic actual, adică real şi existent din punct de vedere matematic, care nu se reduce la o virtualitate potenţială. După Couturat, numerele infinite trebuie să fie recunoscute în aceeaşi măsură ca numerele iraţionale şi imaginare, în ciuda opoziţiilor pe care le suscită o astfel de teorie.

ED.: *De l'infini mathe'matique,* Librairie scientifique et technique A. Blanchard, 1973.

REF.: A. Lalande,L'(E«wr *de Louis Couturat,* în *Revue de méthaphysique,* voi. 22, 1914.

DESPRE INFINIT, UNIVERS ŞI LUMI / De l'in/inito, *universo e mondi,* 1584.

Giordano BRUNO, 1548-1600.

Acest al treilea dialog metafizic, scris la Londra, reprezintă încununarea cosmologiei lui Bruno. După ce a arătat, în *Cina din Postul Paştelui*.* că universul este infinit şi populat de o infinitate de lumi, şi, în *Despre cauză, principiu şi unitate*,* că difuziunea infinită a universului este expresia lui Dumnezeu sau mai curând „explicaţia" sa, el precizează aici, prin intermediul dublului său, Filoteo, ce anume leagă infinitul divin de infinitul universului, cu alte

cuvinte, ce leagă unul de multiplu. Pentru aceasta, Bruno trebuie să opereze critica anumitor concepte aristoteliene, în special a celor de vid, loc și mișcare.

într-adevăr, în *Fizica** (III, 206 b), Aristotel conchide asupra imposibilității unui infinit în act pornind de la definiția mișcării ca transport dintr-un loc în altul. După opinia lui Bruno, Aristotel folosește criterii ale finitului pentru a judeca asupra infinității, în timp ce ideea însăși de infinit exclude pentru el orice loc, orice vid și orice mișcare. Infinitul este peste tot, este plin și imobil. El există în două moduri: „infinitul-infinit, adică infinitul intensiv, care nu acționează, nici nu se alterează; infinitul-finit, adică infinitul extensiv, care acționează și se alterează". Ne putem întreba atunci ce leagă infinitul-finit, sau universul, de infinitul-infinit, Dumnezeu. (Putem remarca, de asemenea, că această distincție anunță distincția spinozistă între natura naturată și natura naturantă.)

Pentru a răspunde acestei întrebări într-un mod coerent, Bruno încalcă unul dintre cele trei principii fundamentale care conduc gândirea, din logica lui Aristotel, anume principiul noncontradicției, și invocă teza coincidenței contrariilor, datorată lui Nicolaus Cusanus. Prin coincidența contrariilor este posibilă trecerea de la infinitatea lui Dumnezeu la cea a „explicației" sale, universul. Depășindu-se, finitul infinitului-finit accede la infinitul infinitului-infinit. Deci, el este cel care, prin existența sa, justifică contrariul său și îl exprimă. Infinitul, disprețuit de greci deoarece era socotit imperfect, nu dobândise prestigiul perfecțiunii o dată cu tradiția creștină decât pentru a se sustrage mai bine raționalității. La Giordano Bruno, necesitatea existenței infinitului este fundată în mod rațional (evident, cu condiția ca teoria coincidenței contrariilor să fie în prealabil admisă). Infinitul este, de asemenea, dublu într-un alt fel: *calitativ,* măreția sa nu are nici o limită, și *cantitativ,* puterea divină nu și-a limitat opera la o singură lume finită, ci a creat o infinitate de lumi. Există deci o infinitate de lumi într-un univers infinit. Infinitatea nu înseamnă totuși diversitate. Toate lumile sunt compuse din aceeași materie și toate sunt conduse ca sistemul nostru solar. Nenumăratele lumi sunt, deci, sub stăpânirea unei unități ontologice și cosmice. Sorii sunt niște discuri metalice, strălucitoare, nelichefiabile și foarte calde; ei dau viață planetelor, astre reci unde, ca și pe Pământ, predomină apa. Dar acestea sunt singurele precizări pe care Bruno le face privind celelalte lumi și eventualii lor locuitori. Căci toată această cosmologie nu este fundată pe nici o experimentare. Ea a fost dedusă în mod logic. în ajunul experimentalismului pe cale de a se naște, valabilitatea discursului lui Bruno nu constă decât în coerența sa internă.

Respingând limbajul matematic al timpului și nesupundu-și ideile verificării experimentale, Bruno își întemeiază toată argumentația pe filosofia sa. Aceasta este mai întâi o critică a aristotelismului și a modelului cosmologic ptolemeic. Filosoful înțelege să plece în căutarea hranei sufletului și a culturii spiritului, să se angajeze în labirintul caracterelor intelectuale și să definească domeniul naturii. Față de concepția geocentristă a aristotelicienilor și a Bisericii, pe care o consideră obscură, el declară că noua filosofie pe care o propune luminează simțurile, satisface spiritul, sporește inteligența și conduce omul la veritabila beatitudine. Condamnat la moarte pentru erezie și ars în public pe rug, după opt ani de închisoare, Bruno a fost victima unei odioase neînțelegeri, în ciuda opoziției sale față de Biserică, a rezistenței în fața Inchiziției și a modernității concepțiilor sale, el era totuși favorabil unui dialog deschis între filosofi și teologi și a optat întotdeauna pentru o poziție religioasă tolerantă. Inspirându-se din infinitismul presocraticilor și din *Despre natura lucrurilor** a lui Lucrețiu, el spera că din sistemul său se va degaja o veritabilă unitate religioasă, unitate rezultând din cunoașterea pe care această religie — și chiar această gnoză — o aduce omului, cunoașterea că „Dumnezeu este aproape de el, împreună cu el și mai interior lui decât poate el însuși să-și fie".

Cu această trilogie, și în mod deosebit cu *Despre infinit, univers și lumi,* Giordano Bruno deschide calea lui Kepler, lui Newton și întregii științe moderne. Viziunea sa asupra unei infinități de lumi tocmai a fost reabilitată recent de descoperirea a miliarde de galaxii. Mai mult, modelul einsteinian al unei lumi finite dar nelimitate nu mai pare întru totul satisfăcător.

ED.: *L'Infini, l'Univers et Ies Mondes* (trad., prezentare și note de B. Levergeois), Berg International, 1987.

REF.: P.-H. Michel, *La Cosmologie de Giordano Bruno,* Hermann, 1962.

DESPRE INSTITUȚIA PRINCIPELUI / De *l'institution du* Prince, 1547.

Guilkume BUDÉ, *1467-1540.*

Manuscrisul, redactat în jurul anului 1519, nu avea inițial nici un titlu. Cel de față a fost adăugat în 1547 și variază în funcție de editori: *Mărturie a*

timpului, sau învățăminte și exhortații pentru instituția principelui (ed. Guillaume Cazeau), *Despre instituția principelui* (ed. Jean de Luxembourg), *Cartea instituției principelui [închinată] regelui preacreștin Françoys întâiul după nume* (Jean Foucher). După cum indică acest din urmă titlu, opera este adresată regelui François I. Budé definește aici modalitățile puterii regale, chemând la o consolidare a absolutismului regal: puterea principelui trebuie să fie una singură; poporul și nobilimea nu au nici un rol politic de jucat. Budé schițează, de asemenea, portretul principelui ideal, care trebuie să reunească în persoana sa, o dată cu calitățile fizice care vor impune respect supușilor, o forță intelectuală în întregime concentrată asupra artei politice. Iată de ce principele va apărea ca o ființă superioară, înzestrată cu o superioritate de drept și de fapt, fundată pe superioritatea sa fizică și spirituală. Prințul va stăpâni singur bogăția statului — care garantează stabilitatea interioară și exterioară — fiind pentru el un prețios auxiliar.

Acest text al lui Budé dovedește atracția pe care posibilitatea absolutismului regal o exercita asupra gânditorilor politici de la începutul secolului al XVI-lea, Budé fiind cel mai radical dintre toți, deoarece el nu concepea nici o limită pentru puterea regală.

ED.: O reproducere a textului original se găsește în lucrarea lui CI. Bontems, *Le Prince dans la France des XVI' et XVII' siècles,* P.U.F., 1966.

REF.: I. Delaruelle, *Guillaume Budé: Ies origines, Ies de'buts, Ies ide'es maîtresses,* Slatkine, 1970.

DESPRE INSTRUIRE / De *disdplinis,* **1531.**

Juan Luis VIVES, 1492-1540.

în acest tratat de educație, redactat într-un mod pronunțat didactic, Vives preconizează reforme în materie de gramatică, drept, dialectică, filosofie și morală. El recomandă o educație creștină, dar regenerată, rațională. Se cuvine, scrie el, să ne distanțăm critic față de dogma aristoteliană (Aristotel era considerat singurul model în secolul al XVI-lea) și să învățăm adevărata metodă de a educa.

Educația trebuie să fie dezinteresată și să nu urmărească nici un alt scop decât formarea tinerilor. Dar trebuie ca educatorul însuși să fie în prealabil format pentru a preda. în sfârșit, Vives afirmă necesitatea educației fizice.

Opera sa reflectă preocupările Renașterii, și s-a putut spune despre el că a fost un precursor al lui Montaigne.

ED.: *De disciplinis,* Éditions Mich. Hillen, Anvers, 1531.

REF.: V. Garcia Hoz, „J.L. Vives, pédagogue de l'Occident", în *Les Grands Pe'dagogues,* P U P.

DESPRE INTELECT / fDe *l'intelligence et de* l'inteUigibleJ.

Abu Nasr d-FĂRÂBl (numit Alfarabius sau Abunasar în *Europa),* 872-950.

Ca mare comentator al lui Aristotel, al-Fărăbî pornește de la noțiunea de intelect așa cum a fost ea definită în *Despre suflet** (cartea III). Ca și la Aristotel, dificultățile puse, pe de o parte, de problema quiddității [esenței] unui lucru, și, pe de altă parte, de cea a entelehiilor (care, conform teoremei fundamentale a metafizicii lui Aristotel, nu poate fi decât opera unei ființe deja în act), sunt rezolvate prin afirmarea unui intelect etern în act care, gândindu-se pe sine însuși, produce toate celelalte gânduri, însă teoria sa despre procesiunea inteligențelor [intelectelor] separate al-Fărăb! o împrumuta de la tradiția neoplatoniciană (involuntar și prin intermediul a două tratate greșit atribuite lui Aristotel: *Despre cauze,* care conține extrase din *Elemente de teologie** de Proclos, și pseudo *Teologia* lui Aristotel, care nu este de fapt decât traducerea, efectuată spre anul 840, a unei selecții de extrase din *Enneadele** lui Plotin). Ca și la Plotin, și conform principiului *„ex uno nonfit nisi unum",* din Unul se naște o ființă unică și eternă: intelectul-agent, de la care provin trei intelecte, care nu sunt decât cele trei moduri prin care intelectul-agent se percepe el însuși. Unul este intelectul în potență — cunoașterea pe care intelectul-agent o are despre el însuși în calitate de materie (materia nefiind altceva decât ființa în potență) — altul, intelectul în act în calitate de formă sau esență, și, în sfârșit, al treilea, intelectul dobândit, creat de intelectul-agent pentru a reuni ceea ce a trebuit să fie împărțit, el fiind cunoașterea de sine pe care o are ca principiu. Mișcarea cunoașterii este, de fapt, inversul celei a procesiunii.

Diferitele intelecte nu sunt decât diferitele momente ale întoarcerii la unitatea care este cunoașterea umană. Intelectul în potență, sau capacitatea de a abstrage din materia lor formele sau quidditățile, este în același timp, și chiar prin aceasta, cel prin care inteligibilele aflate în potență în materie devin inteligibile în act. Intelectul în act este realizarea efectivă a acestei abstracții. Intelectul dobândit este

principiul acesteia. Inteligibilitatea sa nu este nimic altceva decât inteligibilitatea tuturor inteligibilelor. Această procesiune a inteligențelor este ilustrată de al-Fărăbl printr-o analogie evident plotiniană: „Intelectul-agent este pentru intelectul posibil al omului ceea ce este soarele pentru ochiul care rămâne vedere în potentă atâta timp cât este în întuneric." Astre-zei la Aristotel, inteligențe separate la al-Fârăbî, aceste prime esențe divine vor deveni îngeri în filosofia lui Avicenna.

ED.: *De intellectu* (ed. critică de M. Bouyges), Beirut, 1938.

REF.: R. Walzer, art. „al-Fărăbî", în *Encyclope'die de l'Islam,* voi. II, Maisonneuve et Larose, 1977.

DESPRE INTELIGENȚĂ / De *l'intelligence,* 1870.

Hippolyte TAINE, 1828-J893.

Gândită din anii 1850, această lucrare, consacrată studiului intelectului sau facultății de cunoaștere, a contribuit semnificativ la popularizarea psihologiei experimentale.

Prima carte a primei părți are ca obiect semnele. Un semn este „o experiență prezentă care ne sugerează ideea unei experiențe posibile". Cartea a Ii-a tratează despre imagini. O imagine este „o senzație care renaște în mod spontan". Acestor prime elemente ale cunoașterii li se adaugă senzațiile (cărțile I, III), în legătură cu care se face referire la principalele lucrări din epocă în materie de psihologie experimentală (1,1V).

Compusă, ca și prima parte, din patru cărți, partea a doua abordează principiul general al cunoașterii, precum și cunoașterea corpurilor și a spiritelor, ca lucruri în general.

Taine desprinde legi care privesc lucrurile reale și relevă legătura aspectelor generale ale rațiunii explicative a lucrurilor. El dezvoltă astfel metode pentru a găsi „intermediarul explicativ".

ED.: *De l'intelligence,* 2 voi., Hachette, 1948.

REF.: C. Evans, *Taine: essai de biographie intérieure,* Nizet, 1976.

DESPRE INTERPRETARE,

ARISTOTEL

Vezi ORGANON.

DESPRE INTERPRETARE. Eseu asupra lui Freud / De *l'interprétation. Essai sur Freud,* 1965.

Paul RICOEUR, n. J9J3.

Rezultat din trei conferințe susținute la Yale în 1961, cu titlul de „Terry Lectures", acest eseu abordează problemele filosofice pe care le pune psihanaliza. Psihanaliza pretinde că oferă o interpretare globală a culturii și, din acest motiv, ea intră în conflict cu oricare altă interpretare a fenomenului uman.

Ancheta lui Ricoeur constă în examinarea discursului freudian. Anchetă de ordin epistemologic, ea se limitează la punerea următoarelor întrebări: ce înseamnă *a interpreta,* în psihanaliză, și cum se articulează cu explicația economică, ce vizează rădăcina dorinței, interpretarea semnelor *psyche-dl A* doua problemă abordată de Ricoeur privește filosofia reflexivă: din ce înțelegere nouă a sinelui provin interpretările sale și cine anume ajunge să-l înțeleagă astfel? în sfârșit, autorul pune problema dialectică a interpretării freudiene: exclude ea sau nu oricare alta?

ED.: *De l'interprétation,* Seuil, 1965.

REF.: *Paul Ricoeur: Ies me'tamorphoses de la raison herme'neutique* (sub coord. lui J. Greisch și R. Kearney), Le Cerf, 1991.

DESPRE ÎNDATORIRI / De *officiis,* 44 a. Hr.

Marcus *Tullius* CICERO, *106-43 a.* Hr.

Acest tratat este format din trei părți, din care nu ne-au rămas decât fragmente. Pentru primele două, Cicero s-a inspirat din *Tratatul despre îndatoriri* al filosofului stoic Panaetius.

Există o ierarhie a îndatoririlor și trebuie să știi să alegi pe una mai degrabă decât pe alta, spre a-ți păstra onoarea. Principalul este de a respecta cinstea construită pe baza practicării virtuților esențiale: înțelepciunea, dreptatea, fermitatea, moderația. Noțiunea de alegere intervine întrucât între dreptate și moderație există un aparent conflict (1.1).

Cicero demonstrează în continuare că noțiunile de „utilitate" și de „cinste" sunt nedisociabile: dacă „utilul" devine dăunător pentru cineva, atunci el nu mai este deloc „cinstit". în cazul alegerii, ar trebui preferat ceea ce prezintă cea mai mare „utilitate" (1 .II).

în ultima parte, Cicero inovează, față de Panaetius, modelul său; el presupune un eventual conflict între „util" și „cinstit". Acest conflict nu este decât teoretic, deoarece, de fapt, tot ceea ce este bun și cinstit este în egală măsură și util, și invers. Trebuie însă să știi să desparți „utilul aparent" de „utilul real"; primul generează confuzie și neînțelegere, atunci când este rău definit; cel de al doilea este singurul care rămâne în acord cu onestitatea.

Cicero a dedicat aces tratat fiului său Marcus, care plecase la Atena să urmeze cursuri de filosofie (45 a. Chr.) Transpare de aceea puternica iubire părintească. El prevede posibilele obiecții ale fiului său și le respinge: preceptele lui trebuie acceptate și urmate. Cicero se adresează cititorului pe un ton simplu și confidențial, abandonând dialogul și stilul încărcat și ambițios.

ED.: *Les Devoirs* (trad. M. Testard), 2 voi., Les Belles Lettres, 1965-1970.

REF.: P. Grimal, *Cicéron,* Fayard, 1986.

DESPRE JUSTIȚIA UNIVERSALĂ / *Exemplum Tractatus de justicia* universali, *sive de fontibus,* **1622.**

Francis BACON, 1561-1626.

Este vorba despre un ansamblu de „legi ale legilor". Bacon recunoaște forța pură, înșelăciunea și legea însăși ca surse ale nedreptății. El consideră că nașterea dreptului este foarte apropiată de formarea grupului omenesc. Dreptul privat este născut din lupta dintre un principiu conservator, legea, și un principiu distrugător, forța.

ED.: *Essai d'un trăite' sur la justice universelle* (trad. J.-B. de Vauzelles), Méridiens-Klincksieck, 1986.

REF.: A. Kramer-Marietti, introducere, la ed. cit.

DESPRE JUSTIȚIE ÎN REVOLUȚIE ȘI ÎN BISERICĂ / De la justice dans *la révolution et dans* l'Église, 1858.

Pietre *Joseph* PROUDHON, 1809-1865.

în acest vast expozeu despre idealul său revoluționar (1600 pagini), Proudhon dezvoltă o opoziție sistematică față de orice ideal religios învestit cu o autoritate instituțională, pedagogică, morală sau politică. Pornind de la o teorie a justiției, spațiu al echilibrării forțelor sociale, „fapt cu atât mai real, cu cât se bazează pe realități", Proudhon stabilește o opoziție inițială inflexibilă între *justiția transcendentă a religiei,* care plasează principiul juridic într-o autoritate exterioară și superioară omului (Dumnezeu, Biserica, Statul), și *justiția revoluționară,* al cărei principiu rezidă în om — dreptate imanentă, revelată doar de conștiință.

în perspectiva acestei opoziții între transcendența religioasă și imanența revoluționară se constituie cele douăsprezece studii ce compun lucrarea: o justiție instaurată de Stat sau de Biserică este fără realitate, este pur noțională sau irațională ca un act de credință; din ea rezultă o imoralitate socială, care duce la arbitrariu economic și imoralitate politică.

Această lucrare a putut inspira teoriile moderne ale autogestiunii, dar putem recunoaște influența lui Proudhon, cu învățământul egalitar, mai ales în domeniul pedagogic („Despre educație", studiul 7).

ED.: *De la justice dans la révolution et dans l'Église,* 4 voi., col. „Corpus des oeuvres de philosophie en langue française", Fayard, 1989-1990.

REF.: P. Haubtmann, *Pierre Joseph Proudhon: sa vie et sa pensie,* 2 voi, Desclée De Brouwer, 1988.

DESPRE LEGI / De legibus, • c. 50 a. Hr.

Marcus *Tullius* CICERO, 106-43 a. Hr.

Scris sub formă de dialog, acest tratat politic în trei cărți, publicat *post mortem,* pune în scenă trei personaje: Cicero însuși, Quintus, fratele său, și Atticus, unul dintre prietenii săi intimi.

Interlocutorii discută asupra necesității de a elabora legi în condițiile în care natura umană este supusă acțiunii complexe a unei structuri sociale. Ei evocă apoi ipoteza unei legislații perfecte, care ar fi fundată pe un echilibru între profan și sacru, așa cum erau legile vechi ale celor Douăsprezece Table.

După Platon și Cicero, legislația îl va inspira și pe Montesquieu, care va scrie *Despre spiritul legilor*.*

ED.: *Trăité des lois* (trad. G. de Plinval), Les Belles Lettres, 1959.

REF.: P. Grimal, *Cicéron,* Fayard, 1986.

DESPRE LIBERTATE / On Liberty, 1859.

John Stuart MILL, 1806-1873.

Lucrare de referință pentru liberalismul politic englez, *Despre libertate* își pune întrebări asupra libertății concrete a individului într-o societate

democratică. Mill limitează, de fapt, aplicarea principiului suveranității absolute a indivizilor și respectarea libertății interioare la oamenii care au „maturitatea facultăților proprii". Această maturitate se caracterizează prin capacitatea pentru discuția egalitară. Nuanțând tezele militariste, dovedind un puternic optimism raționalist, această carte susține că suveranitatea individului este compatibilă cu participarea sa la dezbaterea socială, în virtutea criteriului rațiunii responsabile, condiție atât a libertății individuale, cât și a celei colective.

Lucrarea, care apără libertatea de gândire și de discuție, pune în valoare pluralismul și diversitatea. Democrația reprezentativă menține echilibrul între participarea poporului și competența elitelor, asigurând un rol educativ: în ea, individul învață, prin necesitatea votului, să-și depășească interesul pesonal pentru a se alătura interesului general.

ED.: *De la Liberté* (trad. T. Pataut), col. „Agora", Presses Pocket, 1990.

REF: J. C. Rees, *John Stuart Mill's „On Liberty "*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

DESPRE LIBERUL ARBITRU /

De *libertate arbitrii,* D între 1080 **și 1085.**

ANSELM *de Canterbury (Sfântul), 1033-1109.*

Tratat consacrat studiului Sfintelor Scripturi.

Acest dialog, ce-l opune pe maestru discipolului său, este constituit din patrusprezece capitole. Sunt puse două întrebări primordiale, bazate pe constatarea unei incompatibilități între har și liberul arbitru: ce este libertatea de a alege, și oare o mai avem noi încă (cap. I—11)? Originalitatea tratatului constă în faptul că el dă imediat răspunsurile (cap. III—IV).

Libertatea este o putere: voința care nu are puterea de a păcătui este mai liberă și deci mai puternică decât cea care o are; nici măcar Dumnezeu nu o poate constrânge să se abată de la calea dreaptă (cap. V-IX). După ce studiază dependența de păcat (cap. X-XII), autorul extinde definirea liberei alegeri la Dumnezeu (cap. XIII-XIV).

Autorul, deseori considerat un precursor al gândiri thomiste, oferă o nouă interpretare a problematicii libertății.

ED.: *De la liberté de choix* (trad. A. Galonnier), în *(Euvre de saint Anselme de Cantorbéry*, t. II, Le Cerf, 1986.

REF.: A. Koyré, *L'Ide'e de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* Vrin, 1984.

DESPRE LIBERUL ARBITRU /

De *libero arbitrio,* Q între **388** și 395.

AUGUSTIN
(Aurelius Augustinus, Fericitul), 354-430.

Acest dialog teologic, redactat la Roma și apoi la Hippo Regius, între 388 și 395, este compus din trei părți, ce descriu convorbirile pe care le-a avut autorul cu prietenul său Evodius. Discuția începe cu răul: Ce este răul? Există un rău în sine? în ce măsură se poate spune că o acțiune este sau nu rea? Un act nu este rău pentru că este interzis, ci este interzis pentru că este rău, afirmă Augustin. Bazându-se pe propria sa rațiune, omul are de ales între bine și rău, între virtute și pasiune. Aceasta înseamnă că omul este răspunzător de faptele lui: dacă merge pe calea binelui, el va fi răsplătit și va duce o viață fericită; dacă merge pe calea păcatului, el se va îndepărta de Dumnezeu și va suporta pedeapsa meritată.

Liberul arbitru există; ca orice bine, el vine de la Dumnezeu; omul poate însă să-l folosească în mod nefast. Ne-am putea atunci întreba de ce Dumnezeu, care cunoaște viitorul, nu le ia păcătoșilor liberul arbitru; această atitudine pare întrucâtva paradoxală. Augustin precizează că este vorba de fapt de două elemente distincte: Dumnezeu nu este răspunzător de păcatele oamenilor; măreția lui ține tocmai de faptul că lasă oamenii să păcătuiască în mod liber. Păcatul este necesar perfecționării universului; este drept ca păcătosul să fie pedepsit pentru răul făcut; pedeapsa poate fi deci considerată un bine. Sufletul aspiră spre bine și trebuie să acționeze astfel încât să-l dobândească; viața preafericită este recompensa supremă.

Ceea ce este interesant în această lucrare de tinerețe, este expunerea doctrinei autorului despre har, predestinare, păcatul primordial, pe care o va dezvolta în lucrările ulterioare. Se simte că Augustin nu este tot timpul sigur; însă, teoriile sale pentru împăcarea diverselor doctrine catolice sunt originale, iar limbajul este incontestabil nou.

ED.: *Du libre arbitre,* în *Dialogues philosophiques* (trad. F.-J. Thonnard), Desclée De Brouwer, 1976.

REF.: E. Gilson, *Introduction â l'étude de saint Augustin,* Vrin, 1982.

DESPRE LIBERUL ARBITRU /

De *libero arbitrio diatribe sive collatio,* 1524.

Didier ERASMUS din Rotterdam, c. 1469-1536.

împotriva teoriei lui Luther, care neagă aptitudinea omului privind binele datorită păcatului, Erasmus reafirmă liberul arbitru și responsabilitatea

umană. El apără astfel doctrina catolică. Această polemică a contribuit la accentuarea sciziunii între Biserica catolică și protestanți.

ED.: *Essai sur le libre arbitre* (trad. P. Mesnard), în *La philosophie chre'tienne,* Vrin, 1970.

REF.: C. Chantraine, *Érasme et Luther, libre et serfarbitre,* Lethielleux, 1981.

DESPRE LIBERUL ARBITRU / *Ober die* Freibeit *des Willens,* **1841.**

Arthur SCHOPENHAUER, J788-1860.

Este vorba de prima dintre cele două părți ale unei culegeri publicate în 1841 sub titlul: *Cele două probleme fundamentale ale eticii* (cea de-a doua fiind *Fundamentul moralei*).* Eseul fusese redactat în 1838 pentru a răspunde unei întrebări puse în concurs de către Academia regală din Norvegia: „Poate fi demonstrat liberul arbitru prin mărturia conștiinței?" Schopenhauer a obținut, de altfel, și premiul.

Plecând de la o serie de definiții foarte riguros stabilite (diferitele accepțiuni ale cuvântului „libertate", diferitele genuri de necesitate, cap. I), Schopenhauer răspunde negativ la întrebarea pusă (cap. 2). Dar el nu se oprește aici. Aplicând principiul cauzalității sub diversele sale forme, Schopenhauer arată că voința omului este întotdeauna determinată, până și cea mai mică dintre faptele voinței noastre fiind un *efect* necesar. Mergând mai departe, el își pune întrebări privind credința noastră în liberul arbitru și duce critica până la elaborarea unei teorii a caracterului, despre care pretinde că este inspirată din Kant. într-adevăr, kantianismul lui Schopenhauer este aici — ca oriunde — destul de puțin ortodox, iar teoria sa cu privire la caracterul înnăscut al viciilor și virtuților este un decalc psihologic destul de reductor al teoriei kantiene a caracterului inteligibil (cap. 3).

Capitolul 4 prezintă o doxografie a autorilor care au susținut, în privința liberului arbitru, aceeași concluzie ca și Schopenhauer (filosofi, dar și teologi, scriitori, romancieri, poeți). Recurgerea la argumentul de autoritate nu pare să-l deranjeze pe filosof.

Cel de al cincilea și ultimul capitol tratează problema responsabilității, considerată din punctul de vedere al negației liberului arbitru. Suntem *responsabili,* conform teoriei caracterului înnăscut, pentru ceea ce suntem; dar nu în mod direct pentru ceea ce facem, deoarece aceasta decurge numai din ceea ce suntem.

Despre liberul arbitru nu reprezintă, cu siguranță, cea mai mare carte a lui Schopenhauer, nici ceea ce a fost scris mai profund asupra chestiunii. Acest mic opuscul are totuși o excelentă valoare pedagogică, în calitate de primă introducere în problema — atât de clasică — a libertății voinței. Stilul este limpede, și un începător în filosofie va putea aprecia precizia distincțiilor conceptuale făcute la începutul lucrării.

ED.: *Essai sur le libre arbitre* (trad. S. Reinach), col. „Les introuvables", Éd. d'Aujourd'hui, 1976.

REF.: D. Raymond, *Schopenhauer,* col. „Écrivains de toujours", Le Seuil, 1979.

DESPRE LIMITELE VIEȚII sau Apoteoza lipsei de temeiuri / *Sur les* con/ins *de la vie, oul'Apothe'osedude'racinement,* **1905.**

Lev ȘESTOV *(Lev Isaakovid Șvarțman,* zis), 1866-1938.

într-o serie de paragrafe dezordonat expuse, pentru a reflecta imaginea mișcătoare și contradictorie a vieții, Lev Șestov critică sistemele filosofice închise și definitive, care dau despre adevăr o concepție sigură, dar iluzorie: trebuie zdruncinate axiomele, ca și evidențele. Atitudinea filosofică veritabilă acționează pentru „apoteoza dezrădăcinării", refuzând admiterea adevărurilor netede și controlate ale raționaliștilor. Cunoașterea prin cauze nu este adevărata cunoaștere. Adevărul este peste tot și nicăieri; trebuie să învățăm să-l cunoaștem, fără să vrem neapărat să-l apucăm. Cunoașterea, instabilă, poate fi mereu revizuită.

ED.: *Sur les confins de la vie* (trad. B. de Schloezer), Flammarion, 1966.

REF.: R. Bespaloff, *Cheminements et carrefours,* Vrin, 1938.

DESPRE LOGICA ȘI TEORIA ȘTIINȚEI / Sur *la* iogique *et la* tbe'orie *de la science,* **1947.**

Jean CAVAILLÈS, 1903-1944.

Cavaillès a gândit filosofic într-un moment de criză a gândirii matematice; totodată, această criză a fost un ferment deosebit atât pentru dezvoltarea matematicilor, cât și pentru gândirea filosofică. Teoria mulțimilor se află la originea acestei crize; căci, chiar dacă teoria mulțimilor este pe cale de a se impune ca o necesitate în viitorul mtematicii, ea este însoțită de dificultăți, de paradoxuri, astfel încât

ajungem să ne întrebăm dacă spiritul n-ar fi fost mai câștigat trecând pe lângă această teorie.

Cavaillès nu rezistă să ia în stăpânire această problemă, părăsind munca pe care Brunschvicg i-o sugerase — studiul probabilităților și efectele lui în filosofie la sfârșitul sec. al XIX-lea. Contemporan cu revoluția pe care matematicile erau pe cale de a o suferi, Cavaillès, deși filosof, și-a dat imediat seama de importanța și miza ei, acolo unde anumiți matematicieni sunt încă orbi.

Acest proiect are o dublă ambiție: din perspectivă imediată, a înțelege care sunt momentele de ruptură care, în gândirea lui Cantor, nasc paradoxuri și aporii, și de ce aceste dificultăți nu-și'găsesc soluția decât în cadrul unei regândiri a doctrinei despre știință; dintr-o perspectivă generală, a funda o nouă teorie a științei, căreia Cavaillès îi întrevede dacă nu bazele, cel puțin premisele, în opera lui Bolzano.

Conștiința necesității acestei noi teorii a științei, adică a unei filosofii a gândirii științifice, adecvate revoluției pe care matematica o cunoaște, depășind totodată modelele kantian și husserlian (și, în special, pe cel de-al doilea, acolo unde el se consideră soluție filosofică pentru criza ansamblistă a matematicilor), Cavaillès a exprimat-o prin îndârjirea cu care a conceput și a redactat această ultimă lucrare, scrisă în cea mai mare parte în captivitate sau în timpul rarelor momente de reflecție teoretică pe care șeful din Rezistență și le-a mai putut păstra. Batjocoritor în legătură cu această carte, Cavaillès îi scrisese lui Léon Brunschvicg în 1942 că voia „să verifice o veche dispută împotriva logicii transcendentale, în special cea a lui Husserl..."; în realitate Cavaillès știa, fără nici o îndoială, importanța consecințelor acestei „dispute": chiar o nouă teorie a științei, în interiorul căreia va fi efectuată critica soluțiilor logiciste, formaliste și intuiționiste, și unde va prevala modelul *dialecticii conceptului*. Dificultatea intrinsecă a lucrării, condițiile catastrofale ale compunerii ei (Cavaillès nu a avut timp s-o revadă și nici să-i facă note), precum și moartea tragică și eroică a autorului, au contribuit, fără îndoială, la subestimarea importanței acesteia sau la trecerea ei sub tăcere. Cu atât mai mult cu cât semnificația ei imanentă nu poate să apară decât în cadrul general al operei autorului.

Cavaillès pune problema ontologiei matematice, adică problema naturii, a realității și a manifestării entităților matematice. Această problemă nu este cea a unui filosof în legătură cu matematica și despre ea, adică un raport de exterioritate față de matematică; este o întrebare care lucrează, istoricește vorbind, *din interiorul* matematicii și, astfel, este o problemă pe care matematicienii nu au încetat niciodată să și-o pună într-o anumită modalitate; ea este în centrul crizei deosebite pe care teoria mulțimilor o provoacă în matematică.

Teoria mulțimilor își propune ca obiectiv să elimine geometricul din analiză și, în consecință, să redefinească entitățile matematice până la a le considera ca simple existențe. Cavaillès a arătat însă în ce măsură acest entuziasm a trebuit să fie limitat și în ce măsură a fost prelucrată în permanență teoria mulțimilor, prin noțiunea generală de existență în ceea ce privește obiectele matematice.

I s-a reproșat uneori lui Cavaillès că a expus riguros problemele și diversele posibilități de soluționare fără să arate clar către ce soluție ar înclina: înseamnă că nu a fost citit, întrucât Cavaillès propune realmente o teorie a definirii existenței obiectelor matematice. Mai întâi însă, o respingere a oricărui absolut *a priori* pe care doar intuiția îl suprinde, dar pe care ea nu-l sesizează imediat decât prin disimulare și prin uitarea procesului real prin care are loc construirea obiectului: „La început nu există absolut: ce altceva să spui despre punct, despre continuu, despre numărul întreg, decât că ele sunt elemente și origini ale înlănțuirilor din care își iau sensul și de care sunt depășite?", constată autorul.

Recursul la definiția kantiană a matematicii, ca procedând prin „construire de concepte", părea atunci tentant. Căci ceea ce Kant a permis să se clarifice este tocmai locul în care se pune problema realizării efective a obiectului matematic, adică raportul dintre intuiție și construcție. Pentru Cavaillès este vorba de a gândi corect relația intuiției cu construcția, aceasta trecând printr-o revizuire totală a noțiunii de intuiție. Există în matematică un dat intuitiv, preexistent în raport cu orice construcție nouă, în care am vrea ca noile noțiuni să se înscrie, și se ajunge să se refuze unor noțiuni, ca aceleia de număr negativ, dreptul de cetate în matematică, pentru că nu se înscrie în zona intuitivă precedentă, pe care o consideram eternă și imuabilă. Este vorba deci, pentru Cavaillès, de restaurarea dinamicii dialectice a conceptualizării, stabilind precis rolul intuiției și al schematismului transcendental în interiorul acestui proces.

Astfel, Cavaillès revine la o teorie generală a științei, izvorâtă din lectura operei lui Bolzano: „Altfel spus, teoria științei este un *a priori,* nu anterior științei, ci suflet al ei, neavând solicitări exte-

rioare, ci presupunând la rândul ei știința. Dublă dificultate a soluției bolzaniene: dacă evită subordonarea față de un existent istoric sau de absolutul conștiinței, trebuie să afirme ea însăși totalitatea a ceea ce obține, apoi să discearnă, dacă poate, elementul esențial permanent de ceea ce este mobil prin el". Soluție prin faptul că a reușit să excludă orice fundament exterior — și în special orice conștiință *thetică* —, teoria științei rămâne frământată de contradicția dintre poziția sa principală și conținutul pe care îl generează. Acestei dificultăți, Cavaillès îi propunea o soluție care rămânea de aprofundat, în spiritul său: dialectica conceptului.

ED.: *Sur la logique et la the'orie de la science,* Vrin 1987.

REF.: J. T. Desanti, *Les ide'alités mathe'matiques (Idealitâfile matematice*),* Le Seuil, 1968.

DESPRE MÂNGÂIERILE FILOSOFIEI / De *pbibsophiae consolatione,* c. 523.

Anicius *Manlius Severinus* BOETHIUS, c. 480-524.

Boethius, om de stat, consul pe timpul lui Theodoric, regele goților, a căzut la un moment dat în dizgrație. El scrie această lucrare în închisoarea din Pavia, înainte de a fi condamnat la moarte și de a fi executat în 524. în cinci cărți, în care proza alternează cu poezia, Boethius povestește dialogul avut cu Filosofia, aceasta apărându-i sub chipul unei femei minunate. Când se plângea de norocul ce părea că-i este potrivnic, Filosofia a încercat să-l liniștească amintindu-i adevăratul scop al universului (1.1). Dând cuvântul Norocului nestatornic, Boethius recunoaște că el nu are de ce a se plânge. El admite că „fericirea este supremul bine condus de rațiune" și că averea și gloria personală nu valorează nimic (1. II). Falsele bucurii sunt legate de putere, bogăție, onoruri, glorie, plăceri. Căi ce nu sunt decât fundături. Adevărata fericire este binele suprem „care se află în Dumnezeu" (1. III). Și totuși, în ciuda „existenței unei bune ființe aflate la conducerea universului", răul există. în timp ce bunătatea îl ridică pe om deasupra condiției umane și-l face să ajungă la condiția divină, răul îl coboară la nivelul animalului. Pentru a înțelege acest fapt surprinzător — și anume că Dumnezeu acordă, aparent, avantaje celor răi în timp ce se poartă cu asprime cu cei buni — trebuie să recunoaștem cât de mult se îmbină Providența și Destinul în unitatea divină: Providența este inteligența divină care, aflată pe culmea tuturor lucrurilor, le orânduiește pe toate; Destinul este mijlocul de care Providența se folosește pentru a da fiecărui lucru locul cuvenit (1. IV). Un Dumnezeu care știe totul dinainte nu contrazice liberul arbitru al omului. El, în unitatea și nemijlocirea sa, „vede ca prezente evenimentele viitoare ce rezultă din liberul arbitru". Asemenea evenimente sunt *necesare* prin raportare la cunoașterea divină, care are prestiința a orice, dar ele sunt *libere* de orice necesitate considerate în ele însele (1.V).

ED.: *Consolation de la philosophie* (trad. C. Lazam), Petite Bibliothèque Rivages, 1989 / *De consolatione philosophiae* (trad. D. Popescu), Casa Școalelor, 1943.

REF.: P. Courcelle, *La consolation de la philosophie dans la tradition litte'raire: ante'ce'dents et poste'rite' de Boèce,* Études augustiniennes, 1967.

DESPRE MODUL DE EXISTENȚĂ A OBIECTELOR TEHNICE / Du *mode d'existence des objets techniques,* **1958.**

Gilbm SIMONDON, 1924-i989.

Cunoașterea obiectului tehnic este necesară, altfel, el devine sacru: idolatrizat sau blestemat. Evoluția tehnică, după unealta al cărei purtător este omul și prin care el își prelungește organele, face să apară individul tehnic, unitate de elemente cu cauzalitate *recurentă* acțiunilor acestora, obiect „concret" care tinde spre coerența internă, trăsătură a ființelor vii. De aici rezultă două statuturi ale obiectului tehnic: minoritatea sa socială, când el este mânuit prin cunoașterea implicită a obișnuinței, și majoritatea sa socială, când el cere cunoașterea interacțiunilor sale interne. Dar secolul al XX-lea aduce cu el o alienare, pentru că mașina nu mai prelungește schema corporală, iar funcționarea ei nu mai este cunoscută decât de specialiști. Există totuși un raport între om și individul tehnic, nu numai în invenția sa, dar și când, amândoi, îndeplinesc mai bine o funcție regulatoare decât fiecare separat: pentru că omul selectează forme în funcție de trecutul său și poate modifica problemele de rezolvat prin recurența viitorului asupra prezentului; mașina nu reacționează decât la un deja dat, deci are nevoie de om pentru a primi de la el un program.

Trebuie să situăm esența tehnicii în interiorul diverselor raporturi umane cu lumea: pornind de la unitatea magică primitivă, tehnica fragmentează lumea în obiecte, religia în subiecte; obiectul estetic

urmăreşte să menţină unitatea magică, prezentând o totalitate care cere participarea mea; astfel, tehnica şi religia se dedublează în practici şi teorii, ale căror distanţe sunt mediate de etică şi ştiinţe.

Concluzia pune în cauză necunoaşterea tehnicii, de către Marx — cu definiţia sa a muncii, de către Aristotel — cu deosebirea sa între materie şi formă, căci ignorarea operaţiei tehnice care le face să coincidă este alienare, de către Platon — care opune acţiunea asupra devenirii şi contemplarea eternului, şi de către Bergson, care răstoarnă această opoziţie în contemplarea duratei şi munca asupra staticului.

Acest studiu a ştiut să depăşească discursurile facile şi ideologia laudativă sau devalorizantă, pentru a explora într-o manieră densă, precisă şi originală, esenţa tehnicii, de la uneltele simple până la maşinile cele mai complexe.

ED.: *Du mode d'existance des objets techniques,* Aubier, 1989.

REF.: *Gilbert Simondon,* număr special din *Cahiers philosophiques,* nr. 43, CNDP, 1990.

DESPRE NAŞTEREA ANIMALELOR / *Tltpl ţcṕcov yEvtaEwq,* 330-322 a. Hr.

ARISTOTEL, *384-322 a.* Hr.

Printre operele de biologie ale lui Aristotel, acest tratat se află în continuarea lucrării *Istoria animalelor*,* întrucât se ocupă de modalităţile unui fenomen pe care *Istoria* nu făcea decât să-l descrie: reproducerea. Aristotel examinează organele genitale, descrie funcţionarea lor în momentul împerecherii şi al fecundării. El studiază venirea pe lume şi dezvoltarea puilor. Pentru aceasta, el se bazează pe observarea tuturor speciilor de animale cunoscute în vremea lui.

ED.: *De la ge'ne'ration des animaux* (trad. P. Louis), Les Belles Lettres, 1961.

REF.: M. Marquat, *Aristote naturaliste,* Vrin, 1932.

DESPRE NATURA LUCRURILOR / *De natura rerum.*

LUCREŢIU *(Titus Lucretius Carus), c. 98-55 a.* Hr.

Acest mare poem este unica operă a lui Lucreţiu. Stabilirea textului pune o multitudine de probleme, pe care filologii le discută din Renaştere, fără să le fi rezolvat pe toate.

Lucreţiu se vrea traducătorul lui Epicur şi interpretul gândirii sale pe lângă o cultură latină care nu cunoştea bine materialismul grec. Forma poetică a lucrării (care nu i-ar fi plăcut, neapărat, lui Epicur) este justificată prin consideraţii pedagogice. Acest poem, după cum indică titlul său, preferă perspectiva naturalistă. Logica şi îndeosebi morala sunt totuşi prezente.

Opera este divizată în cinci cânturi, dar este probabil neterminată. Primul cânt se deschide cu o invocaţie către Venus, mama tuturor binefacerilor: imn închinat naturii, plăcerii, păcii (Marte este doborât de iubire). Urmează un elogiu adus lui Epicur, care nu este pentru Lucreţiu o formalitate; poetul latin, aducând omagiu rolului prometeic al maestrului său, se achită de o obligaţie morală personală; se simţea de fapt îndatorat filosofiei epicuriene pentru tămăduirea şi salvarea sa personală.

Apoi Lucreţiu expune principiile fundamentale ale fizicii epicuriene: atomii, vidul, infinitul universului, nu fără să polemizeze cu alţi „savanţi" greci anteriori (Heraclit, Empedocle, Aristotel şi Stoicii). Expunerea lucreţiană a fizicii atomiste este remarcabilă prin abundenţa şi vivacitatea imaginilor pe care poetul le pune în slujba teoriei.

Cântul al II-lea se deschide cu preocupări mai morale (faimosul *„Suave mari magno..."),* iar autorul aminteşte fundamentele eticii epicuriene — terapeutica temerilor prin absenţa durerii pentru corp şi ataraxia sufletului —, pentru a reveni apoi la fizică şi, în special, Ia proprietăţile mişcării atomilor. Aici este introdusă faimoasa noţiune de *clinamen,* uşoară deviaţie a atomilor în raport cu traiectoria lor verticală, care se presupune că dă seama de şocurile lor şi de constituirea corpurilor compuse. *Clinamenul* a stârnit nenumărate discuţii teoretice printre comentatorii materialismului antic.

Lucreţiu se străduieşte, de asemenea, să arate cum se pot explica proprietăţile macroscopice ale corpurilor prin combinaţia corpusculilor elementari (atomii), care nu posedă individual asemenea proprietăţi.

Acest cânt se termină cu o explicare a genezei şi degenerării lumilor în cadrul universului etern şi infinit.

O dată temerile religioase risipite prin adevărata cunoaştere a naturii, cântul al III-lea atacă alta dintre spaimele zadarnice ale omului: moartea. Aici are loc expunerea doctrinei lucreţiene despre suflet. Acesta este corporal, constituit din atomi, şi nu poate, aşadar, supravieţui morţii corpului de care este ataşat

(unirea sufletului şi a corpului face obiectul analizelor şi explicaţiilor extrem de precise din acest cânt). în privinţa morţii, este reluat aici esenţialul *Scrisorii către Menoiceus* a lui Epicur (a se vedea *Scrisori şi maxime*);* dar Lucreţiu adaugă luxul descrierilor psihologice ale omului pradă chinurilor datorate fricii zadarnice de moarte.

începutul cântului al IV-lea tratează despre percepţie şi expune teoria „simulacrelor". Visul şi imaginaţia sunt în aceeaşi măsură explicate prin mecanisme de esenţă materială. Sfârşitul cântului al IV-lea, mai puţin structurat, critică cunoaşterea prin cauze finale. Se găseşte aici, de asemenea, o şarjă celebră împotriva iubirii şi a servitutilor stării pasionale.

Cântul al V-lea expune istoria lumii — a noastră, căci există o infinitate de alte lumi —.istorie în care Lucreţiu îi contestă orice rol providenţei. Istoria umanităţii şi cuceririle sale progresive (viaţa socială, limbajul, tehnica, organizarea politică etc.) lasă o impresie ambiguă: este oare viziunea optimistă a unui mers spre progres, sau tabloul pesimist al unui proces de decadenţă?

Cântul al Vl-lea tratează despre meteori şi se încheie cu o teribilă descriere a ciumei care a devastat Atena în timpul războiului peloponez — sursă de inspiraţii multiple în literatură.

Poemul lui Lucreţiu face parte dintre scrierile de prim rang al gândirii occidentale. Interesul teoretic nu este mai mic decât valoarea poetică. *Despre natură* va exercita o influenţă imensă asupra gândirii filosofice: ca un element de contrast în mâinile idealiştilor, care fac din referinţa la Epicur şi Lucreţiu o sperietoare, şi ca reper de nedepăşit pentru orice materialism (Gassendi, Spinoza, Marx şi mulţi alţii).

ED.: *De la nature* (trad. H. Clouard), col. GF, Flammarion, 1964.

REF.: M. Conche, *Lucrèce et l'experience,* Éd. de Mégan, 1981.

DESPRE NATURA UMANĂ sau Elementele fundamentale ale politicii / Human Nature, or dbe Fundamental Elements *ofPolicy,* 1650.

Thomas HOBBES, 1588-1679.

Prima parte a *Elementelor dreptului natural şi politic*.

în această lucrare, care a fost tradusă de baronul d'Holbach în 1772, Hobbes studiază natura omului — şi în special pasiunile sale — în vederea stabilirii condiţiilor de supravieţuire în comunitate. Pentru a evita domnia războiului tuturor împotriva tuturor, oamenii trebuie să renunţe la *dreptul lor natural* asupra tuturor lucrurilor şi să se angajeze să se supună întotdeauna principelui, care le va asigura în schimb securitatea.

Trebuie să apropiem acest tratat de un altul scris de Thomas Hobbes, tratatul *Despre om*,* care prezintă, într-un mod mai puţin ordonat, acelaşi conţinut.

ED.: *De la nature humaine* (trad. baronului d'Holbach), Vrin, 1991.

REF.: P. Naville, *Thomas Hobbes,* Pion, 1988.

DESPRE NATURA ZEILOR / De natura *deorum,* c. 45-44 a. Hr.

CICERO *(Marcus* Tullius Cicero), 106-43 *a.* Hr.

Compus din trei cărţi, acest tratat relatează o conversaţie care s-ar fi desfăşurat în 77 a. Hr. între trei personaje: epicurianul Velleius, stoicul Balbus şi interpretul autorului, Aurelius Cotta.

în cursul-dialogului, Velleius expune doctrina epicuriană: zeii există, dar trăiesc preafericiţi într-o completă autarhie şi, în consecinţă, nu intervin în treburile omeneşti; nu trebuie deci să aşteptăm din partea lor pedeapsă sau favoare. Balbus expune la rândul său doctrina stoică: zeii există şi joacă un rol providenţial, luând parte la derularea vieţii şi a evenimentelor omeneşti.

Ambele teorii, după opinia lui Cicero, sunt extreme şi inacceptabile. Acesta face să intervină, aşadar, un al treilea interlocutor, Cotta, care exprimă propria sa gândire. După respingerea teoriei epicureice, Cotta condamnă politeismul, ca şi toată viziunea antropomorfică despre zei. Dumnezeu nu este o fiinţă concretă: el este spirit.

Acest tratat, redactat la puţină vreme după moartea lui Caesar, este dedicat lui Brutus, asasinul său; este un triptic dialectic; trei teorii sunt într-adevăr expuse: epicureismul, stoicismul şi neoplatonismul. Criticând poziţiile religioase ale primelor două doctrine, Cicero rămâne totuşi neutru. între cele două extreme, el alege, prin intemiediul personajului ce-1 reprezintă, Cotta, o cale de mijloc, măsurată şi echilibrată.

Lucrarea nu conţine nici o teorie nouă sau originală, nu dă nici o soluţie personală, dar constituie, pentru teologia antică, o mărturie a unui om obosit şi

dezamăgit de evenimentele sociale şi ideologice care l-au depărtat de scena politică.

ED.: *De la nature des dieux* (trad. M. Van Den Bruwaene), 4 voi., Latomus, Bruxelles, 1970-1986.

REF.: P. Grimal, *Cice'ron,* Fayard, 1986.

DESPRE NATURĂ,

EMPEDOCLE *din Agrigent.*

Vezi FRAGMENTE.

DESPRE NATURĂ,

HERACLJT din *Efes.*

Vezi FRAGMENTE.

DESPRE NATURĂ, *IJepî yv'aewQ.*

PARMENIDE din *Elea, sec. Vl-V a.* Hr.

Acest poem, din care nu avem decât începutul, nu are nimic de-a face cu simplitatea stilului prozaic ionian (cel al milesienilor), nici cu viguroasele imagini ale lui Heraclit. Tonul operei, în special la început, este cu hotărâre ezoteric. Mesajul se prezintă ca un rit iniţiatic, prin care poetul, condus într-un car de fiicele Soarelui, ajunge la porţile zilei, păzite de Justiţie: aceasta, deschizându-i-le, îi încredinţează poetului mesajul adevărului.

în forma sa, această povestire datorează probabil mult literaturii eshatologice a orfismului. Examinarea conţinutului filosofic al poemului lasă să apară multe alte influenţe (pitagoriciene, printre altele), pe care istoricii filosofiei şi filologii au încercat să le deosebească, fără să obţină rezultate absolut indiscutabile, însuşi textul poemului nu este formal stabilit, şi mai multe ediţii au putut circula inclusiv în versiuni neversificate.

Ar fi fost greşit să se reducă la forma sa misticopoetică mesajul filosofului din Elea. De fapt, o dată depăşite porţile Adevărului, i se dă prioritate unui raţionament logic implacabil.

Pannenide se prezintă ca un fel de anti-Heraclit: devenirea, naşterea, moartea, separarea şi zămislirea reciprocă a lucrurilor, zămislirea şi descompunerea, iată lucrurile despre care e interzis să vorbeşti. Toate acestea, pentru Pannenide, depind, de fapt, de opinie, sclavă a aparenţelor sensibile. Pentru a avea acces la adevăr, trebuie, dimpotrivă, să raţionezi. Aceasta este fără îndoială originalitatea fundamentală a lui Parmenide, puterea şi,în acelaşi timp, slăbiciunea sa: a încredinţa totul raţiunii, a nu admite nimic din ce n-a stabilit raţiunea, chiar dacă evidenţa sensibilă pare să-l impună cu cea mai mare forţă. Să raţionăm, deci. Despre fiinţă ce se poate spune? Ce trebuie să se spună?

Numai şi numai aceasta: ea este. A vorbi despre devenire, despre zămislire, pornind de la elemente primitive (cum fac de exemplu ionienii), înseamnă să cazi în eroare, mai rău, în eroare logică. Căci ce înseamnă să afirmi: „Aceasta devine aceea", „Aceasta zămisleşte aceea"? înseamnă pur şi simplu să spui că aceasta *încetează* să mai fie aceasta, că *nu mai este* aceasta (pentru a deveni altceva), şi că, în consecinţă, aceasta *nu este* aceasta, fiind însă, din moment ce, atribuindu-i devenirea, continuăm să facem din acesta *subiectul* acestei deveniri! A vorbi despre devenire, zămislire şi descompunere, înseamnă deci a prelungi nefiinţa în însăşi inima fiinţei, a atribui neantul ca proprietate, fiinţei. Ceea ce este contradictoriu, şi deci absurd.

Fiinţa este. Nefiinţa nu este. Acesta este textul filosofiei. Poate că o să ni se pară cumva laconic. Dar cine a spus că adevărul ar trebui să aibă culorile pestriţe ale sensibilului?

Fizic, orice mişcare este în mod natural — adică logic — exclusă.

Căci ce înseamnă să spui că o fiinţă se mişcă sau se deplasează?

înseamnă să spui că ea este şi, simultan, că ea nu este aici şi acolo. Zenon din Elea va extrage din această contradicţie paradoxurile binecunoscute. Şi să nu încercăm, ca Diogene, care se ridica în mijlocul conferinţei pentru a parcurge sala, să demonstrăm mişcarea mergând. Căci aceasta înseamnă să afirmi implicit că alegi experienţa sensibilă împotriva raţionamentului, ceea ce ar trebui justificat. Eleatismul parmenidian este deci un imobilism.

O singură realitate poate fi deci gândită: sfera perfectă, fizic continuă, izotropă şi omogenă, finită, necreată — sau, şi mai bine, eternă —, imobilă. Aceasta este calea adevărului, care nu interzice deloc urmarea căii opiniei (ceea ce Pannenide nu se sfieşte să facă în domeniul speculaţiilor cosmologice), cu condiţia de a şti că nu e vorba de ştiinţă. Influenţa lui Pannenide a fost imensă. Nu este exagerat să spunem că, după el, toate speculaţiile metafizice vor avea de înfruntat problema pe care el a ridicat-o. La aproape douăzeci şi cinci de secole după poemul lui Pannenide, Bergson discută paradoxurile provenite din eleatism. Dar mai presus de toate, Pannenide inaugurează o tradiţie raţionalistă ce traversează toată istoria filosofiei, care *este,* într-un anume fel, filo-

sofia însăși, dar și știința, fără îndoială. La bine, dar, desigur, vor spune unii, și la rău; „acest lucru nu poate fi gândit după rațiune, deci nu poate fi": un astfel de principiu — care se bazează pe neluarea în seamă a experienței — a dat câteva roade amare; să ne gândim, de exemplu, la înverșunarea fizicii scolastice împotriva științei moderne, sau chiar la obstinația lui Descartes împotriva mecanicii experimentale a lui Galilei.

ED.: *De la nature* (trad. J.-P. Dumont), în *Les Pre'socratiques,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988.

REF.: J.-P. Dumont, prezentare consacrată lui Parmenide în ed. cit.

DESPRE NATURĂ SAU DESPRE NEFIINȚĂ / *Uzpi (pvoEcoq ij Tlzpi TOVfitf onoq,* c. 440 a. Hr.

GORGJAS din *Leontium, c. 487- c. 380 a.* Hr.

Există două versiuni ale acestei opere, cea a lui Sextus Empiricus și cea a lui Pseudo-Aristotel. Gorgias se străduiește să arate că nici o ființă nu există prin raționamente care vizează atât ființa cât și discursul. La Gorgias, ontologia nu poate fi separată de arta retoricii care l-a făcut celebru. în loc să vorbim de ontologie, mai degrabă ar trebui să vorbim — la Gorgias — de un „refuz al întregii problematici ontologice" (Jean-Louis Poirier). Argumentația tratatului se articulează în etape riguros succesive, după modelul regresiv al lui „chiar dacă" (argument „a fortiori"): ființa nu există; chiar dacă ar exista, ea n-ar putea fi gândită; și chiar dacă ar putea fi gândită, limbajul n-ar putea s-o exprime. Posibilitatea retoricii (a se vedea dialogul lui Platon intitulat *Gorgias*)* este, astfel, fondată pe o ruptură între domeniile ființei și limbajului.

ED.: *De la nature ou Du non-être* (trad. J.-L. Poirier), în *Les Présocratiques,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988.

REF.: J.-L. Poirier, prezentare consacrată lui Gorgias din Leontium în ed. cit.

DESPRE OBIȘNUINȚĂ / De *l'habitude,* 1894.

RAVAISSON-MOLLIEN (Felix *Lacher),* *1813-1900.*

Teză susținută în 1838.

Ravaisson refuză să examineze obișnuința doar sub aspectul ei negativ. Nemobilizând conștiința, obișnuința îi dă libertate omului pentru activități mai puțin materiale. Obișnuința este chiar o „a doua natură", dar e în același timp un comportament inteligent (chiar dacă neconștient). Ravaisson nu separă în mod radical domeniul materiei de cel al libertății. El respinge confuzia cartesiană dintre mecanism și viață. Pentru el, natura este deja dorință și însuflețește ființa, fără să se reducă la o putere oarbă și mecanică.

ED.: *De l'habitude,* col. *Corpus des oeuvres de philosophie en langue frangaise,* Fayard, 1984.

REF.: D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualismefrançais. Aia sources du bergsonisme: Ravaisson et la nie'taphysique,* Nijhoff, Haga, 1969.

DESPRE OM / De *l'homme, de* ses *facultés intellectuelles* et *de son éducation,* 1772.

Claude Adrien HELVÉTIUS, 1715-1771.

Această lucrare continuă în mod direct cartea *Despre spirit*,* ale cărei teze le dezvoltă și-i prezintă consecințele. Aceste consecințe se manifestă îndeosebi în domeniul educației, pe care Helvétius o consideră atotputernică în formarea spiritelor: „Educația poate totul"; „Pentru educație, nimic nu este cu neputință; ea face urșii să danseze." Autorul nu crede nicicum în eficacitatea unei determinism intern, de tip fiziologic; pentru el, spiritul nu este un „dar al naturii", ci „un efect al educației".

Lui Diderot i se datorează o respingere susținută a acestei lucrări. El critică, în numele naturii ființelor, credința absolută a lui Helvétius în atotputernicia educației: „Nu-i dai nas unui ogar". Rousseau îl dojenește și el, de data aceasta pentru materialismul lui, în *Profesiunea de credință a vicarului savoyard* (cartea a IV-a din *Émile*).*

ED.: *De l'homme, de sesfacultés intellectuelles et de son éducation,* 2 voi., col. „Corpus des oeuvres de philosophie en langue franșaise", Fayard, 1989.

REF.: G. Besse, *Histoire litte'raire de la France,* Messidor-Éditions sociales, 1987, t. III, p. 490-496.

DESPRE OM / De bomine, 1658.

Tbomas HOBBES, 1588-1679.

Acest tratat este a doua parte a unei lucrări a lui Thomas Hobbes intitulată *Elemente defdosofie (Elementa philosophiae),* a cărei parte a treia e constituită de celebrul tratat intitulat *Despre cetățean* (De*

cive). Despre om reia, într-o manieră mai dezvoltată şi mai puţin sistematizată, temele pe care Hobbes le tratase deja într-o lucrare datată în 1650, *Despre natura umană* (Human Nature).*

Aşa cum indică şi titlul, tratatul este consacrat fiinţei umane şi îndeosebi sufletului omenesc, de vreme ce studierea fizică a corpului este foarte succintă. Căci autorul se mulţumeşte să ne reamintească principiul fundamental care conduce întreaga lui teorie fiziologică, anume identitatea dintre viaţă şi mişcare, pentru el bătăile inimii fiind însuşi principiul vieţii. Totuşi el expune pe larg teoria sa despre văz, pe de o parte deoarece îi formulase deja marile principii într-o schiţă de *Dioptrică,* pe de altă parte pentru că aceasta îi permitea să introducă studiul sufletului prin intermediul imaginaţiei.

După ce demonstrează originea iluziilor optice, Hobbes părăseşte definitiv domeniul fiziologiei pentru a se consacra studiului noţiunilor spirituale, cum sunt limbajul, ştiinţa şi pasiunile, legea şi religia. Filosoful concepe limbajul drept o creaţie artificială a omului, prin care acesta asociază un cuvânt oarecare lucrului pe care-l desemnează. Hobbes identifică ştiinţa cu cunoaşterea cauzei, neexistând ştiinţă decât dacă putem demonstra, pornind de la principiu, consecinţele care decurg din ea. Din acest motiv, fizica nu este o ştiinţă, deoarece nu face decât să constate fenomenele pe care le raportează *a posteriori* la cauza lor. Pasiunile sunt mişcări prin care ne îndreptăm spre anumite lucruri, considerând drept bine ceea ce satisface dorinţa noastră. Autorul afirmă că legea nu are valoare morală decât dacă se adresează cetăţeanului din om. El defineşte credinţa şi cultul, care acoperă una şi aceeaşi realitate — religia, după cum este o manifestare individuală sau colectivă.

Hobbes propune aici o concepţie despre raporturile dintre oameni şi societate asemănătoare celei definite de el în *Leviathan*:* studiul fiziologic şi biologic al individului luat izolat permite descoperirea comportamentului său în colectivitate.

ED.: *Traité de l'homme* (trad. P.-M. Maurin), A. Blanchard, 1974.

REF.: P. Naville, *Thomas Hobbes,* Pion, 1988.

DESPRE **ORIGINEA RADICALĂ** A LUCRURILOR/De *rerum originatione radicali,* 1697.

Gottfried Wilbelm LE1BN1Z, 1646-1716.

Universul nu este un haos. Dar cum să înţelegem ordinea care se dezvăluie în existenţa lumii? Raţiunea noastră de a fi nu se află în noi; trebuie să mergem până la originar pentru a observa „unitatea dominantă a universului": Dumnezeu este principiul tuturor lucrurilor, raţiunea ultimă şi suficientă a existenţei noastre. Faptul că „există ceva, mai curând decât nimic" arată că esenţa lumii (concepută ca Dumnezeu) tinde să-l facă să fie. Lumea este deci necesară, nu pentru Dumnezeu care ar fi putut să nu o creeze (pentru că este atotputernic), ci fiindcă în însăşi esenţa ei se află o tendinţă de a fi. Necesitate fizică şi nemetafizică, universul este cel mai bun posibil deoarece este făcut după „legile adevărurilor eterne" ce sunt în Dumnezeu, care este astfel absolvit de rău.

Preluând de la Descartes dovada *a posteriori* a existenţei divine (numai o fiinţă perfectă poate fi cauza unor lucruri mai puţin perfecte), Leibniz prezintă propria-i concepţie despre „Republica universală".

Dar abia în 1714, în *Monadologie** va explica felul în care aceste lucruri existente, „monadele", sunt „expresii ale lui Dumnezeu".

ED.: *Sur l'origine radicale des choses* (trad.: P.Y. Bourdil şi M. fitrillard), col. „Profil philosophie",Hatier, 1989.

REF.: Y. Bélaval, *Leibniz, initiation ă sa philosophie,* Vrin, 1975.

DESPRE PEDAGOGIE / Ober *Pădagogik,* 1803.

Immanuel KANT, *1724-1804.*

Culegere de însemnări.

Despre pedagogie nu este o carte propriu-zisă, ci mai degrabă o compilaţie de însemnări ale filosofului pe marginea cursurilor predate la universitatea din Königsberg între 1776 şi 1787. Nu vom găsi în această lucrare ordinea şi arhitectura specifice operelor lui Kant. Din acest motiv, titlul care i se dă uneori: *Tratat de pedagogie,* nu se potriveşte câtuşi de puţin.

Atenţia acordată de autor problemei educaţiei este cea a întregului său secol. Kant, atent cititor din Rousseau, crede că „în adâncul educaţiei stă marele secret al perfecţionării naturii umane". Pe de altă parte, acest interes era sporit de starea deplorabilă a instituţiilor de învăţământ din Germania sfârşitului de secol XVIII.

în introducere este expusă miza problemei pedagogice ca reflecţie asupra omului. Kant corelează libertatea, ca scop ultim al educaţiei, cu necesara

disciplină pe care orice educație o comportă. Foarte atent la constrângerile practice care apasă asupra întregii instituții a educației — îndeosebi asupra învățământului public —, Kant refuză cu toate acestea să reducă finalitățile educației la măsura a ceea ce există. Dacă educația este ceea ce slujește ca umanitatea să-și atingă propria menire, inaccesibilă individului, ea trebuie cu necesitate să se conducă după un ideal.

întreaga parte consacrată educației fizice **se** inspiră mult din ideile lui Rousseau. Kant citise într-adevăr *Émile* cu mare atenție.

în ceea ce privește educația spiritului, Kant deosebește aspectul intelectual de cel moral. El insistă mai cu seamă asupra necesității muncii intelectuale în cadrul școlar; trebuie net deosebit timpul de lucru de timpul de joacă.

Educația morală se bazează pe distincțiile clasice ale moralei kantiene: îndemânarea și moralitatea nu trebuie confundate în educație, care trebuie să formeze caracterul și să trezească sentimentul îndatoririi față de sine însuși.

Despre pedagogie nu a exercitat o mare influență, comparabilă cu cea a lui Locke, ori a lui Rousseau. Dar specialiștii contemporani în pedagogie vor putea găsi aici multe sfaturi judicioase. Și mai ales această idee: nu există educație adevărată decât organizată către finalități umaniste.

ED.: *Re'flexions sur l'e'ducation* (trad. A. Philonenko),Vrin, 1993.

REF.: **L. Vicenti,** *Éducation et liberte' — Kant et Fichte,* col. **„Philosophies",** P.U.F., 1992.

DESPRE PREDESTINARE /
De divina praedestinatione, D **851.**

JOHN *SCOTUS* (ERIUGENA),
c. 810-878.

Scrisă în 851, la cererea episcopilor de Reims și de Laon, acest tratat discută teza lui Godescalc d'Orbais, conform căreia există două predestinări: a celor respinși și a celor aleși. Ioan Scotus stabilește inconsistența ontologică și logică a acestei teze. Pe de altă parte, el identifică adevărata filosofie cu adevărata religie, ceea ce contemporanilor săi le va displăcea. în realitate, Scotus **se** mulțumește aici **să** citeze din tratatul lui Augustin: *De vera religione.*

Compoziția tratatului *De divina praedestinatione* arată clar **faptul că Ioan** Scotus reduce filosofia la **dialectică.**

ED.: *De divina praedestinatione,* în *Patrologie latine,* voi. 122, Paris, 1844-1964.

REF.: G. Madec, *Jean Scot et ses auteurs: annotations e'rige'niennes,* Études augustiniennes, 1988.

DESPRE PRINCIPIILE ECONOMIEI POLITICE ȘI DE IMPUNERE /
On **the** *Principles of Political Economy and Taxation,* **1817.**

David RICARDO,
1772-1823.

Aceasta este lucrarea principală a lui David Ricardo. El expune aici teoria despre „homo oeconomicus", cu alte cuvinte încearcă să realizeze o teorie a fenomenelor economice care să nu țină seamă decât de mobilurile economice ale agenților. Pentru Ricardo — și în aceasta constă importanța și originalitatea operei sale — universul economic este susceptibil de o înțelegere rațională, în virtutea raționalității imanente în funcționarea sistemului.

Autorul propune o teorie a valorii inspirată de Adam Smith. Valoarea unei mărfi depinde de cantitatea de muncă necesară fabricării acestei mărfi. Această muncă este munca instrument, corespunzătoare unei anumite stări a tehnicii. Este binecunoscută concluzia pe care Marx o va trage din analizele lui Ricardo pentru propria teorie a valorii de schimb a mărfurilor. Trecerea de la valoare la preț se realizează prin intermediul banilor.

Valoarea mărfii-muncă este determinată de ceea ce îi este necesar muncitorului pentru a-și reproduce capacitatea de producție și pentru a perpetua descendența altor muncitori. Salariul este prețul acestei mărfi-muncă. Și în privința acestui subiect influența lui Ricardo asupra analizelor lui Marx este vădită.

în ceea ce privește renta funciară, autorul dezvoltă aici o teorie mai apropiată de Malthus decât de Smith (rentă funciară diferențiată în funcție de fertilitatea solurilor).

Ricardo construiește pe aceste baze o teorie a evoluției societății capitaliste, care nu prevede nici subutilizări, nici crize structurale. Succesul *Principiilor economiei politice și ale impozitului* a fost imediat, Ricardo având de altfel rapid ocazia de a pune în practică teoriile liberale pe care le apăra, deoarece la doi ani după publicarea cărții a fost ales în Parlament, unde a apărat interesele mediilor industriale. Textul a fost modificat în edițiile ulterioare, ca urmare a observațiilor lui Jean Baptiste Say, cu care Ricardo era în corespondență. Astăzi, *Principiile*

sunt considerate textul inaugural al economiei liberale.

ED.: *Des principes de l'économie politique et de l'impoî* (trad. P. Constancio și A. Fonteyrand), col. „Champs", Flammarion, 1977 / *Principii de economie politică și de impunere* (trad. Zoe Ghețu), Biblioteca monetară, economică și financiară, București, 1939.

REF.: K. Marx, *The'ories sur la plus-value,* voi. II și III (trad. G. Badia și alții), Messidor-Editions sociales, 1976.

DESPRE PROVIDENȚĂ / *De providentia,* D c. **41-49.**

SENECA
(Lucius Annaeus Seneca),
4 *a.* Hr.-65 *p.* Hr.

Acest tratat, dedicat lui Lucilius, a fost probabil scris de Seneca în timpul exilului său corsican, pentru a răspunde unei obiecții teoretice fundamentale împotriva doctrinei stoice, al cărei reprezentant ilustru era (împreună cu Cicero) la Roma: de ce oamenii de bine nu sunt scutiți de rele de Providența care conduce lumea? întrebarea — care pune nu mai puțin decât problema teodiceei — angajează întregul stoicism (fizica, teologia, morala); miza sa este coerența logică a doctrinei.

Tratatul, a cărui ordine nu e deloc echilibrată, oscilează între două teze, fără să se pronunțe în favoarea uneia sau a alteia: 1. Omul virtuos găsește în modul cel mai sigur în nenorocire prilejul de a-și folosi înțelepciunea; relele îi permit astfel înțeleptului să-și arate forța sufletului. 2. Pretinsele nefericiri cărora le este victimă omul de bine nu sunt în realitate rele; neafectând capacitatea omului de a se conduce prin voință, ele nu sunt rele decât prin nume.

ED.: *De la Providence* (trad. É. Bréhier, revăzută și desăvârșită de J. Brunschwig), în *Les Stoiciens,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

REF.: P. Grimal, *Sénèque,* col. „Que Sais-je?", P.U.F., 1981.

DESPRE RĂZBOI / *Vom Kriege,* **1833.**

Karl von CLAWEW1TZ,
1780-1831.

Principala lucrare a lui Clausewitz a făcut obiectul unor revizuiri permanente, nefiind niciodată publicată în timpul vieții autorului.

Este lucrarea unui teoretician și a unui strateg. Obiectivul său este de a *gândi* războiul. A-l gândi ca proces cognoscibil, întrucât se supune logicii și legilor, și nu ca irațional, ce scapă oricărei teoretizări. A gândi războiul ca pe un proces ce poate fi stăpânit, înțelegându-i logica, ar trebui să permită o mai bună conducere a lui, precum și atingerea obiectivelor lui. Ca și Auguste Comte în aceeași perioadă, Clausewitz crede că înțelegerea teoretică trebuie să-i aducă celui ce o deține putere asupra cursului evenimentelor. Afirmând că „filosofia *[i.e.* teoria] și experiența [...] nu trebuie niciodată să se excludă reciproc", Clausewitz elaborează o cunoaștere empirică a războiului. Lucrarea este bogată prin experiența militară a autorului: războaie revoluționare („Soldații din anul II"), cuceririle lui Napoleon și eșecurile acestuia din Spania și Rusia. Se reține din lucrare formula faimoasă: „Războiul este continuarea politicii cu alte mijloace". Nici urmă de cinism, ci apelul la un adevăr universal: nu se face război *pentru război;* orice război vizează obiective care îi sunt străine, nu militare, ci politice (în sens larg). Felul în care războiul trebuie condus se supune însă unor imperative militare. S-ar putea rezuma simplu: distrugerea inamicului; nu exterminarea, ci privarea lui de orice capacitate ofensivă și defensivă (ca și Rousseau, Clausewitz deosebește omul de soldatul luptător). Altfel spus, războiul nu are altă lege decât raportul de forțe. Problema etică a unui *drept* al războiului nu este pusă. Lucrarea nu tratează decât despre strategie. Războiul, o dată început, trebuie câștigat. Câștigat împotriva unui adversar ale cărui opțiuni imprevizibile, întrucât sunt libere, trebuie integrate neapărat în strategie. *Despre război* dezvoltă o problematică deja elaborată de Machiavelli *(Arta războiului*).*

Clausewitz desprinde o tendință ce i se pare esențială pentru orice război. Conflictul armat evoluează natural, după propria logică, spre o situație de „război absolut", care exclude orice considerație etică sau umanitară susceptibilă de a ajunge să denatureze raportul de forțe. Nu există altă soluție pentru forțele implicate decât tendința de a evolua spre un maximum de dezlănțuire. Aceasta nu înseamnă că războiul trebuie să aibă ca obiectiv distrugerea a tot ce există pe terenul advers (de exemplu, populația civilă), ci că pe teatrul operațiunilor violența maximă este legea.

Războiul nu constituie deloc un *scop în sine,* el nu poate fi o stare pennanentă sau originară (Clausewitz nu este Hobbes). Autorul evocă, deci, nu numai posibilitatea, ci și necesitatea unei reveniri la pace. Nu pentru că beligeranții au ajuns la echilibru — Clausewitz consideră imposibilă o atare situație. Ci pentru

că a continua ostilitățile nu este totdeauna recomandabil, evoluția conflictului dând ocazii de a nu mai găsi avantaje în continuarea luptei. Ieșirea este atunci în conformitate cu necesitatea de început a confruntării armate, care este — să reamintim — politică. Când scopurile militare nu mai pot fi atinse, războiul se încheie pe cale diplomatică.

Despre război a influențat în mod profund gândirea militară contemporană, mai mult decât au făcut-o strategii de meserie. Conducătorii războaielor de decolonizare (China, Vietnam) își vor aminti, în special, lecțiile pe care Clausewitz le-a desprins din războaiele revoluționare ale Franței — războiul este o afacere a întregii națiuni (idee întâlnită deja la Machiavelli) — și din eșecul lui Napoleon în Spania și Rusia — puterea unui popor care desfășoară o gherilă pe propriul teritoriu poate să învingă o armată mai bine echipată și mai „modernă". De altfel, opera a stârnit studii și comentarii, precum și noi analize ale conflictelor contemporane, dintre care menționăm monumentala operă a lui Raymond Aron.

ED.: *De la guerre,* (trad. D. Naville), Éd. de Minuit, 1955.

REF.: R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz, 2* voi., Gallimard, 1976, și *Sur Clausewitz,* Éd. Complexe, Bruxelles, 1987.

DESPRE RELIGIA CREȘTINĂ / De *christiana* religione, 1476.

Marsilio FICINO, 1433-1499.

întemeietor al Academiei platoniciene florentine, Marsilio Ficino expune în această carte poziția sa spirituală. El practică aici o religie naturală în conformitate cu teologia creștină. Pentru Ficino, există un Dumnezeu universal pe care-l venerează toți credincioșii, oricare ar fi credința lor.

ED.: *De la religion chre'tienne* (trad. G. Le Fèvre de la Boderie), Gilles Beys, 1578.

REF.: R. Marcel, *Marsile Ficin, Les Belles Lettres,* 1958.

DESPRE RELIGIE. Cuvântări în disprețul învățaților / *Ober die* Religion, Reden *an die Gebildeten unter ihren* Verâcfctern, 1799.

Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *1768-1834.*

îndreptată împotriva celor ce se opuneau mișcării romantice care se năștea, aceste *Cuvântări* constituie o operă polemică, nu lipsită de un anume ton profetic. Examinând Eul — moment intern al omului, Schleiermacher descoperă o dublă mișcare, de extindere și de concentrare, asupra căreia omul poate izbândi, mulțumită lui Dumnezeu. Orice religie își are, de fapt, sursa în „sentimentul Infinitului", sau în voința de contopire în armonia infinită. Aceste analize, publicate în 1806 într-o ediție revăzută, îi vor influența pe gânditorii școlii romantice și, mai ales, pe Schelling.

ED.: *Discours sur la religion* (trad. I.J. Rouge), *Aubier-Montaigne,* 1944.

REF.: M. Simon, *La Philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher,* Vrin, 1974.

DESPRE RELIGIE, DIN PUNCTUL DE VEDERE AL SURSEI, FORMELOR ȘI DEZVOLTĂRII EI / *De la* religion, *conside're'e dans sa source, ses formes et son de'veloppement,* 1824-1831.

Benjamin CONSTANT DE *REBECQUE, 1767-1830.*

Pentru Constant, faptul religios este universal și corespunde unei „legi fundamentale" a naturii umane. A căuta originea religiei este la fel de zadarnic ca și în cazul căutării originii societății, ori a limbajului. Autorul respinge ideea unei religii impuse ca o păcăleală spiritelor slabe. Dar el distinge totodată formele istorice și geografice ale religiei (diversele religii pozitive) de „sentimentul religios" în sine.

Acesta este un „strigăt al sufletului", „avânt spre necunoscut, spre infinit". „Sentimentul religios se naște din nevoia omului de a intra în comunicare cu puterile invizibile. Forma se naște din nevoia pe care el o are de a exprima ordonat și pennanent mijloacele de comunicare pe care crede că le-a descoperit". Astfel, Constant se simte încurajat să propună o teorie a fluctuației istorice a formelor religioase.

Pe baza sentimentului religios, care este pennanent, se construiesc fonne adecvate fiecărei epoci, corespunzând unui anume nivel de dezvoltare al inteligenței. Atunci când, inteligența progresând, formele religiei sunt depășite, se deschide o epocă de criză. Simțirea caută noi fonne. Negăsindu-le, ea se refugiază în incredulitatea sau în superstițiile cele mai lipsite de valoare. Și aceasta până când găsește o formă nouă „pe care inteligența perfecționată o poate admite. Dacă această fonnă apare [...] totul reintră în ordinea normală".

Din aceste analize reiese o tipologie a religiilor. Formele sacerdotale, încremenite, prezintă un pro-

nunțat caracter opresiv (Egiptul antic). Prin contrast, formele deschise primesc cu ușurință progresul inteligenței (Grecia). în expuneri care le devansează pe cele ale lui Auguste Comte, Constant consideră trecerea de la fetișism la politeism, apoi pe cea de la politeism la monoteism, drept mersul înainte ireversibil al umanității către progres. Acesta traversează, în epoca lui Constant, un stadiu în care caracterul excesiv sacerdotal al teismului este zdruncinat de incredulitate.

Teoria lui Constant referitoare la religii, apărată de un spirit care invocă în favoarea sa protestantismul, nu a avut câtuși de puțin succes. *Despre religie* este totuși, pentru cititorul contemporan, o lucrare foarte sugestivă. Ea este scrisă — ceea ce constituie un lucru în plus — de unul dintre cei mai remarcabili prozatori francezi ai timpului său.

ED.: *De la religion,* ed. „Bibliothéque romande", Payot, Lausanne, 1971.

REF.: P. Deguise, *Benjamin Constant me'connu. Le livre „De la religion",* Droz,Genève-Paris, 1966.

DESPRE REPUBLICĂ / *De re publica,* c. 51 a. Hr.

CICERO *(Marcus Tullius* CICERO), *106-43 a.* Hr.

Această lucrare a fost elaborată în anii 54-51, între *De oratore (Despre elocvență)* — pe care Cicero o considera drept prima dintre operele sale filosofice — și *De legibus (Despre legi*),* împreună cu care ea formează o trilogie. în anul 59, Cicero s-a hotărât să se dedice filosofiei; a adunat prin urmare un număr important de cărți grecești și latinești, printre care faimoasa *Republică** a lui Platon, ce i-a servit de model pentru *De re publica.* în 55, el scrie un discurs, *Pro Sestio (Pentru Sestius),* în care e prezentat deja un program politic ideal, care va fi reluat și dezvoltat în *Despre republică,* iar apoi în *De legibus.*

Acest tratat este scris sub forma **unui** dialog: **e** vorba despre o conversație fictivă între nouă personaje istorice, care se desfășoară în grădinile lui Scipio din suburbia Romei, în luna februarie sau martie a anului 129 a. Hr. Dintre cei nouă interlocutori, cuvântul îi este dat mai ales lui Scipio, care îndrumă discuția dintre nepotul său, Tubero, cu cei doi gineri ai săi și câțiva prieteni. Toți sunt interesați de arta militară, de politică și de cultura greco-latină.

Scris într-o epocă tulbure, dialogul circumscrie problemele pe care le pune organizarea statului și soluțiile demne de luat în seamă pentru ameliorarea politicii. Esențial este de a ști cum să i se redea puterii unitatea.

Scipio, șeful clasei aristocrate, este desemnat să propună o definiție a celei mai bune Constituții. Pentru a răspunde, el se bazează pe modelul roman. Republica este „lucrul poporului" (din latinescul *re,* „lucru", et *publica,* „al poporului"). Poporul este constituit din oameni asociați de drept, pe baza unor interese comune.

Potrivit cu diferitele constituții posibile, un om, sau un grup, sau poporul însuși ia conducerea Statului: e vorba, respectiv, de monarhie, de aristocrație și de democrație. Fiecare dintre aceste regimuri poate antrena disensiuni, chiar disfuncționalități, care șubrezesc echilibrul puterii. Trebuie mai cu seamă să se evite ca aceste regimuri să degenereze în tiranie, în oligarhie, sau în ohlocrație (tirania poporului). în consecință, Scipio preferă un „gen mixt", pentru a asigura puterii o relativă stabilitate.

Printre calitățile necesare exercitării puterii, în afară de forță morală, sănătate fizică și inteligență, conducătorul trebuie să dea dovadă de prevedere *(providentia),* înțelepciune *(consiliam)* și perspicacite *(prudenîia).* Pentru ca cetatea să fie întru totul dreaptă și onestă, este indispensabil să se educe atât conducătorul, cât și poporul. Aceste virtuți politice ne amintesc de ideea filosofului-rege, așa cum este ea definită în *Republica* lui Platon. Putem face, de asemenea, o paralelă între „visul lui Scipio" și mitul lui Er, evocat de filosoful grec la sfârșitul *Republicii.* în acest vis, Scipio, purtat către ceruri, îi întâlnește pe tatăl său, Paulus Emilius, și pe bunicul său adoptiv, Scipio Africanul. Acesta din urmă îi arată lui Scipio vanitatea gloriei pământești și își îndeamnă nepotul să aleagă virtutea adevărată. Spre deosebire de corp, sufletul este nemuritor și divin; exersându-și sufletul în cele mai înalte activități, cetățeanul contribuie la salvarea patriei, ceea ce va fi recompensat în viața veșnică.

Acest Ideal este cel al lui Cicero, care, ca și Scipio, trăia într-o societate ce cunoștea grave tulburări politice.

De re publica a cunoscut la apariție un imens succes, ce n-a încetat până spre sfârșitul secolului al XlX-lea, după cum demonstrează influența exercitată de dialog în domeniile politic, filosofic și intelectual. Acest tratat a inspirat ideologia imperială romană: idealul politic pe care el îl apără va fi realizat, potrivit lui Pliniu cel Tânăr, sub domnia lui Traian. în timp ce Seneca manifestă față de această

lucrare un interes mai degrabă filosofic, Tacit o consideră o lectură politică.

Cu toate acestea, deşi *De re publica* s-a citit până în secolul al V-lea, ea este puternic criticată de către autorii creştini. Astfel, Augustin, în *Cetatea lui Dumnezeu*,* neagă faptul că Roma ar fi fost un stat de drept. Din motive politice şi religioase, *De re publica* dispare vreme îndelungată, însă „visul lui Scipio", separat de restul operei, cunoaşte un succes neîntrerupt până în timpul Renaşterii, datorită conţinutului său platoniciano-pitagorician şi al religiozităţii sale.

ED.: *De la Re'publique; Des Lois* (trad. Ch. Appuhn), col. GF, Flammarion, 1988 / *Despre stat* (trad. Gheorghe Ceauşescu), în *Opere,* col. „Clasicii filosof iei universale", Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.

REF.: P. Grimal, *Cice'ron,* Fayard, 1986.

DESPRE SERVUL ARBITRU / De serve *arbitrio,* 1525.

Martin LUTHER, *1483-1546.*

Acest tratat este îndreptat împotriva eseului *Despre Liberul arbitru** al lui Erasmus. Luther respinge noţiunea de liber arbitru afirmând că raţiunea, care „are ceva divin", este o „prostituată" *(sic),* atunci când îşi părăseşte domeniul propriu pentru a încerca să cunoască ceea ce aparţine exclusiv lui Dumnezeu şi credinţei. Această teză, ilustrată deja în *Discuţie despre om,* este reluată în *De servo arbitrio.*

Luther tratează aici despre voinţa omului, care este la fel de neputincioasă ca şi raţiunea lui. Determinismul teologic se opune liberului arbitru. Dumnezeu este cel care porunceşte şi produce *totul* prin voinţa sa: această atotputernicie nu lasă nici un loc pentru liberul arbitru. A recunoaşte liberul arbitru înseamnă, aşadar, a aduce o injurie lui Dumnezeu. Dar dacă el este iluzoriu, rezultă de aici că meritele pe care le au oamenii pentru lucrările lor sunt la fel, întrucât nu există lucrări libere. N-am putea avea deci speranţa mântuirii prin invocarea unui merit oarecare. Luther subliniază că însăşi ideea unei justificări prin lucrările proprii nesocoteşte gradul adânc de corupţie al naturii umane. Căci a crede că un om se poate răscumpăra prin acţiuni bune implică ideea că se concepe păcatul ca un fapt accidental, că păcătosul ar putea cumva să-l compenseze prin acte lăudabile. în realitate, *doar credinţa* îl poate transforma pe om.

Luther, reformator al Bisericii, se află la originea curentului protestant. Influenţa sa a fost şi a rămas foarte mare, ea înglobând în zilele noastre milioane de credincioşi.

ED.: *Du serf arbitre* (trad. J. Bosc), în *(Euvres de Martin Luther,* voi. 5, Labor et Fides, Geneva, 1958.

REF.: J. Boisset, *Érasme et Luther. Libre ou serf arbitre?,* P.U.F., 1962.

DESPRE SISTEMUL INDUSTRIAL / Du système industriei, 1821.

SAINT-SIMON *(Claude* Henri *de Rouvroy,* conte *de),* 1760-J825.

în această operă economică, dar şi politică, Saint-Simon stabileşte — de o manieră premonitorie — că Europa va trebui curând să intre într-un sistem industrial ce va fi comun tuturor statelor membre. în faţa tulburărilor economice anunţate, el apără dreptul la muncă şi preconizează o serie de mari lucrări, destinate să asigure subzistenţa mâinii de lucru, dar şi să organizeze viaţa socială prin defrişări, asanări şi construcţii de toate felurile.

ED.: *Du système industriei,* Anthropos, 1966.

REF.: P. Ansart, *Sociologie de Saint-Simon,* col. „Le Sociologue",P.U.F., 1970.

DESPRE SPIRIT / De *l'Esprit,* 1758.

Claude Adrkn HELVÉTIUS, *1715-1771.*

Lucrarea dezvoltă o concepţie materialistă despre om, destul de asemănătoare celei pe care o aflăm în *Sistemul naturii** al lui d'Holbach. Pe când d'Holbach se interesează însă de spaţiul moral, Helvétius elaborează o *teorie a intelectului.* Problema sa este următoarea: cum se poate ţine seama de extrema diversitate a spiritelor, dacă spiritul se formează pe baza sensibilităţii, identică la toţi oamenii?

Răspunsul stă în *atenţia* pe care subiectul este capabil să o consacre obiectelor; atenţie care ea însăşi depinde de gradul de pasiune determinată de căutarea plăcerii. însă spiritele sunt orientate, în pasiunile lor dominante, de o presiune socială ce are tendinţa să selecteze anumite pasiuni considerate preferabile într-o societate dată. Chiar şi geniul, de pildă, nu are preţ decât în funcţie de gradul de interes

pe care i-l recunoaşte un anume tip de societate; el nu are realitate independent de mediul în care a apărut. Superioritatea filosofului depinde de faptul că pasiunile sale nu sunt legate de o societate anume, ci de interesul tuturor; el nu are ca interes decât *universalul.*

„întrucât moravurile noastre ne sunt date, trebuie să fim astfel": o asemenea concepţie merită să fie numită *materialistă.* Moralitatea renunţă la orice idee de valoare absolută sau *a priori. A* te purta bine înseamnă a te conforma unei legislaţii şi unor norme sociale. Sigur, nu toate legislaţiile şi nu toate normele au aceeaşi valoare; ca şi Montesquieu, pe care se bazează, Helvetius deosebeşte guvernările şi moravurile bune de cele rele. Şi, cu atât mai mult, guvernarea trebuie să facă spiritele mai bune, deoarece poate asta, prin educaţie. Idee pe care o va dezvolta în tratatul său *Despre om*.*

Despre spirit a fost condamnat de Consiliul de Stat, de arhiepiscopul Parisului (Christophe de Beaumont, cel care lovise şi în *Émile** al lui Rousseau), de Parlament, de Sorbona şi de papă; însă această persecuţie va contribui mai degrabă la succesul operei.

ED.: *De l'esprit,* col. „Corpus des oeuvres de philosophie en langue franşaise", Fayard, 1988.

REF.: G. Besse, *Histoire litte'raire de la France,* Messidor-Éditions sociales, 1987, voi. III, p. 490—496.

DESPRE SPIRITUL GEOMETRIC / De *l'ésprit géométrique,* **1776.**

Blaise PASCAL, *1623-1662.*

„Spiritul geometric", sau „spiritul de geometrie", desemnează la Pascal facultatea de a sesiza noile principii şi de a efectua, pornind de la ele, demonstraţii riguroase. Activ în construirea raţionamentelor matematice, numai spiritul geometric este capabil să respecte, în expunerea demonstraţiilor sale, „ordinea geometrică", ce constă în definirea termenilor neclari şi în demonstrarea propoziţiilor care nu sunt evidente prin ele însele. Matematicianul previne astfel obiecţiile şi evită confuzia de care limbajul este în mod natural afectat.

Cu toate acestea, ordinea geometrică este cu totul inferioară „ordinii desăvârşite" *(„l'ordre absolument accompli"),* la care anumite spirite prezumţioase şi-au închipuit că au ajuns. Aceasta din urmă ar consta, de fapt, în a defini *totul* şi a demonstra *totul,* în aşa fel încât nu s-ar cere niciodată raţiunii să accepte ceva ce nu a fost în prealabil *dovedit* într-o manieră absolut sigură. Or, pentru Pascal această ordine perfectă rămâne inaccesibilă, „pentru că ceea ce întrece geometria ne depăşeşte". Căci dacă am vrea să definim şi să demonstrăm tot, ar trebui să ne aventurăm într-o regresie la infinit, lucru de care mintea noastră este pur şi simplu incapabilă. De aceea geometrul trebuie să renunţe la această ordine inaccesibilă, adoptând ca punct de pornire al raţionamentului său termeni indefinibili (sau *termeni primitivi)* şi propoziţii nedemonstrabile (sau *axiome),* de la care pornind va defini ceilalţi termeni şi va demonstra celelalte propoziţii.

însă raţiunea nu renunţă aşa uşor la prerogativele ei. Astfel, aristotelicii credeau că au definit timpul spunând că e „măsura mişcării". De ce să ne înverşunăm să definim o noţiune pe care întreaga lume o utilizează cu bună ştiinţă? ironizează Pascal. Trebuie, de altfel, să fim foarte naivi pentru a crede că o atare „definiţie" ne oferă adevărata natură a timpului, înseamnă a confunda *definiţiile lucrurilor* — care dezvăluie însăşi esenţa obiectului definit — cu *definiţiile numelor* — ce constau, în a stabili, într-o manieră convenţională, o echivalenţă între un nume (definitul) şi o expresie ai cărei termeni sunt perfect cunoscuţi (definiţia). Or, în matematică, numai definiţiile numelor sunt admise, aminteşte autorul. E inutil, prin urmare, să încercăm să definim aceşti termeni primitivi care sunt timpul, spaţiul, mişcarea, numărul, ca şi termenii „pe care lumea îi înţelege de la sine". La fel, ar fi o mare îndrăzneală să întreprindem demonstraţia axiomelor cele mai evidente ale geometriei, cum este principiul dublei infinităţi a naturii, conform căruia orice număr, orice durată, orice spaţiu, orice viteză poate fi indefinit diminuară) sau sporit(ă), fără a fi anulat(ă) sau a deveni infinit(ă).

Pentru Pascal, neputinţa raţiunii noastre de a defini tot şi de a demonstra totul trebuie să fie considerată ca o perfecţiune, iar nu ca o lipsă, întrucât ceea ce ne opreşte de a defini termenii primi sau de la a demonstra axiomele nu este obscuritatea lor, ci, dimpotrivă, „extrema lor evidenţă". Făcând aceste obiecte accesibile oamenilor, natura suplineşte imposibilitatea în care îi pune, de a atinge *ordinea absolut perfectă,* la care raţiunea lor totuşi aspiră.

Editorii aşază în mod tradiţional *Spiritul geometriei* înainte de *(Despre) Arta de a convinge*,* un alt opuscul redactat cam în aceeaşi epocă, spre 1657. Aceste două texte par a fi elaborate pentru a servi ca prefaţă la *Elemente de geometrie,* lucrare destinată

de Pascal instruirii elevilor de la Port-Royal. Deşi rămase ambele neterminate, ele edifică asupra gândirii autorului *Provincialelor** într-un fel nou. în plus faţă de reflecţiile asupra dublei infinităţi a naturii, descoperim, de fapt, descrierea unui sistem ipotetico-deductiv ce răspunde perfect exigenţelor axiomaticii contemporane. Amintind mereu că definiţiile sunt „libere" în matematică, Pascal pune accentul, cu mult înaintea logicienilor noştri, pe caracterul **fundamental** convenţional **al** ordinii geometrice.

ED.: *De l'esprit ge'ome'trique,* în *Traite's scientifiques,* col. „Les Intégrales de philo", Nathan, 1990.

REF.: **S.** Le Strat, prezentare şi **note** în ed. cit.

DESPRE SPIRITUL LEGILOR

sau Despre raportul pe care legile **trebuie** să **le** aibă cu constituţia oricărei guvernări, cu moravurile, cu climatul, cu religia, cu comerţul etc. / De *l'esprit des* Lois, *ou* Du *rapport que les lois* doivent *avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mozurs, le* climat, *la* religion, Ie comtnerce etc., **1748.**

MONTESQL7IEU
(Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et *de)*, 1689-1755.

Această operă este alcătuită din treizeci şi una de cărţi, împărţite la rândul lor în scurte capitole, în care sunt analizate legile existente în secolul al XVIII-lea. Deosebind mai întâi legile omeneşti de legile naturii, Montesquieu susţine că primele nu sunt, nu mai mult decât celelalte, rodul întâmplării: „Ele sunt raporturile necesare care derivă din natura lucrurilor."

Legile oamenilor sunt determinate de natura guvernării (cărţile **I—XIII):** aceasta poate fi despotică, monarhică sau republicană. în primul caz, un singur om exercită puterea, după propria-i fantezie; în cel de-al doilea, un singur om are puterea, însă el se supune legilor; în sfârşit, în cel de-al treilea caz, poporul este cel ce deţine puterea. Preferinţele lui Montesquieu merg către o monarhie constituţională de tip englezesc, în care nobilimea ar putea exercita o „putere intermediară", temperând hotărârile monarhice; aici, nobilimea îl face pe monarh.

Educaţia cetăţenilor este un punct fundamental; această sarcină îi revine legiuitorului: el trebuie mai mult să prevină, decât să pedepsească crimele; trebuie deci să „dea moravuri" mai degrabă decât pedepse ori, mai rău, suplicii: aici Montesquieu pledează împotriva torturii.

în guvernările moderate există legi care „formează libertatea politică". Libertatea nu e, cu toate acestea, sinonimul anarhiei: libertatea se opreşte acolo unde începe abuzul; „trebuie ca, prin rânduirea lucrurilor, puterea să oprească puterea." Pentru a evita orice exces, puterea legislativă, cea executivă şi cea judiciară trebuie repartizate unor persoane diferite. Anglia este unul dintre principalele exemple ale acestei separări ce asigură cel mai bun tip de libertate. Libertatea depinde de legi, însă şi de conduita regelui, de moravurile sale: fiind după chipul stăpânului lor, supuşii se vor comporta ca oameni liberi sau ca sclavi.

Legile sunt, de asemenea, determinate de climatul şi de natura solului (cărţile XIV-XVIII). Condiţiile climatice, bogăţia mai mare sau mai mică a naturii exercită o influenţă asupra comportamentelor omeneşti: Montesquieu susţine, de exemplu, că locuitorii ţărilor nordice sunt mai independenţi decât cei din ţările sudice.

Spiritul naţional joacă, de asemenea, un rol preponderent asupra legilor (cărţile XIX-XXVI): religia stă la baza oricărei culturi, a tradiţiilor, a modurilor de gândire; religia, pe atunci religie de stat, se află la originea anumitor legi; tot astfel, moravurile unei ţări modifică uneori legile acesteia; banii permit schimbul bunurilor, comerţul; condiţiile demografice participă, de asemenea, la elaborarea legilor. Legile variază totodată în funcţie de epocă. Autorul îşi încheie opera cu un studiu al legilor romane, al legilor feudale şi al celor franceze.

Montesquieu nu se mulţumeşte să descrie natura legilor; el explică şi ceea ce ele trebuie să devină. Mai mult decât suveranitatea politicii, autorul o slăveşte pe cea a „legii": legile trebuie adaptate la condiţiile generale ale unei ţări; în aceasta constă rolul legislatorului; trebuie, cu toate acestea, să dăm dovadă de moderaţie, deoarece natura lucrurilor trebuie conciliată cu aspiraţia umană la fericire; în fine, legile trebuie să se supună principiului fiecărei guvernări spre a evita prăbuşirea regimului: virtutea pentru democraţie, onoarea pentru monarhie, teama pentru despotism.

Scopul cu adevărat urmărit de Montesquieu este de a arăta, fără prejudecăţi, cum în lăuntrul fiecărei naţiuni au fost stabilite legi şi constituţii: „Am stabilit principiile şi am văzut cum cazurile particulare li se supuneau de la sine, istoriile tuturor naţiunilor nefiind decât urmările lor, fiecare lege particulară

fiind legată de o altă lege sau depinzând de alta mai generală".

Opera a fost foarte violent atacată la apariție, Montesquieu fiind obligat să redacteze *Apărarea „Spiritului legilor"* (1750). Voltaire însă va lăuda opera; d'Alembert va spune, în elogiul său către Montesquieu, că suntem îndatorați acestui gânditor pentru „această lumină generală asupra principiilor guvernării". Influența operei a fost considerabilă: oameni de stat și istorici ai secolului al XlX-lea se vor referi în permanență la ea pentru a găsi concepții și principii noi în domeniu.

ED.: *De l'esprit des lois* (ed. R. Derathé), col. „Classiques Garnier", Garnier, 1973.

REF.: J. Starobinski, *Montesquieu,* col. „Écrivains de toujours", Le Seuil, 1979; L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire,* col. „Quadrige",P.U.F.,1985.

DESPRE STATORNICIA ÎNȚELEPTULUI / De *constantia sapientis,* Q c. 50.

SENECA
(Lucim Annaeus Seneca),
4 a. Hr.-65 *p.* Hr.

Acest tratat de morală a fost redactat de către Seneca pentru a-l iniția în doctrina stoică pe prietenul său Serenus (căruia i-a fost adresată și lucrarea *Despre liniștea sufletului).* Destinația lucrării se vede imediat după forma ei extrem de școlărească. Riguros construit, tratatul se supune cerințelor logice ale raționamentului stoic canonic; este expusă aici cu claritate învățătura maeștrilor logicii stoice, în special cea a lui Chrysippos.

în principal, Seneca vrea să arate că înțeleptul stoic este invulnerabil în fața vicisitudinilor existenței omenești. Nedreptatea, insulta îi displac, desigur, și atrag dezaprobarea lui, dar nu-l tulbură și nici nu-I afectează.

Autorul formulează aici o distincție foarte importantă pentru morala stoică, la care gânditorii mai vechi ai doctrinei au reflectat mai puțin: trebuie făcută o deosebire între înțeleptul deplin și cel care aspiră la înțelepciune fără să o fi atins încă (această distincție se regăsește și în înțelepciunea orientală, ca, de exemplu, în budism). Alături de alte câteva mari opere clasice ale stoicismului moral *(Scrisori către Lucilius** de Seneca, *Manuaf* și *Convorbiri*[1] de Epictet), această lucrare a contribuit din plin la conturarea imaginii tradiționale a stoicului: exigent până la austeritate în lupta împotriva pasiunilor, conștient de prăpastia care-l separă de oamenii obișnuiți în râvna sa de căutare a virtuții. Tocmai această imagine a fost reținută de posteritatea filosofiei stoice, pentru a admira sau pentru a critica stoicismul. La ea, de exemplu, face referire Descartes, atunci când îi critică pe vechii teoreticieni ai virtuții: „Deseori ceea ce ei numesc cu un nume atât de frumos nu este decât insensibilitate sau orgoliu, sau disperare, sau paricid" *(Discurs asupra metodei*).* La ea se referă și Kant atunci când denunță, în *Critica rațiunii practice*,* orgoliul stoicului, căruia îi reproșează faptul că perfecțiunea lui morală nu constă decât în victoria asupra propriilor înclinații.

ED.: *De la constance du sage* (trad. E. Bréhier reviz. de L. Bourgey), în *Les stoi'ciens,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

REF.: P. Grimal, *Sènèque,* col. „Que sais-je?", P.U.F., 1981.

DESPRE SUFLET / *IJepi ṭvtfjq, De anima.*

ARISTOTEL,
384-522 a. Hr.

Lucrarea este consacrată studierii sufletului, a esenței, a atributelor și facultăților lui. După o expunere generală și după o scurtă istorie a doctrinelor despre suflet care au precedat-o pe a sa, Stagiritul înlătură ipoteza unui suflet autodinamic pentru a propune propria sa definiție: sufletul este substanță, „entelehie" (potentă și act) sau noțiune, formă, în opoziție cu materia, substratul. Sufletul este vegetativ, senzitiv sau rațional (la originea gândirii). în fine, sufletul este „ființele înseși". Acest tratat mai este cunoscut și pentru teoria imaginației pe care o conține, potrivit căreia nu există imaginație fără senzație.

Rânduit astăzi printre scrierile care țin de „fizică", tratatul, prin importanța lui, încheie prin psihologie filosofia aristotelică a naturii.

ED.: *De l'âme* (trad. J. Tricot), Vrin, 1988 / *Despre suflet.* Editura Științifică, 1969.

REF. F. Nuyens, *l'Évolution de la psychologie d'Aristote,* Louvain, 1948.

DESPRE SUFLET ȘI VIAȚĂ / De *anima et vita,* 1538.

Juan Luis VNES,
1492-1540.

Acest tratat conține trei cărți, în care cunoașterea simțurilor, a activităților intelectuale și raționale și a vieții afective este analizată în paralel cu cea a fiziologiei și cu problemele filosofice și morale.

Opera se inspiră dintr-o concepție biologică în filosof ie, influențată de tratatul *Despre suflet** al lui Aristotel și de scolastică.

Lucrarea aceasta anunță antropologia secolului al XVII-lea și psihologia modernă.

ED.: *De anima et vita,* Basel, 1538.

REF.: A. Guy, *Vives,* col. „Philosophes de tous Ies temps", Seghers, 1972.

DESPRE SUFLETUL INTELECTIV /
De *anima intellectiva,* 1270.

SIGER *de Brabant,*
c. 1240-1284.

Această lucrare discută interpretările lui Thoma de Aquino și Albert cel Mare privitoare la textele lui Aristotel despre intelect. Siger de Brabant susține identitatea intelectului la toți oamenii și idealul fuzionării acestui intelect cu intelectul divin. Thoma de Aquino va replica acestui tratat, inspirat din tezele averroiste, prin lucrarea *Despre unitatea intelectului**.

ED.: *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi* (ed. critică B. Bazan), Vrin, 1972.

REF.: É. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* col. „Quadrige", P.U.F., 1987, voi. I, fasc. 3, cap. V.

DESPRE TREIME / De Trinitate,
• între **399-419.**

AUGUSTIN
(Aurelius Augustinus, Fericitul),
354-430.

Augustin se străduiește aici să reafirme, pentru sceptici, adevărul misterelor revelate prin Sfânta Scriptură. Astfel, misterul Treimii (care postulează o singură natură divină subzistând în trei persoane) trebuie admis de toți, chiar dacă rațiunea umană este neputincioasă în a-l concepe. De altfel, este ea chiar atât? în multiplele triade pe care le oferă natura (dimensiune/număr/greutate), omul (spirit/cunoaștere/iubire) sau filosofia (fizică/logică/etică), autorul vede urmele structurii trinitare a lui Dumnezeu, grație cărora rațiunea noastră poate să înțeleagă totuși ceva din misterul divin.

însă am putea înțelege mai ușor natura lui Dumnezeu în noțiunea de *milă:* cel ce iubește, cel care este iubit și iubirea sunt împreună unul.

ED.: *La trinité* (trad. M. Mellet și T. Camelot), Bibliothèque augustinienne, voi. 15-16, Desclée de Brouwer, 1955.

REF.: I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu,* Études augustiniennes, 1986.

DESPRE UNITATEA INTELECTULUI /
De unitate intellectus *contra Averroistas,* 1269.

THOMA DE AQUINO
(Sfântul)
c. *1225-1274.*

în cinci capitole, Thoma refuză interpretarea pe care averoiștii (îndeosebi Siger din Brabant și discipolii lui) au propus-o pentru tratatul lui Aristotel intitulat *Despre suflet**. în acest tratat, Aristotel desemna prin „intelect potențial" (sau „posibil") facultatea de a dobândi forme inteligibile noi pornind de la experiența materială. Or, Averroes vede în intelectul potențial o realitate unică pentru toți oamenii și, prin urmare, radical *separată* de sufletele individuale.

Socotind această interpretare ca incompatibilă cu doctrina creștină a nemuririi sufletului individual, Thoma afirmă aici identitatea intelectului și a sufletului, care trebuie înțeleasă, după cum indică Aristotel, ca *act* și *formă* a corpului. Astfel, intelectul este propriu fiecăruia și, chiar dacă el este intim legat de corp, supraviețuiește etern, în virtutea naturii sale supracorporale.

Acest tratat, cu caracter net politic, e important în ansamblul dezbaterii despre definiția sufletului și despre raporturile lui cu corpul, care va tulbura cea de-a doua jumătate a secolului al XHI-lea.

ED.: *De Vunité de l'intellect* (trad. a Părintelui Bandei), în *Opuscules théologiques,* voi. 3, Vrin, 1984.

REF.: M. Piclin, *Philosophie et the'ologie chez saint Thomas d'Aquin,* Klincksieck, 1983.

DESPRE VIAȚA FERICITĂ /
De vita *beata,* D c. 58.

SENECA
{Luduș Annaeus Seneca),
4 a.Hr.-65 p.Hr.

Dialog.

Opera nu pare să urmeze un plan riguros; așa se întâmplă adesea cu tratatele lui Seneca, în care autorul se lasă în voia unor elanuri retorice, în detrimentul structurii. însă acest dialog are o anume frumusețe, pentru cine acceptă lirismul deosebit al autorului.

Căutând să definească viața fericită, Seneca refuză să o conceapă în maniera celor mai mulți, înțeleptul își are propria concepție, conformă cu tradiția stoică, din care Seneca preia aici esențialul. Eudemonismul — care constă în întemeierea înțelepciunii pe căutarea doar a fericirii — este respins și lungi expuneri sunt consacrate disprețuirii bogățiilor.

Lucrarea se încheie cu o evocare a marilor figuri ale filosofiei morale: Socrate, Platon, Aristotel, Democrit, Epicur.

ED.: *De la vie heureuse* (trad. É. Bréhier, revăzută de L. Bourgey), în *Les stoiciens,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

REF.: P. Grimal, *Sénèque,* col. „Que sais-je?", P.U.F., 1981.

DESPRE VIEȚILE ȘI DOCTRINELE FILOSOFILOR.

DIOGENES *LAERTIOS,*
începutul sec. al IH-lea.

Titlul original al acestei opere împărțite în zece cărți este necunoscut: diferitele manuscrise poartă titluri alternative, variabile, însă apropiate; astfel, manuscrisul de la Paris (1533) este intitulat: „Viața și cugetările celor mai iluștri filosofi și scurt rezumat al opiniilor ce precumpănesc în fiecare sectă". Fiecare carte începe printr-o *prooimion,* sau introducere, și tratează despre o „sectă" sau școală filosofică. O școală este alcătuită din maestrul care o conduce și din discipolii lui; unii dintre ei îi urmează maestrului în fruntea școlii; aceștia sunt „ereticii".

După o introducere referitoare la originea filosofiei, la influențele orientale pe care ea le-a cunoscut și la diferitele ei școli de gândire, autorul prezintă planul lucrării. Acesta urmează o pseudo-cronologie; el poate fi împărțit în două părți inegale; primele șapte cărți acoperă istoria filosofiei ioniene de la Thales până la stoici; ultimele trei cărți sunt consacrate filosofiei italice, provenite de la Ferekyde și începând cu Pitagora.

Cartea I începe cu întemeietorii filosofiei, cei șapte înțelepți; autorul le studiază viața, teoriile, amintește cuvintele lor memorabile și prezintă câteva scrisori ce le sunt atribuite. De fapt, lista acestor șapte înțelepți nefiind încheiată, autorul prezintă unsprezece: Thales, Solon, Chilon, Pittacos, Bias, Cleobul, Periandru, Anacharsis, Myson, Epimenide și Ferekyde.

în cea de-a doua carte, Diogene Laertios studiază filosofiile mai multor gânditori; însă cea mai mare parte a cărții este consacrată lui Socrate și discipolilor lui: Xenofon, Aischines, Aristip, Phaidon... Autorul insistă mai ales asupra filosofilor cirenaici și a doctrinei lor asupra plăcerii, care diferă de epicurianism.

Platon ocupă toată cartea a IlI-a. Autorul expune diversele influențe filosofice receptate de Platon, teoriile sale (este vorba în realitate de un catalog al operelor lui); studiul se termină cu teoria lui Platon asupra divizării lucrurilor lumii. Cartea a IV-a o completează pe precedenta cu studierea Academiei: aceasta îi reunește, de fapt, pe discipolii lui Platon.

Cartea a V-a, mai voluminoasă, este interesantă mai ales prin numeroasele testamente pe care le conține; subiectul ei este școala aristotelică și filosofia peripatetică. în pofida importanței filosofului, autorul nu-i acordă decât o scurtă biografie; desigur, toate operele lui Aristotel sunt citate, însă teoriile sale nu sunt studiate.

Cinicii fac obiectul celei de-a Vi-a cărți: lui Diogene Laertios îi face plăcere să citeze cuvintele memorabile ale acestor filosofi, îndeosebi pe cele ale faimosului Diogene. Un capitol este rezervat fondatorului sectei, Antistene.

Cartea a Vil-a tratează despre stoici: partea cea mai importantă este consacrată lui Zenon din Cittium, teoriei sale logice, celei dialectice și celei morale. Discipolii lui sunt amintiți pe scurt.

în timp ce a VlII-a carte îi menționează pe Pitagora și pe pitagoricieni, cartea a IX-a propune mai mulți filosofi izolați, precum Heraclit, Xenofan sau Zenon din Eleea. Cartea a X-a, cea mai lungă, este consacrată lui Epicur, de la care ne transmite trei scrisori despre morală, fizică și meteori.

Metoda utilizată de Diogene Laertios pare foarte discutabilă. Fiecare școală filosofică este studiată separat și într-un mod cronologic, ceea ce creează o separare sistematică, obligându-1 pe cititor să se întoarcă la începutul fiecărui capitol. Această metodă are, de asemenea, defectul de a nu pune în evidență diferențele și similitudinile care există între doctrinele acestor școli, sau influențele pe care ele le-ar fi putut avea unele asupra altora. Evoluția gândirii filosofice rămâne obscură. Planul este mereu același: numele și originea filosofului; educația și formația intelectuală; școala; faptele notabile din viața sa; caracterul moral și fizic, urmat de numeroase anecdote; povestea morții și epitafuri sau epigrame; discipoli; opere; doctrină. Această prezentare pare foarte monotonă. Opera este inegală și seamănă mai mult cu o compilație, decât cu o adevărată analiză a operelor și a doctrinelor. Ea prezintă cu toate acestea un anumit interes, întrucât oferă o privire de ansamblu asupra filosofiei grecești și o mărturie fundamentală despre ea.

ED.: *Vie, doctrines et sentences des philosophes ilustres* (trad. R. Genaille), 2 voi., col. GF, Flammarion, 1992 / *Despre viețile și doctrinele filozofilor*

(trad. CI. Balmuş), 2 voi., col. „Biblioteca pentru toţi", Editura Minerva, 1997.

REF.: R. Genaille, notă asupra lui Diogene Laertios, în ediţia citată.

DESPRE VISE / *Ober den* Traum, **1901.**

Sigmund FREUD,
1856-1939.

Visul este considerat de către Freud drept „calea regală ce ne duce spre inconştient". Această lucrare concisă începe prin a recenza diferitele teorii care au fost succesiv propuse pentru a explica visul. Anticii îl interpretau ca pe un mesaj divin, căruia îi acordau o valoare premonitorie. Fiziologia l-a considerat o simplă dereglare a funcţiilor psihice. Freud afirmă aici că visul, departe de a fi un fenomen absurd şi lipsit de importanţă, *are un sens,* dar acest sens nu se dezvăluie, aşa cum procedează înţelepciunea populară, printr-o simplă traducere de simboluri. Visul trebuie înţeles drept *realizarea simbolică a dorinţelor refulate* în inconştient, în timpul vieţii diurne.

Pentru a explica natura aparent absurdă a visului, Freud introduce distincţia dintre *conţinut latent* şi *conţinut manifest.* Conţinutul latent desemnează însăşi dorinţa ce ajunge să se exprime simbolic în imaginile visului (conţinutul manifest). Visul apare ca atare drept un compromis între voinţa subiectului care vrea să doarmă şi dorinţa ce încearcă să scape de cenzură pentru a se realiza. Astfel, Freud consideră că visul este „paznicul somnului".

„Travaliul visului" desemnează diferitele mecanisme activate de către cenzură pentru a face de nerecunoscut dorinţa refulată. Printre aceste mecanisme de travestire a conţinutului latent al visului aflăm simbolizarea, transformarea unui element în contrariul său, deplasarea, refularea, condensarea.

Studierea viselor este de o importanţă primordială în practica analitică. Visele sunt cele care dezvăluie conflictele inconştiente şi permit să le regăsim originea lor infantilă. însuşi Freud a recunoscut că cele mai mari descoperiri ale psihanalizei le datorează analizei viselor proprii.

ED.: *Le rêve et son interpe'tation* (trad. H. Legros), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1985.

REF.: M. Robert, *La ´revolution psychanalytique: la vie etl'oeuvre de Freud,* Petite bibliothèque Payot, 1989.

DE VORBĂ CU HEIDEGGER /
Didogue avec Heidegger, 1973, 1974 şi 1985.

Jean BEAUFRET,
1907-1982.

Această lucrare, deşi cuprinde patru părţi distincte, este totuşi dominată de o temă fundamentală: gândirea diferenţei dintre *fiinţă şi fiinţare.*

în legătură cu filosof ia greacă (voi. I), Heidegger consideră că prin ea s-a născut filosofia, care nu e deci o înclinaţie originară şi universală. Astfel filosofia este, pentru Heidegger, o îndeletnicire grecească, iar a filosofa înseamnă, într-un anume fel, a redeveni grec. întreaga filosofie nu este decât o veşnică variaţie pe o temă unică, instituită de greci: fiinţa. Aceasta înseamnă că doar prin dialog cu grecii s-ar putea dezvălui ceea ce filosofia modernă (Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche) a ascuns timp îndelungat: *diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare.* Filosofia creştină se caracterizează de fapt prin uitarea acestei diferenţe (voi. II). Cel de-al treilea volum este consacrat relaţiilor filosofiei cu ştiinţa, problemei privind sfârşitul filosofiei şi cea referitoare la tehnică. Cel de-al patrulea volum se referă la sensul itinerarului filosofic al lui Heidegger, care, aşa cum consideră chiar el, nu aduce nici un sprijin moral, nu asigură nici un confort intelectual, este un drum care nu duce nicăieri.

Jean Beaufret a contribuit din plin la introducerea în Franţa a gândirii filosofice a lui Heidegger.

ED.: *Dialogue avec Heidegger,* 4 voi., Éd. Minuit. I. *Philosophie grecque,* 1973; II. *Philosophie moderne,* 1973; III. *Approche de Heidegger,* 1974; IV. *Le chemin de Heidegger,* 1985.

REF.: D. Le Buhan et E. de Rubercy, *Douze questions pose'es ă J. Beaufret ă propos de Heidegger,* Aubier-Montaigne, 1983.

DIALECTICA / *Dialectica,* c. **1118-1137.**

Pierre ABÉLARD,
1079-1142.

Această lucrare fără titlu a fost descoperită de filosoful Victor Cousin, care îi va da numele de *Dialectica,* operă de logică în cinci părţi, găsită într-un manuscris şi publicată în 1836.

Ocupându-se de teoriile predecesorilor săi, Abélard expune cu vigoare scolastică diferitele principii ale dialecticii. El evocă antepredicamentele evocate de Porfir în *Isagoge*,* „sennones" sau categoriile lui Aristotel, diferitele sensuri posibile,

„topicele" care stau la baza silogismelor, propozițiile și, în cele din urmă, diviziunile și definițiile luate din *De divisionibus* a lui Boetius.

Acest tratat este, fără îndoială, ultimul și cel mai împlinit dintre cele trei scrise de Abélard pe această temă. Logica lui, arătată în deplina ei perfecțiune, este demnă de acest părinte al scolasticii.

ED.: *Dialectica,* Wijsgerige Tekst en Studies, L.M. De Rijk, Assen, 1956.

REF.: J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard,* Vrin, 1982.

DIALECTICA LUMII SENSIBILE / *Dialectique du monde* sensibil, **1922.**

Louis LAVELLE, 1883-1951.

Această lucrare esențială, scrisă în captivitate în timpul primului război mondial, tratează despre senzație și calitățile sensibile. Deși este vorba despre ființă și existență, Lavelle dezvăluie contradicția ce există atunci când vrei să descoperi ființa lucrurilor înaintea calităților lor, adică formele particulare pe care ele le iau. Senzația este ceea ce ne permite accesul la aceste calități.

Sunt de reținut aici cinci teze: în primul rând, ceea ce numim materie este un obiect abstract, căci într-adevăr „reale" nu sunt decât corpurile. „Materia este esența comună tuturor corpurilor". în al doilea rând, „materia este dată împreună cu calitățile ei". în afară de materie există spiritul care clarifică relația universului material cu corpul nostru. în al treilea rând, Lavelle afirmă că materia precede *logic* sensibilul. Această distincție nu este decât una logică. Concret, ele trebuie contopite, căci altfel materia nu este decât „ceva imaginar". Ea este substratul tuturor calităților sensibile cu care se amestecă. Cea de a patra teză: „Orice dat este material". în schimb, ceea ce ține de suflet și de gândire nu constituie ceva dat. Sufletul și gândirea *luminează* datul, dar nu sunt date. Lavelle ilustrează această teză precizând că inteligența nu este un fapt, ci un act. Pentru individul care trăiește și gândește, datul apare drept exterioritate.

în final, și aceasta este teza esențială, Lavelle susține că numai inteligența este inteligibilă și subzistă prin sine, adică fără să recurgă la vreun dat extern.

ED.: *Dialectique du monde sensible,* P.U.F., ed. a 2-a, 1953.

REF.: A. Forest, „Lavelle et Malebranche", în *Les études philosophiques,* 32-46,1957.

DIALECTICA NEGATIVĂ / *Negative Dialektik,* 1966.

Theodar Wiesengrund ADORNO, 1903-1969.

în această lucrare de căpătâi, a cărei dinamică este o „reflecție secundă" față de dialectica lui *Aufklărung (Dialectica rațiunii*),* autorul susține că opera de artă comportă o raționalitate și o logică ce-i sunt proprii: ea permite o reabilitare a „momentului corporeității", despărțindu-se, prin contradicție, de primatul gândirii.

ED.: *Dialectique negative* (trad. grupul de la Collège de philosophie), Payot, 1978.

REF.: M. Jay, *L'Imagination dialectique,* Payot 1977.

DIALECTICA RAȚIUNII / Dialektik der Aufklămng, Philosophische Fragmente, 1947.

Theodor Wiesengrund ADORNO, 1903-1969
și Uax HORKHEMER, 1895-1973.

Constatând că omenirea, departe de a se dezvolta în condiții umane, se afundă într-o nouă formă de barbarie, Adorno și Horkheimer analizează într-o manieră foarte critică mecanismele culturale de dominare ale societății occidentale. Membri ai Școlii de la Frankfurt — curent a cărui naștere a însoțit destrămarea partidelor de stânga din Germania anilor treizeci — autorii teoretizează „autodistrugerea Rațiunii"; critica rațiunii istorice îi determină să considere că *Aufklărung* este rădăcina răului: rațiunea Luminilor nu era altceva decât un *Logos* dominant, ale cărui manifestări moderne sunt fascismul și nazismul.

Dialectica rațiunii, operă singulară, conceptualizează procesul autodistrugerii Luminilor și întreprinde astfel o critică a rațiunii instrumentale. Instruind Rațiunea cu privire la ea însăși, autorii arată cu acest prilej că „mitul este el însuși deja Rațiune și că Rațiunea se întoarce în mitologie", împotriva ideii pe care gândirea luminată o avea despre ea însăși; această teză ilustrează o lungă digresiune ce ia în considerare dialectica mitului și a Rațiunii în *Odiseea,* precum și lungi expuneri consacrate lui Sade sau lui Nietzsche.

Radicalitatea analizelor, care interzic aproape orice posibilitate ce ar permite eliberarea de „mitul raționalității teleologice erijate în forță obiectivă", ne

amintește de critica nietzscheeană a culturii. Impulsul critic este însă atât de puternic, încât îi duce pe autori, așa cum remarca Habermas, la subestimarea cuceririlor modernității culturale, „la punctul din care nu văd peste tot decât amestec de rațiune și dominare". Vom sublinia totuși actualitatea unui text care, așa cum au arătat în 1969 Adorno și Horkheimer, deși scris la Eliberare, anunța „răsturnarea Rațiunii în pozitivism" izbucnită în cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea. Aceasta explică, probabil, influența pe care textul a avut-o asupra vieții intelectuale germane din ultimele două decenii.

ED.: *La dialectique de la Raison* (trad. E. Kaufholz), Gallimard, 1974, reluată în col. „Tel", 1983.

REF.: J. Habermas, *Le Discoursphilosophique de la modemite´* (trad. C. Bouchidhomme et R. Rochlitz), Gallimard, 1988.

DIALOG DESPRE CELE DOUĂ MARI SISTEME ALE LUMII / *Dialogo di Galiko Galilei linceo... ăove. ne* i *congressi di quattro* giomate si discorre sopra i *due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicianо*, 1632.

Galiko GALILEI, 1564-1642.

Această lucrare expune două sisteme astronomice, pentru ca un tribunal al criticii științifice și filosofice să le poată compara: geocentrismul ptolemeic și heliocentrismul copemician. Așa cum arată însă Alexandre Koyre´, „lucrarea nu este de astronomie și nici măcar de fizică. Este înainte de toate o lucrare critică; este în același timp o lucrare pedagogică și una filosofică; și este în cele din urmă o lucrare de istorie: «istoria spiritului lui Galilei»".

Lucrarea, divizată în „zile", aduce în scenă trei personaje ce desfășoară o discuție teoretică liberă, pe care adversarii i-au refuzat-o mereu lui Galilei. Simplicio apără punctul de vedere tradițional, ptolemeic și scolastic. Salviati este purtătorul de cuvânt al lui Galilei. Sagredo (un personaj real) întruchipează omul cinstit, nespecialist, dar deschis spre idei noi. El reprezintă de minune publicul pe care-1 viza Galilei scriind această lucrare. Pentru a înțelege valoarea *Dialogului* ar trebui sesizată unitatea profundă a celor două sisteme conceptuale la care se referă Galilei: fizica aristoteliciană și geocentrismul ptolemeic.

în prima zi este abordat direct fundamentul teoretic al acestui edificiu: distincția peripateticiană a celor două regiuni ale lumii, sublunară și supralunară. Galilei afirmă unitatea esențială a cosmosului, refuzând să acorde un statut privilegiat anumitor corpuri cerești. Această primă zi fructifică rezultatele observațiilor făcute cu luneta în anii 1609-1610 (descoperirea fazelor lui Venus, a reliefului Lunii, a sateliților lui Jupiter).

A doua și a treia zi instrumentează dosarul dezbaterii astronomice, confruntând cele două cosmologii, ptolemeică și copemiciană. Galilei ajunsese repede la convingerea că astronomia copemiciană era adevărată, având un adevăr *fizic,* ce nu se reducea la coerența sa matematică (așa cum sugerau cu prudență unii partizani ai compromisului religios). Discuția însă nu putea rămâne în spațiul întrebărilor pur astronomice. Susținerea mișcării coperniciene a Pământului îi obliga pe partizanii săi să răspundă unor obiecții de natură mecanică: de ce nu se observă nici un efect mecanic al rotației pe suprafața Pământului? Trebuia arătat de ce, de exemplu, un corp lansat pe verticală cade exact în punctul de plecare și de ce tunurile nu lovesc mai departe spre vest decât spre est. Iar dacă Pământul se mișcă, nu ar trebui, oare, să fim azvârliți de forța centrifugă, ca dintr-un manej ce se rotește cu mare viteză? în cea de a doua zi se răspunde acestor întrebări, desprinzându-se idei despre sistemul fizic și despre mișcarea inerțială.

Cea de a treia zi este dedicată demonstrării superiorității sistemului copemician, după ce s-au luat în considerare unele dificultăți tehnice legate de mișcarea de revoluție. Această superioritate provine din capacitatea teoriei heliocentrice de a integra toate datele de observație într-un sistem coerent; fiecare element se deduce drept consecință a unor principii. De exemplu, se poate înțelege, în cele din urmă (și nu numai constata, așa cum făcea astronomia ptolemeică), de ce Mercur și Venus nu se îndepărtează niciodată din preajma Soarelui. Galilei abordează o perspectivă filosofică, discutând teoriile din punctul de vedere epistemologic al simplității (economiei de mijloace).

Aproape toate dificultățile fizice ale copernicianismului sunt înlăturate; datorită lui Galilei sosise ora ca astronomia modernă să se impună în Europa oamenilor de știință. *Dialogul despre cele două mari sisteme ale lumii* merită să fie și azi citit. Și aceasta nu numai pentru analizele pertinente, care pregătesc noua știință asupra mișcării (Galilei o va expune șase ani mai târziu în *Discursuri și demonstrații matematice referitoare la două științe noi*),* ci și pentru deosebita vioiciune a stilului. Lăsând la o parte unele limite (Galilei încă nu este Newton), *Dialogul* rămâne unul dintre cele mai importante texte ale literaturii științifice universale.

ED.: *Dialogue sur Ies deux grands systèmes du monde* (trad. R. Fréreux), col. „Sources du savoir", LeSeuil, 1992.

REF.: M. Clavelin, *La Philosophie naturelle de Galile'e,* col. „Philosophies pour l'âge de la science", Armând Colin, 1968.

DIALOGUL DINTRE UN EVREU, UN FILOSOF ȘI UN CREȘTIN/ *Dialogus inter judaeum, philosophum et christianum,* D c. 1141.

Pierre ABÉLARD, *1079-1142.*

Lucrarea aduce în scenă trei personaje: un evreu, un filosof și un creștin. Fiecare dintre ei crede într-un Dumnezeu unic, dar în moduri diferite.

Evreul îl cunoaște pe Dumnezeu prin Vechiul Testament; religia și credința lui vin de la însuși Dumnezeu și sunt păstrate, în ciuda tuturor persecuțiilor, aceasta dovedind că el este pe drumul cel bun. Filosoful, luminat de rațiune, îi critică pe cei credincioși, fără discernământ în credința lor. Cum să-ți construiești certitudinea pe neclarități și pe atâtea opinii divergente? El consideră că binele suprem poate fi atins pe Pământ; nu trebuie decât să-ți găsești fericirea prin pacea interioară; pedeapsa pe care vinovatul trebuie să o îndure este cel mai mare rău. Filosoful se întreabă și despre Infern, înviere și despre extazul produs de contemplarea lui Dumnezeu. Creștinul se referă la Noul Testament, care marchează, după părerea lui, un progres în raport cu Vechiul Testament: el conține atât adevăruri de credință, cât și adevăruri de rațiune. Pentru creștin, fericirea este un dar al lui Dumnezeu și constă în extazul produs de contemplarea lui Dumnezeu celor aleși, binele suprem. Răul suprem este greșeala: ea îl face pe om rău. în acest caz, pedeapsa trebuie considerată ca un bine.

Cele trei personaje își susțin fiecare credința într-un dialog în stil platonician, în fața celorlalți. După o lungă discuție, ei îl iau pe Abélard drept arbitru. Acesta tinde spre a demonstra că Hristos este adevărul total ce conține adevărul evreului și pe cel al filosofului: numai Hristos poate lega religia și filosofia, împăcând credința și rațiunea.

Abélard își termină lucrarea recomandând lectura *Tratatului asupra harului (De summo bono)* al Sfântului Augustin, care, neîndoielnic, l-a influențat, ca și Cicero și Plotin. Se regăsesc în această lucrare toate elementele de bază ale metodei didactice a lui Abélard.

ED.: *Dialogue entre unjuif, un philosophe et un chre'tien,* în *Oeuvres choisies d'Abelard* (trad. M. de Gandillac), Aubier-Montaigne, 1945.

REF.: „Abélard: *Le Dialogue;* la philosophie de la logique", Actes du Colloque Abélard 1979, în *Revue de théologie et de philosophie,* Neuchâtel, 1981.

DIALOGURI DESPRE RELIGIA NATURALĂ/ *Dialogues concerning* Natural Religion, 1779.

David HUME, *1711-1776.*

Trei personaje, Cleante, Demea și Filon, discută despre rolul rațiunii și al revelației în educația religioasă. Cleante, deist pe linia lui Newton, apără teza religiei naturale; Demea, reprezentând ortodoxia, ar vrea umilirea rațiunii și pregătirea ei spre a atinge revelația. Filon (care îl reprezintă pe Hume) introduce în dezbatere un punct de vedere critic, ce conduce la depășirea alternativei astfel puse.

Discuția nu se referă la problema existenței lui Dumnezeu, ci la găsirea căii celei mai potrivite pentru a ajunge la cunoașterea existenței divine și a atributelor ei. Cleante dezvoltă argumentul teleologic clasic, împotriva lui Demea, care susține că Dumnezeu nu este obiect al cunoașterii, ci al iubirii: dovada existenței unei ființe supreme este ordinea ce există în natură. Filon intervine însă pentru a înlătura pretențiile lui Cleante de a fi dedus rațional existența lui Dumnezeu; pentru el analogia artă-natură, pe care se sprijină teleologia, nu este pertinentă.

Se înfiripă o discuție deosebit de tehnică și subtilă, în care Filon folosește toate resursele ironiei sceptice pentru a respinge pretențiile rațiunii de a demonstra existența lui Dumnezeu.

Hume desprinde concluzii morale din această critică, arătând că experiența nu va putea oferi nici o concluzie valabilă referitoare la natura morală a ființei atotputernice. Este distrusă aici chiar ideea unei deducții filosofice a providenței. Nu vom mai putea spune, împreună cu Rousseau, că „lumea este guvernată de o voință puternică și înțeleaptă". Lucrarea se încheie cu o reflecție referitoare la avantajele și funcția scepticismului.

în *Dialoguri despre religia naturală* există mai multă forță caustică decât în multe diatribe antireligioase din epocă. Căci Hume înlătură aici speranța.

imensă în vremea Luminilor, că se poate da un fundament filosofic, raţional credinţelor religioase.

ED.: *Dialogues sur la religion naturelle* (trad. M. Malherbe),Vrinl987.

REF.: E. Zernik, prezentarea şi comentariul textului, col. „Profil d'une oeuvre", Hatier, 1989.

DICŢIONAR FILOSOFIC

sau Raţiunea în ordine alfabetică / *Dictionnairephilosopbique,oulaRaison paralphabet,* **1764.**

VOLTAIRE

(Franţois Mărie Arouet, *zis)*

1694-1778.

Nu întâmplător Voltaire a dorit ca acest dicţionar să fie „portativ". în comparaţie cu *Enciclopedia*,* lucrare monumentală, în douăzeci şi opt de volume, ce trece în revistă cunoştinţele umane universale, *Dicţionarul filosofic* întrupează aspectul critic, coroziv, destructiv al spiritului Luminilor. El nu-şi propune să instruiască, ci să înţepe, să lovească, atunci când este necesar. Este o armă.

Ordinea alfabetică nu răspunde aici unei griji de tip enciclopedic (să se parcurgă tot, fără omisiuni). Această ordine este mai degrabă o dezordine, o enumerare rapsodică a prejudecăţilor, superstiţiilor, prostiilor, obscurităţilor, intoleranţelor. Arbitrariul dezordinii alfabetice răspunde harababurii erorilor omeneşti. Această lucrare este mai degrabă o „sminteală alfabetică". Ea se prezintă sub forma unei succesiuni de articole (mai mult sau mai puţin numeroase, în funcţie de ediţie), ce abordează subiecte extrem de diferite (religie, societate, drept, politică, istorie, filosofie, metafizică,estetică). Aceste articole sunt tot atâtea strălucitoare pamflete, uneori deosebit de violente, împotriva superstiţiei, fanatismului, nedreptăţii, despotismului, intoleranţei, infatuării oamenilor. Filosofia şi metafizica nu sunt esenţialul pentru *Dicţionarul filosofic,* în ciuda titlului, el înverşunându-se de fapt să arate slăbiciunea inteligenţei omeneşti în aceste domenii (art. „Facultate"). Pentru a înţelege ce vrea să spună cuvântul „filosofic" din titlu, ne vom raporta la articolul „Filosofie".

Religia este ţinta preferată a autorului, pe care o supune unei critici teribile. Nu mai există texte sacre, întrucât totul poate fi supus judecăţii critice istorice. Articolele consacrate subiectelor biblice — care sunt, de la „Abraham" până la „Solomon", foarte numeroase — se opresc asupra contradicţiilor, inconsecvenţelor Vechiului şi Noului Testament. *Toleranţa* este un laitmotiv al acestor articole, în care vanitatea şi pretenţiile multor secte sunt descalificate prin punerea discursurilor faţă în faţă cu practicile lor. Evocarea pitorească a numelor, prin efectul ei poetic, întăreşte ironia. întrucât creştinismul susţine şi face aproape tot ceea ce au susţinut şi făcut dintotdeauna celelalte religii, în numele a ce ar putea pretinde el că este superior? Toate religiile revelate sunt umane, prea umane, creştinismul nefăcând excepţie („Şi mai îndrăznim noi după aceea să ne batem joc de laponi, samoezi şi de negri?", citim în articolul „Convulsii").

Voltaire este adeptul religiei naturale, al deisinului lui Newton: „Lumea este desigur o maşină admirabilă; deci în lume există o inteligenţă admirabilă" (art. „Ateism"). Nu-i este dat însă inteligenţei umane să sondeze atributele divinităţii: „Ce! Tu nu ştii ce este un spirit? Nici un cuvinţel: la ce mi-ar servi? aş fi mai drept? aş fi un soţ mai bun, un tată mai bun, un dascăl mai bun, un cetăţean mai bun?" (art. „Dumnezeu"). După cum vedem, din punctul de vedere al valorii, morala este deasupra religiei, ce trebuie să o slujească pe cea dintâi şi care nu a fost instituită decât pentru aceasta. O astfel de morală ordonă oamenilor să trăiască în pace, dreptate, libertate. Articolele politice („Egalitate", „Stat", „Guvernământ", „Război", „Legi civile şi ecleziastice", „învăţător" etc.) nu sunt singurele îndreptate împotriva tiraniei. în articolele ce tratează cele mai obişnuite subiecte, se desfăşoară o strategie antitiranică: să se citească, de exemplu, articolul „Grâu". Preocupările strict judiciare ocupă un loc important. Voltaire îşi continuă lupta împotriva obiceiurilor şi a reglementărilor barbare din acest domeniu, existente atunci în Franţa.

Dicţionarul filosofic este un monument al perioadei Luminilor în Franţa. El concentrează în câteva sute de pagini toată forţa şi ironia muşcătoare ale uneia dintre cele mai mari pene ale secolului. în continuarea acestei opere ar trebui citită lucrarea aceluiaşi autor, *Mélanges,* ce naşte din aceeaşi vână. Aceste texte nu şi-au pierdut încă nimic din forţa şi utilitatea lor.

ED.: *Dictionnaire philosophique,* col. „Clasiques Garnier",Garnier, 1987.

REF.: B. Groethuysen, *Philosophie de la Re'volution française,* col. „Tel", Gallimard, 1956, cap. IV: „Voltaire ou la passion de la raison".

DICȚIONAR ISTORIC ȘI CRITIC / *Dictiotmaire historique et critique,* 1695-1697.

Pietre *BAYLE, 1647-1706.*

Metoda folosită de Bayle este cu totul deosebită. El inventariază numele proprii (de persoane sau de locuri), în legătură cu care își dă osteneala să examineze cele mai frecvente greșeli ce apar în *celelalte* dicționare. Prima parte a fiecărui articol încearcă să stabilească certitudinile istorice, în care ne putem încrede atunci când este vorba de persoane. Mai numeroase sunt însă incertitudinile și greșelile inventariate în cea de a doua parte. Esențialul *Dicționarului* nu se află, de altfel, în articolele lui, ci în notele, foarte dezvoltate, care le însoțesc.

Vocația critică a lui Bayle își are sursa într-o idee carteziană: accesul la adevăr este oprit mai degrabă de numărul mare de prejudecăți decât de lipsa de valoare a spiritului. într-o manieră mai puțin carteziană însă, Bayle face din istorie obiectul și mijlocul încercării lui de înlăturare a erorilor. Critica istorică (mai cu seamă confruntarea și aprecierea surselor) va permite curățirea câmpului istoriei omenești de fabulele care îl acoperă. În slujba acestui proiect autorul pune, pe de o parte, gustul său pentru erudiție (îi place să facă referiri la tradiția sec. al XVI-lea și la Renaștere), iar, pe de altă parte, o memorie extraordinară.

Dicționarul istoric și critic apare inițial ca un uriaș muzeu al ororilor și erorilor umane: înșelăciuni, păcăleli, iluzii, minciuni, crime. Această confruntare a faptelor rele de care s-au făcut vinovate taberele cele mai diferite duce la scepticism și incertitudine. Scepticismul naște la rândul lui *toleranța,* conform unei proceduri ce va deveni familiară în tot sec. al XVIII-lea (regăsit, de exemplu, la Voltaire). Această toleranță nu-și are rădăcinile doar în constatarea dezamăgită a relativității valorilor; ea se bazează și pe afirmarea categorică a respectului datorat conștiinței fiecăruia. Nimeni nu poate fi silit să creadă. Protestant (în ciuda unei scurte convertiri la catolicism), Bayle pledează pentru o acceptare binevoitoare a erorilor fiecăruia; comunitatea filosofilor ar putea prefigura o asemenea societate.

Deși Bayle nu se considera deloc teolog, lectura *Dicționarului* uimește prin frecvența temelor religioase și teologice, în special a celei a răului. Problema teodiceei îl face astfel să nege posibilitatea împăcării tuturor atributelor lui Dumnezeu (bunătate, atotputernicie) altfel decât prin credință. Această lucrare îi va oferi lui Leibniz o materie inepuizabilă pentru *Eseuri de teodicee*.* Pe de altă parte, Scripturile sunt supuse criticii istorice, ca oricare alt izvor (Bayle se apropie aici de Spinoza).

Succesul *Dicționarului* a fost considerabil, în ciuda prețului ridicat. Cele mai de seamă spirite ale Luminilor s-au inspirat din el, atunci când nu l-au plagiat. Secolul al XVIII-lea datorează mult acestei lucrări, pe care Leibniz o numea „cel mai frumos dicționar", prin conținut, bineînțeles, dar și prin formă. Urmând modelul notelor lui Bayle, rețeaua de trimiteri din *Enciclopedie*,* de pildă, oferă o cale comodă de a propune cele mai îndrăznețe apropieri.

în *Dicționar* se găsesc numeroase referințe la filosofi, din Antichitate până în secolul al XVII-lea; Bayle scrie astfel prima istorie a filosofiei occidentale. Dar această istorie este ea însăși scrisă dintr-un punct de vedere filosofic, critic în privința tradiției scolastice, pe care cartesianismul nu terminase încă să o distrugă.

Ar fi totuși greșit să se vadă aici mai mult decât o anticipare a gândirii secolului următor. Bayle nu este nici Voltaire, nici Diderot. Departe de a acționa pentru triumful final al rațiunii (așa cum va face *Enciclopedia), Dicționarul istoric și critic* se străduiește, dimpotrivă, să repună credința în drepturile ei, împotriva unei raționalizări excesive a afirmațiilor religioase, în care Bayle vede, în cele din urmă, un risc pentru dogmă.

ED.: *Dictionnaire historique et critique,* 16 voi., Slatkine reprints, 1969.

REF.: P. Ŕetat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIW siècle,* Les Belles Letres, 1971.

DIFERENȚĂ ȘI REPETIȚIE / *Différence et répétition,* 1968.

Gilks DELEUZE, 1925-1995,

Proiectul lui Gilles Deleuze trece, în această lucrare ambițioasă, printr-o recitire a istoriei filosofiei și a principalelor ei sisteme, pentru a demonstra transformarea esențială a ontologiei, subordonată, de acum, categoriilor de diferență și repetiție: „Diferența și repetiția au luat locul identicului și negativului, identității și contradicției".

împotriva lui Hegel și a primatului identității asupra diferenței, Deleuze subliniază inversarea valorilor ontologiei, cărora lumea contemporană le este martoră, prin intermediul psihanalizei, literaturii sau al esteticii. Căci diferența nu este negația, nu

trece cu necesitate prin negație, și nici repetiția nu se rezumă la simpla reluare: este suficientă evocarea modelului nietzschean al Eternei Reîntoarceri pentru a înțelege că fiecare afirmare a aceluiași este deja întărirea subversiunii identicului. Deleuze va realiza o expunere pe larg a doctrinelor în care este accentuată miza luptei dintre aceste categorii: problema repetiției în teoria freudiană va fi analizată sistematic, la fel problema alterității la Platon, sau cea a individuațiunii în doctrinele lui Spinoza și Leibniz.

Adesea strivit de întinderea și stăpânirea cunoașterii filosofice a autorului, cititorul călătorește prin sisteme filosofice „lipite" unul de celălalt: istoria filosofiei, după Deleuze, se înrudește cu tehnica colajului din pictură. Această lucrare marchează, de asemenea, apogeul primei părți a operei lui Gilles Deleuze, pe care am îndrăzni să o numim a unui „clasic"; el însuși a conștientizat cu luciditate întorsătura pe care lucrarea o reprezenta, scriind: „Vine vremea când nu se va mai putea scrie o lucrare de filosofie așa cum se face de un timp atât de îndelungat: «Ah! vechiul stil...»"

ED.: *Différence et re'pe'tition,* P.U.F., 1968 / *Diferență și repetiție* (trad. T. Saulea), Editura Babei, 1995.

REF.: *rev. l'Arc* nr. 49, număr special Deleuze, 1972.

DINCOLO DE BINE ȘI DE RĂU / *Jenseits von Gut und Böse,* 1886.

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, 1844-1900.

însuși titlul lucrării indică punctul de vedere adoptat aici de autor — dincolo de noțiunile moralei comune, dincolo de valorile absolute moștenite de la tradiția iudeo-creștină. Antinomiei bun/rău *{Gut/Böse),* care ordonează, împreună cu antinomia adevărat/fals, lumea construită de om, Nietzsche îi opune un puternic „da" la tot ce mărește, înfrumusețează, intensifică viața. Astfel opera vizează simultan creștinismul, socialismul și nihilismul, al doilea fiind capătul logic al primului, în timp ce al treilea este consecința fatală a celorlalte două reunite.

în prima dintre cele nouă părți care compun *Dincolo de bine și de rău,* Nietzsche denunță „prejudecățile filosofilor". Cea mai gravă dintre ele este credința în valoarea absolută a adevărului: „Ce anume în noi aspiră la «adevăr»?", se întreabă autorul. De ce filosofii n-ar căuta mai degrabă neadevărul, incertitudinea, chiar falsul? De ce nu acordă valoare decât sincerității, dezinteresării, realității, și nu au decât dispreț pentru deșertăciune, egoism și aparențe? Pentru că cercetările filosofilor sunt în întregime orientate de ideile morale la care vor să ajungă. Astfel, normele pe care cred că le preiau din rațiunea universală nu sunt decât reflexe ale instinctelor lor personale și ale ierarhiei căreia i se supun. Nietzsche denunță, de asemenea, obișnuința cu care oamenii folosesc anumite concepte, cum sunt acelea de cauză, de lege, de libertate, de necesitate, de sfârșit: am greși dacă am crede că aceste noțiuni permit *explicarea* fenomenelor, când ele nu sunt decât ficțiuni destinate *desemnării* lor.

A doua parte este consacrată „spiritului liber". Nu *liberului cugetător,* care nu visează decât să realizeze „fericirea turmei pentru toată lumea", ci filosofului viitorului, care a înțeles că numai „voința de putere", în afara oricărei considerații morale, permite umanității să se dezvolte și să progreseze: „Credem [...] că tot ceea ce este rău, cumplit, tiranic în om, ceea ce ține în el de fiară și de șarpe, servește la fel de bine la înălțarea speciei «om», ca și la contrariul ei".

A treia parte, intitulată „Fenomenul religios", tratează despre istoria sufletului, despre problema credinței și despre „nevroza religioasă", care s-a răspândit pe întregul pământ. Nietzsche subliniază caracterul pernicios al religiilor: în loc să servească selecției și educației oamenilor, ele nu se gândesc decât să domnească în mod suveran, cu pretenția că sunt scopuri în sine, și nu mijloace printre alte mijloace.

După o a patra parte, care reunește câteva „maxime și interludii", Nietzsche încearcă să contureze „istoria naturală a moralei" (a cincea parte): până acum, filosofii au încercat să „întemeieze" morala, pe care o credeau necesară; dacă s-ar fi străduit să examineze genealogia acestei morale, ar fi înțeles că ea se bazează pe o „prodigioasă răsturnare a valorilor", prin care sclavii au impus întregii Europe o „morală de turmă", o morală a sacrificiului și a renunțării, care exaltă virtuțile democratice și instinctele gregare.

A șasea parte a lucrării se adresează savanților („Noi, savanții"), care se cuvine să fie puși în serviciul celor puternici, ca simple instrumente de cunoaștere.

în privința filosofilor viitorului, ei vor trebui „să parcurgă în întregime cercul valorilor", pentru a-și asuma nobila sarcină de a legifera și de a determina destinația omului. Totuși, n-ar trebui să credem că imoraliștii de mâine nu-și au propriile lor virtuți; în partea a șaptea („Virtuțile noastre"), Nietzsche le

enumera și arată prin ce se deosebesc de virtuțile mediocre cu care se mândresc cei slabi.

în ultimile două părți („Popoare și patrii" și „Ce este aristocrația?"), după ce disecă pretinsa „profunzime" a poporului german și amintește rafinamentul spiritului francez, Nietzsche își precizează idealul moral și social: „Până aici orice elevație a tipului uman a fost opera unei societăți aristocratice, și așa va fi mereu; altfel spus, a fost opera unei societăți ierarhice, ce crede în existența unor mari diferențe între oameni și care are nevoie de o formă oarecare de sclavagie". Sunt astfel net distinse două tipuri de morală: cea a stăpânilor, care se bazează pe antiteza „nobil/ demn de dispreț", și cea a sclavilor, bazată pe opoziția „bun"/„rău", „răul", conform moralei sclavilor, nefiind altceva decât „nobilul" din morala stăpânilor!

ED.: *Par-delă le bien et le mal* (trad. H. Albert revăzut de M. Santet), col. „Classiques de la philosophie", Le Livre de poche, L.G.F., 1991 / *Dincolo de bine și de rău,* Editura Humanitas, 1992.

REF.: M. Santet, introducere la ediția citată.

DIOPTRICA / *La dioptrique,* 1637.

René DESCARTES,
1596-1650.

Expunere de fizică și psihologie referitoare la vedere.

Această lucrare este unul dintre eseurile pe care Descartes le-a adăugat *Discursului despre metodă*,* împreună cu *Meteoriții* și *Geometria,* și care sunt aplicații practice ale acestei metode. Dincolo de descoperirile științifice pe care textul le aduce, valoarea lui constă îndeosebi în teoria asupra percepției dezvoltată de autor. *Dioptrica* are drept obiect vederea, fiind compusă din zece discursuri. Primul este despre lumină, a cărei natură este comparată de Descartes cu mișcarea unor corpusculi, ceea ce îi permite explicarea mecanică a reflexiei și refracției (cel de al doilea discurs). Al treilea și al cincilea discurs sunt consacrate unui studiu fiziologic al ochiului. Al patrulea și al șaselea, care se referă la simțuri și vedere, îi permit autorului să definească mai precis rolul simțurilor în actul percepției. Acestea, după părerea autorului, se mulțumesc să furnizeze semne sufletului; însă doar el are posibilitatea de a cunoaște realmente calitățile lucrurilor sensibile. Simțurile nu sunt decât mijloace, doar sufletul percepe. Ultimele discursuri au un conținut mai cu seamă tehnic.

Funcția pe care Descartes o atribuie sufletului în fenomenul percepției îi va inspira ulterior pe psihologi.

ED.: *La Dioptrique,* în *Oeuvres philosophiques de Descartes,* voi. I, col. „Classiques Garnier", Garnier, 1988.

REF.: P. Costabel, *De'marches originales de Descartes savant,* Vrin, 1982.

DISCURS ADEVĂRAT / *Aóyoq* dληθὴς,
• c. 178.

CELSUS,
sec.al U-lea.

Dispunem de vreo sută de extrase din această operă în lucrarea de respingere a lui Origene: *împotriva lui Celsus*.* Celsus își bate joc de credințele creștinilor și ale evreilor, ale căror religii le opune („Nu există nimic mai plăcut decât cearta dintre creștini și evrei pe tema evreilor și a lui Iisus, iar controversa lor amintește proverbul: «a se certa pentru umbra unui măgar»"). El cheamă totuși creștinii să participe cinstit la viața cetății.

ED.: Origène, *Contre Celse* (trad. M. Borret), Le Cerf, 1967-1976.

REF.: L. Rougier, introd. la *Contre Ies chre'tiens d'Origène,* J.-J. Pauvert, 1965.

DISCURS ASUPRA CONCEPTULUI DE FILOSOFIE A FILOSOFIEI, 1933.

Iosi/BRUCÂR,
J888-1960.

Conceptul de filosofie a filosofiei, prezență implicită în mai multe lucrări ale autorului, reprezintă sub aspect disciplinar și metodic „o filosofie a interpretării filosofiei", respectiv o „viziune" (sau „suprapunere") „tectonică" a sistemelor flosofice în scopul decelării elementelor esențiale comune ce le caracterizează. Acestea ar aparține unei lumi ideale a valorilor, insesizabilă la nivel discursiv, dar accesibilă prin metoda „celui de-al treilea atribut" — o variantă *sui-generis* de inspirație spinoziană — a reducției fenomenologice. Rezultatul ultim al demersului constă într-o identificare a unității primordiale (eternă, statică și irațională), numită și Dumnezeu. Ea reprezintă, în contextul secund al deducerii sale raționale, „unitatea metalogică", iar din punct de vedere strict ontologic este „unitatea metafizică".

Spre deosebire de istoria filosofiei, filosofia filosofiei circumscrie o interpretare cu adevărat pro-

fundă a conceptelor abordate, una care eludează datele conexe de natură biografică, istorică şi psihologică, obiectul ei situându-se pe un plan supratemporal. Singura perspectivă acceptată este cea „ideografică", aşadar una în care accentul este mutat de pe viaţa filosofului pe „viaţa ideilor" acestuia.

Dacă primului domeniu îi corespund categoriile fenomenalităţii, celui de-al doilea îi revin categoriile lumii valorilor — în ambele cazuri fiind vorba de „corelate" şi „antinomii". Categoria centrală a filosofiei filosofiei este „valoarea ca sistem", postulată ca având o existenţă a priori şi în raport cu care sistemele filosofice sunt considerate „valori spirituale" subordonate; principiile ce le corespund se subsumează în ultimă instanţă „principiului prim al eternităţii".

ED.: *Discurs asupra conceptului de filosofie a filosofiei,* 1934.

DISCURS DESPRE ISTORIA UNIVERSALĂ

/ Discourssurl'histoireuniverselle, 1681.

Jacques Bénigne *BOSSUET,* 1627-1704.

Scris pentru urmaşul la tron al lui Ludovic al XIV-lea, deseori revăzut de autorul său, *Discursul despre istoria universală* dezvoltă o filosofie catolică a istoriei. Intenţia este net apologetică, dar aceasta nu înlătură interesul teoretic al lucrării.

Prima parte *(Epocile)* schiţează rapid un tablou al istoriei lumii, de la Creaţie până la Carol cel Mare. Cea de a doua *(Urmarea religiei)* se străduieşte să arate că istoria poporului evreu, pe care ne-o prezintă Vechiul Testament, îl anunţă pe Isus şi învăţătura lui, ca şi instituţia Bisericii. A treia parte *(Imperiile)* vrea să evidenţieze ţelurile Providenţei în destinul istoric al sciţilor, etiopienilor, egiptenilor, asirienilor, mezilor, perşilor, grecilor şi romanilor. în centrul prezentărilor lui Bossuet se află noţiunea de Providenţă; de „ordinele ei secrete" depinde cursul istoriei omeneşti: „Dumnezeu ţine din înălţimea cerului hăţurile tuturor regatelor [...] mişcând fiinţele umane [...] după regulile dreptăţii lui întotdeauna infailibile". în consecinţă: „Să nu mai vorbim despre hazard, nici despre noroc, sau să le folosim doar ca pe nişte nume care să ne acopere igoranţa", căci nu există întâmplare în istorie; aceasta ar însemna să presupunem că Dumnezeu a fost neştiutor sau neputincios în vreo problemă. Să vorbim însă de o finalitate imanentă devenirii istorice, fiindcă „totul, contribuie la acelaşi scop"; totul, adică inclusiv voinţele individuale, indiferent de libertatea pe care agenţii umani îşi imaginează că o folosesc în alegerea acţiunilor lor. Există (ca şi la Hegel) o viclenie, nu a raţiunii, ci a providenţei divine.

Interesul istoric al acestei lucrări nu este chiar atât de redus pe cât se spune uneori. Găsim aici, cel puţin, o admirabilă sinteză a ceea ce Marele Secol ştia despre Antichitate. Paginile despre Roma sunt antologice, şi nu numai din cauza valorii lor literare. Când e vorba despre Roma, Bossuet este la el acasă, la fel ca şi Montesquieu sau Rousseau. Pentru perioadele mai vechi ale Antichităţii autorul nu se putea servi de surse la fel de sigure şi calitatea informaţiilor suferă, în mod evident, de limitele epocii în materie de istoriografie.

Bossuet nu cedează tentaţiei de a mula faptele pe o concepţie *a priori* şi nici de a recurge — pentru necesităţile apologiei — la explicaţii supranaturale. Acest refuz nu se justifică, de altfel, doar prin consideraţii deontologice, ci, în primul rând, printr-o teză referitoare la maniera în care acţionează Providenţa: dacă se întâmplă ca Dumnezeu să impresioneze prin „anumite lovituri extraordinare", istoricul constată întotdeauna că „nu a apărut vreo mare schimbare care să nu-şi aibă cauzele în secolele precedente". Prima cauză şi unica în devenirea istorică este desigur divinitatea; dar aceasta acţionează aproape totdeauna prin intermediul unei cauzalităţi „naturale". Bossuet nu este un istoric pentru care explicarea unui eveniment oarecare să se reducă la evocarea Providenţei. De altfel, este posibil ca locul pe care i-l acordă să nu răspundă doar unei convingeri fundamentale (chiar dacă aceasta este situaţia); evocarea Providenţei are, de asemenea, un rol pedagogic: să nu uităm că lucrarea urmărea în primul rând instruirea şi lămurirea Delfinului.

Discursul despre istoria universală nu reprezintă, deci, numai istoria înţepenită în stadiul teologic. Auguste Comte îl va considera o primă încercare semnificativă de sinteză istorică. Şi nu este o exagerare să susţinem o anumită continuitate între opera lui Bossuet şi istoria modernă.

Este de la sine înţeles că *Discursul* se impune şi ca operă literară de prim rang. Dar şi aici este important să remarcăm că Bossuet depăşeşte ampla perioadă a *Cuvântărilor funebre* în favoarea unui stil mai concis şi incisiv, care anunţă ceea ce vom întâlni sub pana lui Montesquieu sau a lui Voltaire. Desigur, însăşi natura subiectului tratat l-a determinat pe autor să se orienteze către un stil original.

ED.: *Discours sur l'Histoire universelle* (ed. J. Truchet), col. GF, Flammarion, 1966.

REF.: Th. Goyet, *L'Humanisme de Bossuet,* 2 voi, Klincksieck, 1965.

DISCURS DESPRE METODA DE A NE CONDUCE BINE RAŢIUNEA ŞI DE A CĂUTA ADEVĂRUL ÎN ŞTIINŢE /

Discours de la mǎhode pour bien conduire sa raison et chercher la ve'rité dans Ies sciences, 1637.

René DESCARTES,
1596-1650.

Acest text, apărut nesemnat în 1637, este prefaţa unei serii de *Eseuri* ştiinţifice *(Dioptrica*, Meteoriţii, Geometria);* doar în cursul sec. al XlX-lea ele au fost publicate independent. El a devenit una dintre operele emblematice pentru filosofie, celebritatea sa depăşind de mult graniţele filosofiei propriu-zise. Chiar dacă se fac referiri la această lucrare cu orice prilej şi uneori fără rost, de exemplu pentru a evoca un „spirit cartezian" — presupus tipic francez — nu trebuie să se uite că avem de a face cu o lucrare de filosofie, şi chiar cu cea mai riguroasă din câte sunt.

însuşi Descartes, prezentând *Discursul,* distinge şase părţi, care permit cititorului să parcurgă tot atâtea etape. „în prima se vor afla diverse consideraţii referitoare la ştiinţe". „Bunul simţ este, afirmă Descartes, lucrul cel mai bine împărţit din lume": această declaraţie de încredere în raţiunea comună, prin care începe cartea, este oare ironică? S-a tot discutat. în orice caz, Descartes constată că bunul simţ nu ajunge departe, dacă nu se foloseşte de o metodă. Ca dovadă, dezamăgirea pricinuită de studiile scolastice făcute la colegiul Le Flèche. Dintre toate disciplinele pe care le-a învăţat, doar matematica se bucură de bunăvoinţă din partea lui Descartes. Iată ce anume va determina proiectul său filosofic. Această primă parte este deci şi o autobiografie intelectuală pe cât este o descriere — catastrofală — a ştiinţei vremii. Acest drum al dezamăgirii îl face pe Descartes să ia o hotărâre: „Să studiez şi în mine însumi". Este vorba despre a medita.

Autorul expune primele consecinţe ale acestei hotărâri în cea de a doua parte. A da ştiinţelor un nou fundament, iată o încercare ce nu are nici o legătură cu scepticismul şi care pretinde seninătatea răgazului, îndoiala metodică va conduce la descoperirea adevăratei metode, pe care o putem desprinde din matematică. Această metodă este legată de patru precepte:

„Să nu accept niciodată un lucru ca adevărat fără să ştiu cu certitudine că este aşa".

„Să împart fiecare dintre dificultăţile pe care le examinez în atâtea părţi câte se poate şi este necesar ca să fie rezolvate mai bine".

„Să-mi conduc gândurile ordonat, începând cu obiectele cele mai simple şi cele mai uşor de cunoscut, pentru a mă urca puţin câte puţin şi treptat până la cunoaşterea celor mai complexe".

„Să fac peste tot enumerări aşa de complete şi revederi aşa de generale, încât să fiu încredinţat că nu am lăsat nimica de-o parte".

îndoiala vizează cunoştinţele teoretice, dar nu poate suspenda urgenţele existenţei. O morală „provizorie" îi va fi deci necesară, căreia Descartes îi expune cele patru reguli în cea de a treia parte:

„Să mă supun legilor şi obiceiurilor ţării mele".

„Să fiu cât mai ferm şi mai hotărât cu putinţă în acţiunile mele".

„Să încerc totdeauna să mă înving pe mine însumi mai degrabă decât soarta şi să schimb mai degrabă propriile-mi dorinţe decât ordinea lumii; şi în general [...] să mă obişnuiesc să cred că nu există nimic care să fie în întregime în puterea noastră, în afara gândurilor noastre."

„Să-mi folosesc întreaga viaţă pentru a-mi cultiva raţiunea şi a înainta atât cât îmi stă în putinţă în cunoaşterea adevărului, urmând metoda pe care mi-am ales-o".

Această morală, deşi provizorie, va fi esenţială pentru contribuţia carteziană în domeniu. Influenţa stoică este aici destul de sensibilă.

în partea a patra, autorul începe să culeagă primele roade ale metodei. Cunoştinţele metafizice permit punerea trainică a fundamentelor cunoaşterii viitoare, însăşi îndoiala, aplicată existenţei lumii exterioare şi adevărurilor raţionale, va duce la prima certitudine. *Cogito* va fi stânca de neclintit, singura capabilă să suporte noul edificiu al cunoaşterii: „Gândesc, deci exist" (să notăm că Descartes nu a scris nicăieri *„Cogito, ergo suni").*

Din *cogito* deduc faptul că sufletul meu este o substanţă gânditoare, deosebită de corp, şi a cărei esenţă este gândirea. Ştiu în plus că adevărul lui *cogito* ţine de o evidenţă intrinsecă, ce poate servi drept criteriu universal al adevărului. Dovezile existenţei lui Dumnezeu urmează căi diferite: 1. Ideea perfecţiunii (fără de care nu aş avea deloc conştiinţa imperfecţiunii şi nu m-aş îndoi) nu poate veni decât de la o fiinţă perfectă. 2) Ideea de Dumnezeu o cuprinde şi pe cea a existenţei lui, căci el nu ar putea fi perfect dacă nu ar exista; este faimosul „argument ontologic", folosit deja de Anselm *(Proslogion*),* şi pe care îl va respinge Kant în *Critica raţiunii pure*.* Perfecţiunea divină ne permite să aflăm că Dumnezeu nu ne înşeală. Putem

deci să avem încredere în dovezile simţurilor referitoare la existenţa lumii (ceea ce nu înseamnă că simţurile ne oferă cea mai bună cale de acces spre cunoaşterea lumii). Această a patra parte rezumă şi prefigurează îndeaproape demersul viitoarelor *Meditaţii metafizice*,* ce vor apărea în 1641.

Cea de a cincea parte expune unele rezultate ale cercetărilor fizice întreprinse de Descartes. Se găsesc rezumate ale unor teze din *Tratatul despre Lume,* pe care Descartes a renunţat să-l mai publice după condamnarea lui Galilei. Creaţia este guvernată de legi mecanice care ne permit să înţelegem fenomenele materiale. Descartes dezvoltă aici o explicare mecanică a mişcărilor inimii, ca şi concepţia sa despre viu (faimoasa teorie a „animalelor-maşini"). Spiritualitatea şi imortalitatea sufletului stau la baza superiorităţii omului.

Cea de a şasea parte evocă mizele publicării *Discursului,* şi ale muncii ştiinţifice în general. Descartes face referire la situaţia lui Galilei, subliniind astfel că el aderă la tezele mişcării Pământului. Ştiinţa îi va face pe oameni „ca pe nişte stăpâni şi posesori ai naturii" („ca pe" îşi are importanţa lui, fiind deseori uitat); la capătul cunoaşterii se află fericirea (şi nu doar plăcerea unei activităţi intelectuale, cum considera Aristotel). De aici provine importanţa medicinei, căci sănătatea corpului este prima condiţie a exercitării libere a facultăţilor spiritului. Munca savanţilor presupune însă cooperare pe scară largă, ceea ce face din ştiinţă o operă colectivă de mare întindere. Textul se încheie cu un apel la construirea unei adevărate comunităţi a cercetătorilor.

Această operă inaugurează filosofia ştiinţei moderne. Trebuie să ne imaginăm peisajul cultural al începutului de secol al XVII-lea şi să înţelegem că ştiinţa, cea pe care noi o cunoaştem după această revoluţie, nu *s-a produs* încă. *Discursul asupra metodei* îi dă drept de cetate, oferindu-i fundamentul de care are nevoie, lăsat însă pe planul al doilea de urgenţa cercetărilor ştiinţifice. Descartes impune noua concepţie geometrică şi mecanică — a unui Copernic, Galilei, Kepler, Vésale, Harvey — drept normă a pozitivităţii ştiinţifice. El o impune împotriva harababurii scolastice acumulate de secole. Geniul filosofic al lui Descartes constă în faptul că a înţeles că, după eşecul lui Galilei, era important să reformeze spiritele. Era necesară, cu siguranţă, lovitura frontală dată de Galilei (a cărui sarcină, specific ştiinţifică, s-a dovedit mult mai decisivă decât contribuţia lui Descartes), dar era nevoie şi de această reformă a minţii. Observăm totuşi că, deşi tradiţia scolastică este serios atacată, textul rămâne tributar în mare parte vocabularului acestei tradiţii.

Discursul asupra metodei de a ne conduce bine raţiunea şi de a căuta adevărul în ştiinţe este prima lucrare de filosofie franceză scrisă în limba franceză; această alegere dovedeşte, pentru Descartes, voinţa lui de a extinde cercul cititorilor de filosofie dincolo de cel al „învăţaţilor" şi de a scrie pentru „cei care nu se folosesc decât de raţiunea lor naturală cu totul pură". într-un anume sens, Descartes a reuşit. Opera lui rămâne o referinţă vie pentru filosofia cea mai savantă, dar şi pentru un public larg. De la publicare, o întreagă tradiţie raţionalistă s-a referit la ea necontenit. Uneori a arborat-o ca pe un drapel. Este suficient să evocăm solemnitatea fără precedent ce o va înconjura la sărbătorirea tricentenarului în 1937; în vremea aceea de renaştere a unei noi barbarii, figura primului luptător al Luminilor căpăta un relief dintre cele mai pronunţate.

ED.: *Discours de la me'thode,* col. GF, Flammarion, 1966; *Discours de la me'thode* (prezentată şi adnotată de D. Huisman), col. „Les Integrales de philo", Nathan, 1981 / *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe* (trad. D. Roventa-Frumuşani şi Al. Boboc), Editura Academiei Române, 1990.

REF.: *Le discours et sa méthode* (sub dir. lui N. Grimaldi şi J.-L. Marion), colocviu pentru a 350-a aniversare, col. „Épiméthée", P.U.F., 1987; A. Chauve, *Le discours de la meíhode,* col. „Univers des Lettres", Bordas, 1981.

DISCURS DESPRE ORIGINEA ŞI FUNDAMENTELE INEGALITĂŢII DINTRE OAMENI / *Discours sur* l'origine et ies *fondements de* l'mégalité *pomi Ies hommes,* 1755.

Jean-Jacques ROUSSEAU, 1712-1778.

Ca şi *Discursul asupra ştiinţelor şi artelor*,* acest text a fost scris pentru concursul iniţiat de Academia din Dijon pe tema: „Care este originea inegalităţii condiţiei oamenilor şi dacă ea este autorizată de legea naturală". Inegalitatea despre care este vorba este desigur cea socială: societatea vechiului regim era esenţialmente inegalitară. Inegalitatea este cea care dă unora puterea de a-i supune pe ceilalţi.

Acest al doilea *Discurs* are o finalitate polemică. Autorul vrea să critice metoda celor care reconstituie o stare naturală fictivă pentru a justifica o societate

inegalitară, pe care o doresc. De exemplu, Hobbes își reprezintă starea naturală ca pe una de război pentru că el dorește legitimarea monarhiei absolute. Locke imaginează, la rândul său, un om în stare naturală proprietar pentru ca prin natură și rațiune să întemeieze un stat liberal de proprietari. Fiecare procedează astfel invers, descriind starea naturală în culorile societății care se presupune că trebuie să rezulte din ea. împotriva acestor mașinații ideologice, Rousseau arată că ne-am putea imagina o altă stare naturală. în absența datelor faptice plauzibile, nu este neverosimil să ne închipuim omul natural sub trăsăturile care apăreau în prima parte a *Discursului.* Metoda lui Rousseau de găsire a omului adevărat („omul din om", de dinaintea omului artficial al societății) este cu totul interioară: meditația solitară, prin păduri dese, care să permită dezgroparea sufletului omenesc în adevărul lui. Rousseau este perfect conștient de caracterul conjectural al descrierii stării naturale pe care o face; pentru el este o ipoteză verosimilă și nu un fapt istoric (la fel de verosimilă ca și celelalte, și asta este de ajuns).

Ducând o viață, ca să spunem așa, animală, omul natural are simțurile mai dezvoltate decât intelectul („omul care meditează este un animal depravat"). El este fericit în această stare în care nu-i lipsește nimic, în nici un caz societatea, către care nu există nici un indiciu că omul ar fi înclinat în mod firesc. El este puțin expus bolilor, datorate în cea mai mare parte vieții sociale. Singurele lui pasiuni nu au nimic specific uman în ele; ele se reduc la iubirea de sine și la milă. El cunoaște satisfacerea instinctului sexual, nu însă și iubirea, rod al comparațiilor născute în viața socială. Ce-l deosebește atunci pe omul acesta de animal? Superioritatea inteligenței lui, chiar dacă aceasta rămâne embrionară; libertatea, care-l eliberează de servitutea instinctelor; perfectibilitatea, potențialitate ce permite omului să-și depășească starea, să se ridice sau să se prăbușească (în timp ce animalul rămâne fixat în condiția Iui).

Se remarcă faptul că, în toate aceste speculații despre timpul preistoric al omului, perspectiva religioasă (biblică) este absentă. Rousseau nu amintește nici creația și nici păcatul originar.

' Ceea de a doua parte imaginează procesul prin care inegalitatea a putut să se impună într-o omenire care o igora în mod firesc. Aici este punctul cel mai delicat al *Discursului:* cum să prezinți o evoluție necesară, pe care, totuși, nimic nu o anunța în natura lucrurilor? Rousseau descrie o înlănțuire funestă de împrejurări, deopotrivă naturale și omenești. Totul începe cu proprietatea, răspunzătoare de inegalitate; averilor. Societatea civilă și legile se nasc din dorinț; celor avuți de a-și legitima și astfel de a-și perma nentiza dominația. De atunci, întreaga societate își v; impune ordinea ei, cu cortegiul său de inegalităț sociale, de ierarhii ale puterii. Magistrații, la începu aleși, devin despoți ereditari, chiar aceia care stă· pânesc și astăzi.

Academia din Djon, înspăimântată fără îndoiali de îndrăzneala acestor teze, i-a refuzat premiul Iu Rousseau. Pentru el însă, acesta a fost începutu adevăratei glorii. Mai mult ca în *Discursul despre științe și arte,* elocvența revoluționară are ardoarea expunerilor. Tema „bunului sălbatic", deja populară prin povestirile exploratorilor, este lansată definitiv În mod radical, o revoluție s-a pornit acum: despotismul, societatea instituită prin ordin sunt ilegitime și condamnate la dispariție. Mai mult, Revoluția (cea din 1789) care le va răsturna este criticată cu anticipație: Rousseau vede apropiindu-se revoluția burgheză, cu justificările ideologice cu privire la proprietatea privată și la privilegiile ei. El descalifică anticipat legitimarea inegalității și a privilegiilor, indiferent de natura lor.

ED.: *Discours sur Vorigine et Iesfondements de l'ine'galite parmi Ies hommes,* col. „Les Intégrales de philo", Nathan, 1981 / *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni* (trad. S. Antoniu), Editura Științifică, 1958.

REF.: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle,* col. „Tel", Gallimard, 1976.

DISCURS DESPRE REVOLUȚIILE DE PE SUPRAFAȚA GLOBULUI ȘI DESPRE SCHMBĂRILRE PE CARE LE-AU PRODUS ÎN REGNUL ANIMAL / *Discours sur les réwlutions de la surface du globe, et sur les changements qu'elles on produit dans le règne* animal, 1812.

GeorgesCUV1ER, J769-J832.

Acest text constituie prefața la *Cercetări asupra osemintelor fosile ale patrupedelor*.* „Revoluțiile globului" ale lui Cuvier corespund „epocilor naturii" ale lui Buffon; sunt mari cataclisme în cursul cărora dispar speciile de viețuitoare. Cuvier refuză, de fapt, ideea transformismului, conform căreia speciile actuale sunt descendente din cele vechi, ale căror urme se descoperă azi; el preferă noțiunea unei reînnoiri periodice ale formelor de viață, bazându-se

pe absența formelor intermediare și pe dovezile cele mai vechi pe care le avem despre animale (de exemplu, mumii și picturi egiptene). Paradoxal, datele acumulate de Cuvier în *Cercetări asupra oseminteloi fosile* și în numeroase alte lucrări au contribuit în mare măsură la combaterea propriei concepții fixiste și catastrofiste.

ED.: *Discours sur Ies révolutions de la surface du globe, et sur Ies changenients qu'elles ont produits dans le règne animal,* col. „Epistémè" Christian Bourgois, 1985.

REF.: S. Jay Gould, „Les pierres fétiches d'Oeningen", în *Quand les poules auront des dents,* col. „Points-Sciences", Le Seuil, 1984

DISCURS DESPRE SERVITUTEA VOLUNTARĂ / *Discours de la servhude* volontaire, *O* către 1547.

Étienne *de la* BOÉTIE, J530-1563.

„în cinstea libertății, împotriva tiranilor", scrie autorul în legătură cu această carte. El își propune să rezolve o enigmă: cum se face că oamenii sunt de acord să-l servească pe tiran și că i se supun? Pentru La Boétie, servitutea este *împotriva naturii.* Mai întâi pentru că oamenii, egali în mod natural, nu sunt meniți să se asupărească unul pe altul; apoi pentru că forța nu este niciodată de partea celui care domină, dimpotrivă, ea este totdeauna de partea celor oprimați. Tiranul este, bineînțeles, înarmat, dar ar fi suficient ca poporul să nu i se mai supună, să nu-și mai dea consimțământul, pentru a-l dezarma. Un rege este neputincios în fața celui ce decide să zică nu, încrucișându-și brațele.

Problema abordată de La Boétie este aceeași ca și la Machiavelli, contemporanul său. Atâta doar că Machiavelli o pune din punctul de vedere al Principelui (cum să dobândești și să păstrezi puterea?), în timp ce La Boétie se situează de partea poporului. Popoarele nu aleg supunerea. Obiceiul îi abate de la ea și, în cele din urmă, face să le apară propria condiție ca fiind „naturală". Diverse mecanisme, după aceea, asigură o pasivitate binevoitoare a supușilor: favoruri, intimidări prin faimă, însemnele puterii. Dintre toate mecanismele, cel mai eficient și mai insidios este *difuziunea* puterii înseși la toate nivelurile. Ierarhia răspunde unei necesități vitale pentru putere, care se întărește diseminându-se. Analiza teoretică a funcționării puterii îl duce pe autor foarte aproape de o condamnare a monarhiei.

Discursul despre servitutea voluntară nu este prea mult citit. El propune totuși o analiză foarte fină a puterii și, mai ales, una dintre cele moderne. Rareori se ține seama de ceea ce îi datorează anumiți gânditori politici cunoscuți: Pascal: „Lumea, care nu știe că acest efect provine dintr-o obișnuință..."; Rousseau: „Cetățenii nu se lasă purtați decât antrenați de o ambiție oarbă, privind mai degrabă sub ei decât deasupra, dominarea ajungând să le fie mai dragă decât independența și consimțind să poarte lanțuri numai pentru a-i putea pune, la rândul lor, pe alții în ele"; Alain: „Ceea ce mai dăinuie din sclavie provine în mod clar din faptul că cetățeanul își pune la picioarele conducătorului și judecata",

ED.: *Discours de la servitude volontaire,* col. GF, Flammarion, 1983.

REF.: S.Goyard-Fabre, prezentarea textului în ediția citată.

DISCURS DESPRE SPIRITUL POZITIV / Discours sur *l'esprit* positif, 1844.

Auguste COMTE, 1798-1857.

Este prima dintre încercările lui Auguste Comte de a da doctrinei sale o largă răspândire populară. Este vorba, deci, de o lucrare de popularizare, chiar și pentru autor.

Considerată azi ca un mic volum independent, ea fusese plasată la începutul unui *Tratat filosofic de astronomie populară.* Acesta relua un curs de astronomie pe care Comte îl ținuse începând din 1830 (era vorba despre învățământul gratuit, deschis de primărie în cel de-al treilea arondisment al Parisului, destinat în mod special proletarilor); el poate fi considerat drept un rezumat al doctrinei lui Comte în anii 1840. Autorul expune aici avantajele spiritului pozitiv în domeniul intelectual și pentru organizarea socială (prima și a doua parte); el indică, de asemenea, „condițiile instaurării unui regim pozitiv" (partea a treia).

Cunoscuta *lege a celor trei stadii,* prezentată pentru prima dată în cea dintâi lecție a *Cursului de filosofie pozitivă*,* este reluată aici cu mai multe detalii și precizări. Ea este expusă cu grija clară pentru sinteza diferitelor ordini (intelectuală, ideologică, socială, politică) și nu doar din punctul de vedere al cunoștințelor. Comte reflectează asupra condițiilor unei împăcări între ordine și progres și asupra necesității unei noi „puteri spirituale", cea veche (ivită din modul teologic de gândire) fiind

depăşită, şi afirmă superioritatea spiritului pozitiv asupra spiritului „teologico-metafizic".

Reflecţiile asupra educaţiei pun în prim plan necesitatea de a face să pătrundă gândirea ştiinţifică, pozitivă în rândul maselor largi.

Discursul despre spiritul pozitiv figurează printre cele mai împlinite cărţi ale întemeietorului pozitivismului, în ciuda dimensiunilor sale mici. Este de asemenea una dintre lucrările mai bine cunoscute. Ea nu a asigurat totuşi răspândirea doctrinei pe care autorul şi-a dorit-o.

ED.: *Discours sur l'esprit positif,* Vrin, 1987.

REF.: A. Kremer-Marietti, *Le Concept de science positive,* Méridiens-Kiincksieck, 1983.

DISCURS DESPRE ŞTIINŢE ŞI ARTE / *Discours sur Ies sciences et Ies arts,* 1750.

Jean-Jacques ROUSSEAU, 1712-1778.

Vizitându-l pe Diderot, închis în turnul Vincennes din cauza *Scrisorii despre orbi*,* Rousseau găseşte, citind întâmplător *Mercure de France,* tema pusă la concurs de Academia din Dijon: „Dacă progresul ştiinţelor şi al artelor a contribuit la purificarea moravurilor", „în clipa când am citit, scrie mai târziu Rousseau, am văzut un alt univers şi am devenit un alt om". El a decis, deci, să concureze.

Acest prim *Discurs* susţinea un paradox, în plină epocă de avânt al Luminilor: dezvoltarea ştiinţelor şi a artelor (prin „arte" trebuie înţelese meşteşugurile) a corupt moravurile. Pentru a apăra această teză, Rousseau mobilizează un anumit număr de argumente istorice şi filosofice. Civilizaţia îmblânzeşte moravurile, adică le „slăbeşte", le „efeminează", ducând poporul la pierderea gustului libertăţii. Politeţea şi buna-cuviinţă nu sunt decât linguşeală infamă şi de joasă speţă, corupţie a sufletelor. După Rousseau, toate exemplele istorice o dovedesc: Grecia, Roma, Constantinopol, China, Germania; forţa şi virtutea poporului sunt invers proporţionale cu gradul de rafinament. Rousseau nu este departe aici de o apologie a barbariei.

Acestor dovezi de natură faptică el le adaugă şi dovezi de natură raţională: născute din orgoliul omenesc, ştiinţele încurajează lenea şi distrug morala. Artele sunt strâns legate de luxul care corupe şi ruinează din punct de vedere economic.

Rousseau a obţinut premiul Academiei din Dijon. în ciuda stilului său foarte elocvent — sau tocmai din cauza lui — lucrarea va atrage după sine o avalanşă de respingeri (pastorul Vernet, Grimm, regele Poloniei Stanislas). El le răspunde amănunţit, într-un text mai puţin elocvent, dar mai precis şi mai eficace decât lungile diatribe ale *Discursului,* căruia îi aduc o importantă clarificare. Rousseau nu poate însă evita marginalizarea într-un secol închinat idealului de progres al Luminilor. Rousseau a fost considerat un autor paradoxal, *Discursul despre ştiinţe şi arte* aflându-se la originea unei dispute la care au participat Voltaire şi enciclopediştii.

ED.: *Discours sur Ies sciences et Ies arts,* col. GF, Flammarion, 1955 / *Scrieri despre artă* (trad. M. Dimov), col. B.P.T., Editura Minerva, 1981.

REF.: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle,* col. „Tel", Gallimard, 1976.

DISCURS PRELIMINAR AL ENCICLOPEDIEI / *Discours prâiminaire de l'Encyclope'die,* 1751.

Jean le Rond D'ALEMBERT, 1717-1783.

Apărut **în 1751,** o dată cu primul volum al *Enciclopediei**, textul nu este *Prospectul* acesteia, nu ilustrează şi nici nu justifică opera în curs de constituire. Este o reflecţie filosofică asupra întregului cunoştinţelor şi practicilor omenirii. El concepe unitatea al cărei conţinut îl va expune *Enciclopedia.*

Prima parte este consacrată „genealogiei şi filiaţiei cunoştinţelor noastre, cauzelor care le-au determinat şi caracteristicilor care le particularizează"; este „o expunere metafizică a originii şi legăturii ştiinţelor". Pentru a îndeplini această expunere, d'Alembert nu porneşte de la obiecte, ci de la subiectul uman, de la facultăţile lui de cunoaştere, asumându-şi astfel moştenirea carteziană a primei *Reguli pentru conducerea spiritului**

Cea de-a doua parte este o „expunere istorică a ordinii în care se succed cunoştinţele noastre". Noţiunea de *ordine* este aici centrală. Optând pentru prezentarea alfabetică, mai funcţională, dar arbitrară, *Enciclopedia* răstoarnă ordinea obiectivă a realului. *Discursul preliminar* are rolul de a o repune în drepturi. Ştiinţa ar putea fi o îngrămădire de cunoştinţe izolate în compartimente distincte, dacă universul nu s-ar prezenta din ce în ce mai mult ca o totalitate continuă; acest principiu al continuităţii, care se datoreşte atât unei vechi tradiţii materialiste (epicuriene) cât şi lui Leibniz, va fi deseori reafirmat, chiar şi în articolele *Enciclopediei.* Un sistem de

trimitere între articole permite într-adevăr înțelegerea unității fundamentale a lucrurilor. Ordinii alfabetice și ordinii subiectelor trebuie adăugate ordinea *genealogică* a cunoștințelor, care se descoperă pornind de la facultățile de cunoaștere ale subiectului uman, și în ultimul rând ordinea istorică a descoperirii științelor.

în *Discursul preliminar asupra Enciclopediei,* d'Alembert se dovedește a fi un precursor al istoriei științelor. Este ușor de văzut ce îi datorează, de exemplu, primele două lecții ale *Cursului defilosofie pozitivă** al lui Auguste Comte.

ED.: *Discours pre'liminaire de l'Encyclopédie,* în *L'Encyclopédie, choix de textes,* voi. I, col. GF, Flammarion, 1986 / *Enciclopedia franceză... Texte alese* (trad. V. Șerbănescu), col. B.P.T., Editura Minerva, 1976.

REF.: M. Paty, „D'Alembert et le rapport science-philosophie au XVII? siècle", în *Revue de l'enseignement philosophique,* **nr.** special **„Les** Lurnières",38,nr. 1.

DISCURSURI CĂTRE NAȚIUNEA GERMANĂ / Reden *an die deutsche Nation,* 1808.

johann Gottlieb FICHTE, 1762-1814.

Acest text al lui Fichte este extrem de derutant, deoarece afirmă și descrie totala superioritate a germanului. Pe primul loc se află superioritatea limbii germane, din care Fichte deduce superioritatea gândirii: numai Germania este capabilă, datorită limbii, să ajungă la adevărurile filosofice. Astfel încât Fichte ajunge să considere poporul german drept poporul ales. Națiunea germană este chemată să conducă lumea, instrumentul necesar acestui proiect fiind educația, la care Fichte se gândește în permanență.

Hitlerismul a folosit gândirea lui Fichte pentru a instaura Reichul și pentru propaganda sa, dar aceasta nu înseamnă că filosoful a fost un precursor al nazismului. Prin Fichte avem o gândire bogată și variată ce se înscrie în curentul idealist german.

ED.: *Discurs sur la nation allemande* (trad. S. Jankélévitch), Aubier-Montaigne, 1975 / *Cuvântări către națiunea germană* (trad. C. Lăzărescu), Editura Casei Școalelor, 1928.

REF.: A. Philonenko, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

DISCURSURI DESPRE PRIMA DECADĂ A LUI TITUS LIVIUS / Discorsi sopra *la prima ăeca di Tito Livio,* 1531.

Niccolb MACHIAVELLI, 1469-1527.

în opera lui Machiavelli, *Discursurile* sunt corelate cu *Principele*,* ale cărui analize le extinde și aprofundează, fără a aduce însă un punct de vedere nou sau diferit. Machiavelli a întrerupt redactarea *Discursurilor* pentru a redacta *Principele.* Aceste lucrări sunt scrise între 1513 și 1519 de Machiavelli aflat în dizgrație, care profită de inactivitatea la care este silit de întoarcerea familiei Medici la Florența. Această inactivitate este pentru florentin un prilej de reflecție. Citindu-1 pe Titus Livius, Machiavelli regăsește preocupările și întrebările Italiei contemporane lui, aceleași cu ale sale. De unde venea vigoarea Republicii romane, care lipsește atât de mult Republicii florentine și Italiei renascentiste în general? Cum să reînvii acea *virtus* a vechilor romani? Și alte întrebări cu valoare universală: cum se cucerește puterea? Cum se păstrează? în ce condiții un conducător poate avea pretenția să organizeze un popor ca stat? Cum se apără, în interior (împotriva răscoalelor și a conspirațiilor) și în exterior (cum se duce un război)?

Roma este pentru Machiavelli referința centrală. Când vorbește despre „dragii romani", parcă l-am auzi uneori pe Rousseau. Dar, spre deosebire de acesta, el nu cultivă nici o nostalgie. El afirmă chiar că, în politică, nostalgia trecutului este totdeauna sterilă. Timpul aduce mereu ceva nou, și a face politică nu înseamnă niciodată a păstra ceea ce există sau a reface ceea ce a fost. Politica este totdeauna luptă, o luptă *împotriva* unui adversar, care trebuie dejucat, ocolit, uneori riscând un atac frontal. Există principii, desigur, și Machiavelli nu apără aici, mai mult decât în *Principele,* o concepție strict oportunistă. Nu există însă valori transcendente, absolute (mai cu seamă religioase), pe care omul politic s-ar strădui să le aplice în realitate.

Scriituri ample (mult mai mult decât *Principele,* deseori eliptic), foarte „machiavelice" (aici gândirea floretinului este pe deplin elaborată) și scrise într-o limbă admirabilă, *Discursurile despre prima decadă a lui Titus-Livius* nu au exercitat niciodată aceeași fascinație asupra posterității pe care *Principele* o mai exercită încă.

ED.: *Discours sur la première décade de Tite-Live* (trad. T. Guiraudet), col. „Champs", Flammarion, 1985.

REF.: J.F. Duvernoy, *Machiavel,* col. „Pour connaître la pensée de", Bordas, 1974.

DISCURSURI ŞI DEMONSTRAŢII MATEMATICE REFERITOARE LA DOUĂ ŞTIINŢE NOI / *Discorsi e dimostrazioni matematiche intomo a due nuove scienze, attenenti alia mecanicae i movimenti locali,* 1638.

Galileo GALlLEI, 1564-1642.

Pe când Galilei redacta această lucrare, supravegheat în reşedinţa de la Arcetri, adeziunea sa la heliocentrismul copernician era deja formulată. Din punct de vedere filosofic, miza acestor texte nu se ridică la înălţimea *Dialogului despre cele două mari sisteme ale lumii*.* Interesul ştiinţific al lucrării nu este redus, iar pentru epistemolog sau pentru istoricul ştiinţelor, contribuţia *Discursurilor* rămâne un model de revoluţie ştiinţifică. Maurice Clavelin rezumă astfel aportul său ştiinţific: „A pus bazele inteligibilităţii geometrice a mişcării, adică de fapt a naturii înseşi".

Ritmat, ca şi *Dialogul,* pe zile, textul începe cu o prezentare a celor două ştiinţe despre care va fi vorba: teoria coeziunii materiei şi ştiinţa mişcării. Prima zi este consacrată căutării cauzelor coeziunii solidelor. în răspunsul său, Galilei amestecă anumite teze atomiste cu afirmaţii legate încă de scolastică (admite, de exemplu, o anumită repulsie a naturii faţă de vid). La sfârşitul primei zile, după un prodigios efort teoretic şi experimental, este elaborată teoria căderii corpurilor grele. în cea de-a doua zi se tratează despre rezistenţa materialelor; este, neîndoios, cea mai veche parte a lucrării.

Zilele a treia şi a patra conţin principala contribuţie ştiinţifică a *Discursurilor:* fundamentarea mecanicii raţionale pe baze matematice. Galilei dezvoltă aici, nu fără numeroase obstacole (nu toate surmontabile), teoria mişcării inerţiale şi a mişcării proiectilelor.

Interesul pentru *Discursurile... referitoare la două ştiinţe noi* este determinat şi de înţelegerea fără precedent a raportului fecund dintre teorie şi experienţă. Aceasta este omniprezentă, nelăsând niciodată raţionamentul să-şi impună *a priori* punctele de vedere (aşa cum se întâmplă de exemplu la Descartes). De altfel, Galilei refuză înlăturarea aportului tehnicienilor şi al oamenilor de artă la cercetarea ştiinţifică. Prin el începe munca deosebită de reabilitare a tehnicilor, pe care o va împlini secolul Luminilor, împotriva unei tradiţii bimilenare.

ED.: *Discours concernant deux sciences nouvelles* (trad. M. Clavelin), col. Philosophies pour l'âge de la science", Armând Colin, 1970 / *Dialoguri asupra ştiinţelor noi* (trad. V. Marian), Editura Academiei R.P.R., 1961.

REF.: M. Clavelin, *La Philosophie naturelle de Galile'e,* col. „Philosophie pour l'âge de la science", Armând Colin, 1970.

DISERTAŢIE DESPRE PASIUNI / A *Dissertation on the Passions,* 1757.

David HUME, *1711-1776.*

Cea mai mare parte a operei lui David Hume constă într-o revedere critică a impozantului său *Tratat asupra naturii omeneşti*. Disertaţia despre pasiuni* reia reflecţiile cărţii a Ii-a a *Tratatului,* într-o analiză mai condensată şi mai pertinentă, aducând importante modificări filosofice.

Hume rânduieşte un sistem în care fiecare pasiune este destinată să se transforme într-o altă pasiune, conform sensului unilateral şi invariabil al unei ordini ciclice guvernate de legile cauzalităţii sau ale asemănării. O asemenea variabilitate a pasiunilor contestă necesitatea unei legături între cauza şi obiectul unei pasiuni şi duce, pe planul identităţii sinelui, la un scepticism care anunţă critica lui Kant a substanţei spirituale.

ED. *Dissertation sur Ies passions; Trăite' de la nature humaine: livre II* (trad. J.-P. Cleŕo), col. GF, Flammarion, 1971.

REF.: G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume,* col. „Épiméthée", P.U.F., 1988.

DISERTAŢIE METAFIZICĂ / *Discours de me'thaphysique,* 1686.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *1646-1716.*

în această primă schiţă a sistemului său, Leibniz ar vrea să dea o explicaţie Actului Divin: Creaţia. Din spiritul absolut liber al lui Dumnezeu şi prin voinţa sa atotputernică a rezultat „armonia generală a universului". în interiorul acestei lumi coexistă „substanţe individuale", cum sunt sufletele individuale, substanţe care în totalitatea lor compun întregul univers. O substanţă însă constituie un punct de vedere particular asupra lumii şi fiecare trebuie să conştientizeze acest fapt. Dumnezeu este iubire şi vrea binele suprem pentru om: contemplarea; însă el

permite păcatul, necesar deoarece omul suferă de un rău radical şi originar: propria-i limitare.

Destinată lui Arnauld, discipolul lui Descartes, *Disertaţia* este pragmatică, dând definiţii filosofice (schiţate în 1673 în *Confessio*)* şi justificând bunătatea divină (tema *Eseurilor de teodicee** din 1710). Creştin, dar referindu-se şi la tradiţie, Leibniz va fi aspru criticat de Voltaire pentru a sa „cea mai bună dintre lumile posibile".

ED.: *Discours de tnétaphysique,* Vrin, 1983 / *Disertaţie metafizică,* în *Opere filosofice* (trad. C. Floru), Editura Ştiinţifică, 1972.

REF.: Y. Bélaval, *Leibniz, initiation ă sa philosophie,* Vrin, 1962.

DISPUTE METAFIZICE / *Metaphisicarum disputationum, in quibus et universa naiuralis* tbeologia *ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotetis libros et* pertinentei *disputantur,* 1597.

Francisco SUAREZ, 1548-1617.

Titlul original precizează subiectul lucrării: Dispute metafizice în care este tratată sistematic întreaga teologie naturală şi sunt discutate toate întrebările referitoare la cele douăsprezece cărţi ale lui Aristotel. Acest tratat comentează filosofia lui Aristotel şi propune o reflecţie asupra ştiinţei naturii şi asupra cunoaşterii adevărurilor divine. Autorul este considerat de contemporanii săi un abil dialectician, iar de posteritate drept un apărător al credinţei catolice.

ED.: *Disputationes metaphysicae* (cu trad. spaniolă), Madrid, 1960-1966.

REF.: L. Mahieu, *Francisco Suarez,* Desclée De Brouwer, 1921.

DISTINCŢIA / *La Distinction,* 1979.

Pierre BOL/RDIEU, n. 1930.

Sociolog, Pierre Bourdieu este în egală măsură un filosof al ştiinţelor sociale. A regândi statutul filosofic al sociologului înseamnă, înainte de toate, a redefini progresul cunoaşterii sociologice, insistând asupra condiţiilor acestei cunoaşteri. Este necesară o analiză a logicii demersului şi a practicii sociologice pentru a se evita antagonismele în care se sfâşie, de obicei, ştiinţele despre om.

Autorul evidenţiază aici un *sistem infrareflexiv* de dispoziţii, prin care subiectul îşi încorporează istoria sa socială; acest sistem — pe care Bourdieu îl numeşte *„habitus"* — determină după aceea ansamblul practicilor subiectului şi hotărăşte modalitatea prin care el va percepe lucrurile, şi le va reprezenta, le va cunoaşte, le vă judeca etc. Această amprentă invizibilă a socialului asupra schemelor noastre de gândire şi de acţiune modelează până şi *corpul* nostru şi relaţia noastră cu el.

Structurându-şi analiza în jurul conceptelor de *habitus,* câmp, piaţă *şi capital simbolic,* Bourdieu încearcă în această lucrare demistificarea/erwiimM/ui *social* care permite fiecărei clase să se *distingă,* protejându-se astfel împotriva intruziunii nelegitime a oricărui element străin.

ED.: *La distinction,* Éd. de Minuit, 1979.

REF.: A. Accardo, *Initiation ă la sociologie, L'illusionisme social: une lecture de Bourdieu,* Mascaret, 1991.

DISTRUGEREA RAŢIUNII. Drumul iraţionalismului de la Schelling la Hitler. / Die *Zerstörung der* Vernuft, **1954.**

György WKÂCS, 1885-J 971.

Această carte a stârnit, încă de la apariţie, un adevărat scandal. Ea dezvoltă teza următoare: fenomenul totalitarismului, şi în special fascismul german, nu ar fi putut exista fără suportul unei tradiţii filosofice şi ideologice, şi anume cea a iraţionalismului. Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Dilthey, Nietzsche mai ales, vor fi fost artizanii tradiţiei care au pregătit terenul ideologiei conservatoare prenaziste (Spengler. Ernst Jü'nger), şi apoi al sloganurilor hitleriste. Filosofia a avut astfel o responsabilitate obiectivă în înfiripărea mişcării naţional-socialiste, deoarece *Lebensphilosophie* sau filosofia vieţii a deturnat gândirea de la adevăratele ei exigenţe. Nu există concepţii despre lume nevinovate: aceşti filosofi, care s-ar fi detaşat de naţionalism-socialism, dacă l-ar fi putut cunoaşte, l-au pregătit totuşi, subminând ideea de raţiune.

Distrugerea raţiunii este o lucrare militantă, un *„Kampfschrifi"* antifascist prin care Lukâcs vrea să avertizeze intelectualitatea europeană împotriva oricărei bunăvoinţe faţă de devalorizarea intelectului sau a oricărei tentaţii de a exalta viaţa. Trebuie înţeles şi sensul filosofic al lucrării, raportând-o la alte scrieri ale autorului şi mai cu seamă la *Tânărul*

Hegel, în care este celebrată cea mai dezvoltată formă a raţiunii: dialectica hegeliană, sumă a gândirii germane înaintea deturnării acesteia de la adevăratele cerinţe dialectice. *Distrugerea raţiunii* apare astfel *şi* ca o lucrare importantă asupra istoriei filosofiei moderne. Este examinată logica internă a demersurilor filosofice — relativismul moral, scepticismul în legătură cu valoarea ştiinţei şi cu obiectivitatea rezultatelor ei sunt comentate în mod deosebit, într-un important capitol despre Nietzsche — această logică internă nefiind, conform teoriei lui Lukăcs, independentă faţă de conflictele social-politice fundamentale.

Criticile la adresa cărţii au fost şi rămân numeroase, Lukâcs operând frecvente reduceri (în legătură cu opera lui Husserl sau Weber printre alţii), nediscutând însă totdeauna ceea ce ar fi trebuit, şi anume fondul lucrării. Operă contestată, *Distrugerea raţiunii* este totuşi o carte de referinţă în ceea ce priveşte originile intelectuale ale fascismului.

ED.: *La destruction de la raison* (trad. R. Girard, A. Gisselbrecht, S. George, J. Lefèvre şi E. Pfrimmer), 2 voi., L'Arche, 1958-1959.

REF. „Lukâcs", în *Revue internaţionale de philosophie,* nr. 106,P.U.F., 1982.

DIVINA COMEDIE / *La Divina Commedia,* 1472.

DANTE ALIGHIERI, *1265-1321.*

„Divina comedie" este aventura spirituală a umanităţii. Poetul, care o reprezintă pe aceasta, parcurge trei tărâmuri din lumea cealaltă: Infernul, Purgatoriul, Paradisul. Realizarea lucrării va dura din 1307 până în 1321, compoziţia ei supunându-se unor consideraţii numerice savante, conduse de valoarea simbolică a numărului 3 (triada juca un rol important în aritmologia pitagoreică). Trei părţi (sau Imnuri), compuse din treizeci şi trei de cânturi fiecare, urmează prologului.

Rătăcit în pădurea păcatului, în mijlocul monştrilor, călătorul va fi călăuzit de raţiune (personificată de Virgiliu). Condus în cele nouă cercuri ale Infernului, el va asista la supliciul celor osândiţi (vedem trecând câţiva mari vinovaţi ai istoriei) şi va înţelege măsura răului în toată grozăvia lui. Datorită imaginaţiei delirante pe care o dovedeşte şi vivacităţii descrierilor sale, *Infernul* a rămas partea cu cea mai mare celebritate a operei (publicată singură uneori). Imediat poetul va urca în Purgatoriu, loc al căinţei, dar şi al speranţei (muntele cu nouă trepte). Pentru a încheia, descoperirea Paradisului (cele nouă ceruri ale universului ptolomeic) se va face sub îndrumarea Beatricei şi a sfântului Bernard, păgânul Vergiliu nefiind calificat pentru asta! Ca şi în Infern, întâlnim aici câţiva aleşi iluştri: sfântul Francisc, sfântul Dominic, sfântul Benoît, Thoma de Aquino, Siger de Brabant, cu care se discută teologie. Vederea lui Dumnezeu în împărăţia cerurilor încoronează alegoria.

Divina comedie este un poem, o epopee, dar în acelaşi timp o *summa,* un fel de enciclopedie vie a cunoştinţelor vremii. Ea aparţine tezaurului de opere foarte mari. Bogăţia ei debordantă nu se poate compara decât cu cea a *Enciclopediei** sau a *Fenomenologiei spiritului** (lucrare cu care ea are multe alte asemănări). Din punct de vedere stilistic, reuşita acestei lucrări provine, dincolo de puterea intrinsecă a versurilor lui Dante, din unitatea perfectă a întregului şi din infinita varietate a detaliilor ce o compun. Trebuie adăugat că, prin acest text, ca şi prin câteva altele, Dante creează limba italiană.

ED.: *La Divine Comédie* (text original şi traducere de A. Masseron), Le Club français du livre 1954; *La Divine Comédie* (trad. H. Longnon), Garnier, 1986 / *Divina comedie* (trad. Eta Boeriu), 3 voi., Editura Minerva, col. B.P.T., 1982.

REF.: M. de Gandillac, *Dante,* Seghers, 1068.

DOCTRINA ŞTIINŢEI / *Wissenschaftslebre,* 1837.

Bemhardt BOLZANO, 1781-1848.

Cu această lucrare, Bolzano vrea să înnoiască logica, astfel încât să o facă în stare să fundamenteze matematica. Autorul respinge orice concepţie psihologică a enunţului logic, cerând ca acesta să fie considerat ca o propoziţie „în sine" *(Satz an sich),* al cărei adevăr nu depinde de particularităţile subiectului.

Această teză va influenţa critica husserliană a psihologismului.

ED.: *Wissenschaftslehre,* 5 voi., Praga, 1930-1948*

REF.: R. Blanché, *La logique et son histoire,* col. „U", Armând Colin, 1970, cap. VII, 2.

DOCTRINA ŞTIINŢEI / *Die Wissenschaftlebre,* 1834.

Johann Gottlieb FJCHTE, 1762-1814.

Expunere din 1804.

Cunoaştem opt versiuni diferite ale *Doctrinei ştiinţei* a lui Fichte, ca şi numeroase rezumate şi

introduceri ce se referă direct la ea. Expunerea din 1804 nu este atât de cunoscută ca aceea din 1794, fiind însă mai îngrijită; ea nu oferă nici o teorie unificată a lumilor sensibile şi inteligibile (precum cea din 1801), însă dezvoltă o teorie a cunoaşterii filosofice ce îi conferă o superioritate faţă de expunerile precedente. E vorba, în fapt, de simple note de curs, ale căror obiect şi materie au fost, din păcate, discreditate de activitatea lui Hegel (publicând *Ştiinţa logicii** între 1812-1816, acesta îşi scutea teoretic cititorul de exigenţa de a fi la curent cu „doctrinele ştiinţei" ulterioare anului 1794).

Textul cuprinde două părţi principale: prima prezintă o teorie a raţiunii şi a adevărului, cea de-a doua o fenomenologie şi un anumit număr de puncte de vedere ale reflecţiei. Prima parte expune prolegomenele, ceea ce înseamnă x> descriere a faptului absolutului, numit şi „fapt ontologic al cunoaşterii", ca şi. o logică a istoriei filosofiei mergând până la *cunoaşterea absolută.* în cea de-a doua parte, Fichte propune o analitică a condiţiilor şi a sensului realizării cunoaşterii absolute, care duce la înţelegerea absolută a cunoaşterii absolute. împărţit în douăzeci şi opt de conferinţe fără titlu, textul începe prin considerarea caracterului „istoric şi simbolic" — şi nereal — al vieţii, în mentalitatea epocii. Dar elementul important al vieţii este evident *gândirea;* aceasta ia forma filosofiei, atunci când expune adevărul, adică unitatea absolută sau caracterul imuabil al opiniei. Dar trebuie să ştim ce *este* doctrina ştiinţei. însă nu poate *exista fiinţă* fără gândire, şi de altfel, conform filosofiei lui Kant, există o legătură absolută (A, pentru *Absolut)* între fiinţă (S, pentru *Sein)* şi gândire (D, pentru *Denken).* De aici provine o examinare a celor trei *Critici** kantiene, întreprinsă de Fichte în chiar acest punct al expunerii. A, existând, se scindează mai întâi în S şi D, apoi în *x, y* şi *z* (lumea sensibilă, cea inteligibilă şi cea estetică); aceste două sciziuni nu sunt imediat cunoscute. Cunoaşterea rămâne egală cu ea însăşi, în pofida schimbării obiectelor. Obiectul desemnează cunoaşterea absolută din prima lecţie şi este însoţit de reprezentare.

Apărând cu toată evidenţa, cunoaşterea este existentă pentru sine, independent de orice varietate: ea este o unitate egală cu sine însăşi şi închisă în sine. în ştiinţele reale, principiile sunt evidente *în mod artificial;* de aceea prezenta teorie caută să introducă o evidenţă absolut genetică, din care ea va trebui să deriveze aceste evidenţe artificiale. Se dovedeşte, în concluzie, că *„subiectul-obiectivitate"* este inseparabil de schimbare. Dacă teoria ştiinţei se ţine în *punctul* A (şi nu direct în A, care este ceva mort), punctul de vedere al teoriei nu este o sinteză *post factum.* Unitatea teoriei este, mai precis, unitatea organică internă a celor două. Iar teoria cuprinde intelectual conştiinţa comună, pe care nu o putem construi *în realitate.* Pe de o parte, gândim, pe de altă parte cercetăm cum am gândit: încercăm astfel să răspundem problemei *genezei.* întreaga filosofie are ca sarcină să readucă diversitatea la unitate: în fapt, noi nu trebuie să ne menţinem nici în unitate, nici în diversitate, ci între ele două. Aşa ajungem la principiile genetice. Ajungem aici în centrul expunerii: Fichte poate deci să afirme că disjuncţia originară a intelectului se produce între fiinţă şi gândire. Şi ceea ce noi consideram, prin intermediul formei, că este intelect originar, se transformă în simplă viziune şi în substitut al intelectului.

O nouă cercetare, mai profundă, începe de aici. Conceptul ori faptul general al cunoaşterii nu rezidă nici în intelect, nici în viziune, ci între cele două. întrebarea se pune în legătură cu propriul nostru demers: „Cum am ajuns noi în punctul superior de a trebui să abandonăm ceea ce era presupus?" Nu prin deplasarea a ceea ce este deja cunoscut va putea fi rezolvată problema. Dacă intuim aneantizarea, dacă gândim în-sinele, ne rămâne de descoperit cum am ajuns aici. Referindu-se la sistemul Identităţii al lui Schelling, Fichte observă că acesta nu a făcut decât să „copieze" sinteza teoriei fără a o realiza; el a rostit-o, fără a o face. La finalul acestui parcurs, calea originară a raţiunii pare să constea în faptul de a-şi întemeia propria existenţă într-o obiectivitate ce-i aparţine. Or, cunoaşterea absolută presupune deja cunoaşterea obişnuită. Iar raţiunea însăşi se scindează, în *viaţa* săvârşirii, concomitent în a fi şi în a face.

ED.: *La théorie de la science, exposé de 1804* (trad. D. Julia), Aubier-Montaigne, 1967. / *Doctrina ştiinţei* (trad. Paul Blendea şi Radu Gabriél Pârvu), Editura Humanitas, 1995.

REF.: M. Gúerault, *L'e'volution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte,* Olms G., Hildesheim, 1982.

DOUĂ TRATATE DESPRE GUVERNAREA CIVILĂ / *Two* Treatises of Government, 1690.

John LOCKE,
J632-1704.

Există două *Tratate despre guvernarea civilă,* care au apărut în acelaşi timp cu *Eseu asupra intelectului omenesc**.

Primul tratat polemizează cu Robert Filmer, autor al unei lucrări politice care cunoscuse un oarecare răsunet: *Patriarcha* (1680). Filmer, pe care și Rousseau îl va ataca, foarte violent, apăra absolutismul monarhic, identificând puterea regală cu puterea paternă; în acest scop, el se baza pe o referire la textele biblice. Locke, precum mai târziu Rousseau, se străduiește să respingă această confuzie. Exercițiul puterii politice nu prezintă nici o analogie cu autoritatea șefului familiei, iar comparația este obiectiv nelegitimă. Pe de altă parte, nici una dintre aceste două puteri nu se transmite prin moștenire (moștenirea neputând să se refere, potrivit lui Locke, decât la proprietate). în plus, acest prim tratat denunță utilizarea abuzivă, de către Filmer, a autorității Bibliei. Legea naturală nu poate autoriza, așadar, puterea unuia asupra tuturor; ea cere, dimpotrivă, libertate.

Cel de-al doilea tratat întemeiază enunțul legii naturale pe descrierea omului în starea sa naturală. Două date caracterizează, după Locke, această stare naturală: familia și proprietatea. *Familia,* întrucât necesitățile naturale ale procreării și educării copiilor zămislesc această celulă originară. *Proprietatea* presupune o deducție mai delicată. Natura le-a dat tuturor oamenilor ceea ce le este necesar pentru a-și asigura subzistența; în sânul naturii, nimic nu este al cuiva anume, deoarece totul este al tuturor. Prin muncă, omul poate adăuga el însuși ceva unui lucru obținut de la natură (parcelă de pământ, sămânță, materie primă). El dobândește astfel un drept legitim asupra roadelor muncii sale, la care nimeni altcineva nu poate avea vreo pretenție, cel puțin atât timp cât nu lipsește un minimum pentru supraviețuirea tuturor. Deși Locke, contrar lui Hobbes, nu își reprezintă câtuși de puțin starea naturală ca pe o stare de război, fapt este că nimeni nu-și vede în această stare drepturile garantate. în plus, apariția banilor va destabiliza armonia dintre om și natură și va face necesară intervenția unei instituții exterioare acestei relații: societatea politică.

Oamenii trăiesc deci în societate pentru a-și vedea garantate drepturile naturale. Pactul social inițial încredințează în mâinile puterii suverane autoritatea ce va întemeia această garanție. Asocierea este liberă, și nu e condiționată de supunere, decât în măsura în care autoritatea satisface scopurile civile, în caz contrar, contractanții își păstrează dreptul de a rupe pactul și de a-i revoca pe guvernanți. Asemenea principii invalidează în mod evident monarhia absolută, a cărei esență constă în a nu depinde de nici un consimțământ popular. Puterea legislativă, ca și puterea federativă (relații internaționale, război) revin poporului. Cel de-al doilea tratat subordonează politica moralei, refuzând să facă din legislația pozitivă și din executiv temeiurile propriei lor autorități; puterea politică rămâne supusă exigenței justiției și se descalifică dacă o încalcă.

Cele două *Tratate despre guvernarea civilă* pun bazele liberalismului politic. Statul nu are altă funcție decât cea de a garanta drepturile naturale ale omului. El nu *face* — la drept vorbind — nimic, ci garantează că-l *lasă* pe om *să facă* ceea ce poate el legitim pretinde în virtutea naturii. Instituția politică nu are motive de a fi altfel decât defensivă și protectoare.

Doctrina din *Două tratate despre guvernarea civilă* (în special din "cel de-al doilea, ce expune conținutul pozitiv) va cunoaște o faimă imensă. Rousseau o va dezvolta critic în *Discurs despre originea și fundamentele inegalității dintre oameni**.

ED.: *Trăiíe du gouvernement civil* (trad. D. Mazel), col. GF, Flammarion, 1984.

REF.: S. Goyard-Fabre, prezentare a textului în ed. cit.

DOVEZI ALE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU sau CONFERINȚE DESPRE DOVEZILE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU / *Vorlesungen iiber die Beweise vom Dasein Gottes,* **1840.**

Georg *Wilhelm Frkdrich HEGEL, 1770-1831.*

Principala materie a lucrării lui Hegel — pe care o desemnăm, din motive de comoditate editorială, sub titlul *Dovezi ale existenței lui Dumnezeu* — este oferită de o serie de șaisprezece conferințe, al căror manuscris Hegel îl redacta în vederea cursului ce urma să-l țină la Universitatea din Berlin în 1829, dar pe care nu l-a publicat niciodată în timpul vieții. în ediția franceză au fost adăugate trei texte din aceeași perioadă: „Despre critica kantiană a dovezii cosmologice", „Prezentare a dovezii teleologice" și „Prezentare a dovezii ontologice". Caracteristic lui Hegel, aceste texte nu se ocupă exclusiv de religie sau de filosofia religiei; ele sunt și texte de logică, punând problema demonstrației.

Primele două conferințe, intitulate „Credință și cunoaștere", se ocupă în principal de examinarea posibilității raționale a unei dovezi de tip logic aplicată la o problemă cum este aceea a existenței lui

Dumnezeu. Următoarele două conferințe privesc problema credinței și a valorii sentimentului pe care ea îl oferă din punctul de vedere al cunoașterii. A cincea conferință pune accentul pe posibilitatea cunoașterii reale a lui Dumnezeu, în timp ce a șasea arată că existența lui Dumnezeu este demonstrată de dovezi metafizice și nu istorice.

începând cu a șaptea conferință, „Conceptul speculativ", Hegel aduce în expunerea sa principalele concepte rezultate din propria logică, aplicându-le la examinarea dovezilor tradiționale ale existenței lui Dumnezeu. Intenția generală a lui Hegel de-a lungul conferințelor următoare este aceea de a manifesta mișcarea gândirii prin care spiritul se ridică la Dumnezeu, mișcare al cărei caracter dialectic îl subliniază. Hegel afirmă la sfârșit, în ultima conferință, superioritatea sistemului său asupra sistemelor filosofice panteiste sau „ale substanțialității", și în special asupra sistemului lui Spinoza.

ED.: *Les Preuves de l'existence de Dieu* (trad. H.Niel),Aubier, 1947.

REF.: G. Fessard, *Hegel, le christianisme et Vhistoire,* P.U.F., 1990.

DREPT, LEGISLAȚIE ȘI LIBERTATE / *Law, Legislation and* Libert}, **1973, 1976** și 1979.

Friedrich August von HAYEK, 1899-1992.

Continuator al tradiției neoclasice și adversar declarat al gânditorilor holiști („totalismul scientist"), Hayek prezintă „o nouă formulare a principiilor liberale ale justiției și economiei politice", afirmând astfel principiile teoretice prime ale unui *liberalism radical.* Teoria sa pozitivă despre societate este inseparabilă de critica pe care o face principiilor ce sunt incompatibile cu liberalismul, pentru că acestea distrug ordinea pieței.

Hayek critică constructivismul, ce pretinde că societatea este un material modelabil, constituit conform unui proiect conceput și realizat într-o manieră rațională. Oamenii, a căror știință este foarte limitată prin natură, nu pot organiza societatea după un plan stabilit în prealabil; ordinea socială nu este rezultatul unui plan. Fenomenele sociale sunt produsul acțiunilor și nu al intențiilor. Și dacă nimeni nu poate construi societatea conform unui proiect deliberat, nimeni nu o poate nici conduce după un proiect (refuz categoric al *dirijismului* și al *intervenționismului).* Raționalismului constructivist i se opune tradiția,căreia Hayek îi aduce un elogiu, nu pentru că ea este consacrată de timp, ci pentru că timpul permite o mai bună informare și pentru că nimeni nu poate institui în mod voit o tradiție. Criticând pozitivismul juridic, ce identifică dreptul cu legea, legea cu justiția (legea este regula adoptată conform unei proceduri recunoscute drept legitime), autorul consideră că este greșit să se creadă că există o putere supremă, fie ea și democratică, nelimitată de nimic și care să fie *dreptul.* Acest refuz hayekian al suveranității înseamnă că nici o putere nu poate organiza societatea așa cum vrea ea.

Societatea este constituită din numeroase interacțiuni, care ajung la o complexitate extremă; informația este în mod necesar dispersată și niciodată perfectă. De altfel, există o limitare a cunoașterii umane. Nici o autoritate centrală nu poate cunoaște consecințele unei decizii. Succesul sau eșecul unei acțiuni depind de circumstanțe, acestea fiind totdeauna diferite și permanent schimbătoare. Cele mai bune decizii sunt, deci, acelea care sunt luate de cei ce cunosc mai bine circumstanțele; ei pot să se adapteze și să reacționeze în funcție de informațiile deținute. Rezultă că cea mai bună soluție este libertatea individuală și că cel mai bun regim este cel de piață.

Fenomenele sociale, prea complexe pentru ca rațiunea umană să le poată sesiza toate aspectele, se transformă. Rațiunea și civilizația evoluează împreună, rațiunea neprecedând civilizația și neputând s-o conceapă. De aceea Hayek afirmă existența unui *evoluționism social.* Instituțiile sociale evoluează, întrucât oamenii, atunci când acționează, nu pot cunoaște nici cauzele și nici efectele actelor lor. Concurența selectează, la întâmplare, „regulile bune", care sunt „reguli de conduită", cele care permit indivizilor sau grupurilor să devină mai prospere și mai puternice. Prin această selecție se nasc și se perfecționează anumite sisteme de reguli de comportare, altele fiind eliminate ca ineficace. Aceasta înseamnă că istoria este un haos, că nu are nici un sens, că nu se supune nici unei logici (superioare sau imanente) și se realizează în funcție de practicile umane, adică de accidente.

Autorul retrasează astfel evoluția civilizațiilor, de la tribul primitiv, societatea tribală (societate închisă), la Marea Societate (societate deschisă), distingând astfel *taxis* și *cosmos, thesis* și *nomos.* în societatea închisă există o puternică ierarhie și o ordine voită, compusă din indivizi ce urmăresc aceleași scopuri, acelea pe care organizarea și le dă,

ordine ce stabileşte drepturile şi îndatoririle fiecăruia. Lui *taxis* îi corespund *thesis,* adică regulile ce se aplică situaţiilor ce vor veni şi tuturor indivizilor aflaţi în asemenea situaţii. în societatea deschisă există o ordine spontană *(cosmos),* necreată de nici un om şi neservind nici unui scop precis. Fiecare individ îşi stabileşte propriile obiective şi este singurul lor judecător, nimeni nu decide pentru alţii. Singurele reguli care prevalează sunt regulile de conduită, rezultate din selecţie, reguli universale *(nomos),* care determină ce este un comportament drept sau, cel mai adesea, interdicţii care definesc ce este nedrept. Prin aceste reguli, fiecare individ ştie ce mijloc poate folosi în urmărirea obiectivelor lui. Aceste reguli fiind respectate, se evită astfel orice conflict. Din această cauză există o *catalaxie,* fiecare individ încercând să-şi atingă scopurile proprii, utilizând cât poate de bine informaţiile ce-i sunt accesibile. *Ordinea spontană,* a cărei complexitate este deosebită, constituie rezultatul unui joc în care fiecare individ, prin acţiunile sale, obţine o poziţie în funcţie de un proces aleator (al cererii şi ofertei), neconştient. Este o ordine non-naturală şi non-intenţionată; indivizii se adaptează, fără să vrea, unii la alţii, făcând să se nască reguli şi instituţii.

Piaţa (şi concurenţa) este astfel cel mai bun dintre sisteme, adică cel mai eficace. Scăpând controlului conştiinţei şi controlului oamenilor, ea este singura formă de reglare socială compatibilă cu libertatea. Individul este liber atunci când hotărăşte ce obiective are şi îşi foloseşte resursele fără a fi supus arbitrariului altuia. Pe piaţă nimeni nu decide pentru alţii, nimeni nu conduce; fiecare individ are aceeaşi probabilitate de a câştiga. Piaţa generează, desigur, inegalităţi (învingători şi învinşi), dar acestea nu sunt nici drepte, nici nedrepte, pentru că nu sunt intenţionate.

Această ordine spontană a pieţei, care garantează libertatea, nu trebuie în nici un caz perturbată, în special prin *politici redistribuitoare* (ajutor pentru defavorizaţi), care încearcă să corecteze efectele considerate nefaste ale pieţei şi să redistribuie bogăţia. Aceste politici, prin intervenţia statului, presupun o idee de bine social şi de dreptate socială predeterminată, pe care Hayek o condamnă în mod absolut. Principiul politicii este *libertatea* şi nu fericirea, binele comun sau dreptatea. Libertatea, ale cărei principii sunt libertatea de conştiinţă, de întrunire, dreptul la proprietate etc, poate fi obiectul unui acord al tuturor, nereclamând o viziune comună asupra binelui, asupra dreptăţii. Credinţa în *dreptatea socială* nu este decât o superstiţie sau o nostalgie a societăţii tribale (socialismul este „reafirmarea eticii tribale" şi conduce la totalitarism). Orice dreptate socială, fiind legată de categorii particulare, este discriminatorie şi se opune libertăţii. Există astfel o incompatibilitate radicală între dreptatea socială şi libertate (piaţă). Singura dreptate (liberală) este relativă la tranzacţii: este dreaptă conduita jucătorilor şi nu rezultatul; este dreaptă o acţiune conformă cu regulile de conduită, care sunt regulile jocului catalaxiei.

Autorul schiţează o nouă organizare, în care legislativul şi executivul să fie absolut separate. în „démarchie" (sistemul puterii pieţei) majoritatea nu va mai avea putere absolută, legea nu va mai fi expresia acestei majorităţi căreia îi acordă avantaje, ci emanaţia unei Camere de „înţelepţi" aleşi dincolo de orice partid, pentru un singur mandat îndelungat. Guvernul va fi controlat de o altă Cameră, puterea sa de decizie fiind limitată prin lege la funcţii conjuncturale.

Hayek leagă funcţionarea unei economii libere de organizarea politică şi juridică a societăţii. Răsplătit printr-un premiu Nobel pentru economie în 1974, el exercită o influenţă enormă asupra gândirii contemporane şi a inspirat politica anumitor guvernanţi (Ronald Reagan, Margaret Thatcher, printre alţii).

ED.: *Droit, le'gislation et liberte'* (trad. R. Audouin), P.U.F., voi. I, *Ŕegles et ordre,* 1985; voi. II, *Le Mirage de lajustice sociale,* 1986; voi. III, *L'Ordre politique d'un peuple libre,* 1989.

REF.: Ph. Nemo, *La socíeíe de droit selon Friedrich August von Hayek,* col. „Libre-échange", P.U.F., 1988.

DREPT NATURAL ŞI ISTORIE / *Natural Right and History,* 1953.

Leo STRAUSS, 1899-1973.

Culegere de conferinţe.

Filosofia a început atunci când omul a descoperit natura; dar dacă pentru cei vechi legea superioară a Naturii a fundamentat dreptul, originea ordinii sociale, cei moderni, dimpotrivă, critică posibilitatea cunoaşterii sau a existenţei dreptului natural, care nu este decât un mit metafizic. Comparând cele două poziţii, Léo Strauss descrie această „criză a dreptului natural modern": dacă omul domină natura şi dacă numai Istoria exprimă realitatea umană, atunci dreptul nu mai este decât un moment al acestui proces. Această perspectivă hegeliană este însă o

„negare a vieții umane": omul nu are „un viitor semnificativ și nedeterminat". Strauss preferă „convenționalismul" lui Platon, pentru care natura este norma, iar „căutarea a ceea ce este bun prin natură" e scopul cetății.

Aprobând definiția platoniciană a regimului cel mai bun, „împotriva obiceiului și conform cu natura", autorul consideră că dreptul natural este garantul moralității umane și a perfectibilității lui. Scrisă în 1949 în Statele Unite, unde Strauss emigrase în anii treizeci, această culegere de șase conferințe dovedește actualitatea tezelor din *Republica.*

ED.: *Droit naturel et histoire* (trad. M. Nathan și E. de Dompierre), Pion, 1954

REF.: L. Strauss și H. Meier, *Cari Schmitt, Le'o Strauss et la notion de politique: un dialogue entre absents,* Julliard, 1990.

DREPTUL NATURAL ȘI AL OAMENILOR / *Jus naturae et gentium octo libri,* **1672.**

Samuel PUFENDORF, 1632-1694.

Tratat sistematic de știință politică, în care Pufendorf încearcă eliberarea acesteia de orice teologie și fundamentarea drepturilor naturale ale omului prin rațiune. Această teorie duce în mod natural la respingerea absolutismului de drept divin și se bazează pe ideea contractului social. Teoreticienii Luminilor (Rousseau în mod special) se vor inspira din această lucrare.

ED.: *Le droit de la nature et des gens* (trad. Barbeyrac), Amsterdam, 1771.

REF.: P. Laurent, *Pufendorf et la loi naturelle,* Vrin, 1982.

DRUMUL CĂTRE SERVITUTE / *The Roaă to Serfăom,* **1944.**

Friedrich August *von* HAYEK, 1899-1992.

în această „carte politică", apropiată prin ton de pamflet, Hayek propune o explicație critică a totalitarismului. Acesta, fie că se numește nazism, fascism sau comunism, nu este decât inevitabilul rezultat al ideilor socialiste. Apologet al ideilor liberale ale secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, idei combătute de Marx, Friedrich List, Gustav Schmoller și Sombart, autorul prezintă teza conform căreia totalitarismul se întemeiază exclusiv pe planificarea economică. Astfel, nazismul nu se explică nici printr-un pretins suflet germanic, nici printr-o reacție la socialism, ci prin idei etatiste, constitutive ale unui socialism autoritar. Orice planificare este, în mod necesar, antidemocratică și tiranică.

Totuși, Hayek preferă termenul de „planism" celui de „planificare". Dacă planificarea este o încercare de raționalizare a activității sociale, planismul implică o direcționare centralizată și autoritară a întregii activități economice, în conformitate cu un plan unic. Dar viața economică este constituită din indivizi egoiști ce urmăresc țeluri diferite, concurente și uneori chiar antagoniste. A stabili un plan economic înseamnă să faci alegeri tranșante între aceste scopuri singulare, planificatorii dispunând pentru asta de o putere totală.

Pentru Hayek, nu există o raționalitate superioară celei a indivizilor (teză a individualismului metodologic); singura raționalitate efectivă este cea care rezultă din echilibrul acțiunilor individuale. în consecință, planul (socialism) și piața (liberalism) sunt două sisteme economice ireconciliabile, totalitarismul (planismul) rezultând din abandonul liberalismului. Nu există libertate politică fără libertate economică.

Laureat al Premiului Nobel pentru economie (1974), Hayek expune aici un liberalism radical, care a făcut din el unul dintre maeștrii gândirii „anarhiștilor". Moda neoliberalismului, venită din lumea anglo-saxonă, a făcut posibilă o largă răspândire a argumentelor hayekiene, îndeosebi a explicației sale economice a totalitarismului, socialismul fiind pentru el baza comună a nazismului, fascismului și stalinismului.

ED.: *La mute de la servitude* (trad. G. Blumberg), col. „Quadrige", P.U.F., 1985.

REF.: J. Ferry, *F.A. Hayek: Ies e'le'ments d'un libéralisme radical,* Presses universitaires de Nancy, 1990.

DUMNEZEU ȘI STATUL, **1871.**

Uihail Alexandrovid BAKUNIN, *1814-1876.*

Acest aristocrat și revoluționar rus, adversar al lui Karl Marx, apără o idee fundamentală: *revolta* împotriva oricărei forme de autoritate, divină sau omenească, colectivă sau individuală. Prin această revoltă, omul își poate cuceri libertatea în cadrul unei societăți *libere,* adică fără autoritate sau stat, și în care oamenii sunt egali și solidari.

Libertatea, care este țelul suprem al istoriei, nu este posibilă decât în interiorul unei societăți. Dumnezeu, credință absurdă care a subordonat conștiințele, a fost inventat pentru a face acceptabilă orice autoritate, și, în special, statul, care îi face pe oameni sclavi prin intermediul legilor lui. Legile politice urmăresc de fapt să-i supună pe oameni autorității. Chiar dacă statul trebuie doborât, el nu poate fi confundat cu societatea, care este o manifestare a naturii și o necesitate pentru om și pentru eliberarea lui. Societatea este un *mijloc,* nu un *scop,* omul fiindu-și sieși finalitate. Om *liber* nu este decât cel care nu se supune decât lui însuși, cunoscând pe deplin legile naturii. Legile naturii sunt constitutive ființei umane și libertății ei, în timp ce legile politice subjugă. Natura eliberează, în timp ce statul, pretinzând să se substituie legii naturale, este o putere autoritară, o negație a libertății.

Credinței în Dumnezeu și supunerii față de stat li se opune cunoașterea; *știința* este o forță eliberatoare. Libertatea omului nu constă totuși în supunerea față de legi stabilite de savanți sau specialiști, ci în a le recunoaște ca atare. Refuzând orice guvernare a oamenilor de știință, Bakunin afirmă autonomia omului în societate. în numele acestei autonomii, omul poate respecta legile naturale, pe care educația îi permite să le cunoască și să ajungă astfel la adevăr. Realizându-și libertatea, fiecare îi completează pe ceilalți, creând astfel solidaritatea și egalitatea tuturor.

Inspirat de materialismul naturalist al secolului al XVIII-lea, Bakunin este unul dintre primii teoreticieni ai anarhismului, ai unui socialism libertar și utopic, opus celui al lui Karl Marx.

ED.: *Dieu et l'Etat* (trad. F. Rudé), în *De la guerre ă la Commune,* Anthropos, 1972.

REF.: M. Grawitz, *Michel Bakounine,* Pion, 1990.

DURATĂ ȘI SIMULTANEITATE / *Durée et simultanéité,* 1922.

Henri *BERGSON, 1859-1941.*

Bergson arată aici că tezele lui Einstein referitoare la timpii multipli care se scurg mai mult sau mai puțin rapid, la simultaneități atunci când schimbăm punctul de vedere, își datorează caracterul paradoxal doar unei simple neînțelegeri. Departe de a contrazice credința într-un Timp unic și universal, ele o confirmă.

Cartea nu este, de fapt, decât un pretext, care îi permite lui Bergson să reafirme intuiția lui fundamentală: timpul trăit de conștiință este altceva decât timpul spațializat al fizicianului.

ED. *Durée et simultanéité,* col. „Quadrige", P.U.F., 1992.

REF.: P. Trottignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique,* P.U.F., 1968.

E

ECCE HOMO. Cum devii ceea ce eşti /
Ecce Homo. *Wie man wird was man ist,* 1908.

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE,
J844-1900.

Scrisă în 1888, lucrarea nu a fost publicată decât în 1908. în manuscrise se află mai multe planuri ale acestei cărţi. Erich Podach a constatat că nu există, de fapt, nici un text definitiv al cărţii, ci numai variante şi fragmente paralele.

în prefaţă, Nietzsche constată cu amărăciune: „Este de ajuns să vorbesc cu primul venit «şcolit», ce trece Engadinul Superior, ca să mă conving că nu exist...". Capitolele I, II şi III înfăţişează motivele pentru care Nietzsche este „atât de înţelept" (identitatea lui morală), „ştie atât de multe" (educaţia lui) şi „scrie cărţi atât de bune" (stilul şi psihologia lui).

Nietzsche precizează apoi împrejurările naşterii diferitelor sale lucrări. El încheie explicând „pentru ce sunt [eu, Nietzsche,] o fatalitate": el îşi spune „cel dintâi om cinstit", acela care s-a pus „în contradicţie cu mii de ani".

în sfârşit, spre a rezuma, el se dă drept „vestitorul voios", care propune misiuni cum n-au mai fost până acum.

ED.: *Ecce Homo* (trad. A. Vialatte), col. *10118,* U.G.E., 1988.

REF.: G. Morel, *Nietzsche, introduction ă une premiere lecture,* Aubier-Montaigne, 1985; E. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruch,* Wolfgang Rothe Verlag, Heidelberg, 1961.

ECHILIBRUL NATURII /
Le'quilibre de la nature, 1972.

Cari *von* LINNE',
1707-1778.

Antologie de texte scrise între 1744 şi 1760.

Lucrarea se compune din cinci expuneri, dintre care numai prima este cu certitudine scrisă de Linné. Primele trei dezvoltă conceptul-cheie al acestei culegeri, cel al „economiei naturii", pe când ultimele două tratează despre istoria naturală. Linné încheie definitiv teoria economiei naturii, concepând natura ca pe un tot structurat în care echilibrul dintre specii, instituit prin înţelepciunea divină, preexistă în raporturile pe care aceste specii le întreţin unele cu celelalte.

Darwin va respinge această teză, făcând din echilibrul dintre specii o suită de relaţii între aceste specii.

ED.: *Le'quilibre de la nature* (trad. B. Jasmin), Vrin, 1972.

REF.: K. Hagberg, *Cari von Linné, le roi des Fleurs,* Je sers, 1944.

ECLIPSA RAŢIUNII /
Eclipse *of Reason,* 1947.

Uax HORKHEIMER,
1895-1973.

Lucrarea aceasta, publicată imediat după al doilea război mondial de un filosof al aşa-numitei Şcoli de la Frankfurt, aflat pe atunci în exil în Statele Unite, pune problema valabilităţii principiilor în numele cărora au fost săvârşite sacrificiile războiului. Perfecţionarea tehnică, purtătoarea de speranţă a filosofiei Luminilor, pare să fie însoţită de o anume dezumanizare, iar progresul poate să distrugă ţelul spre care tinde, în principiu: ideea de om. „Raţionalizarea din ce în ce mai avansată, aşa cum este înţeleasă şi practicată în civilizaţia noastră, tinde — după mine — să distrugă însăşi substanţa raţiunii în numele căreia aderăm la progres", scrie Horkheimer.

Textul acesta, destul de scurt şi ofensiv, publicat în acelaşi an cu *Dialectica raţiunii** (de către Horkheimer şi Adorno), arată în mod clar că nu *somnul raţiunii* este cel care naşte monştri, ci însăşi exercitarea ei; fiind o simplă facultate de coordonare a

mijloacelor cu scopurile, oare nu depinde ea, de acum înainte, de eficacitate mai mult decât de adevăr?

ED.: *Éclipse de la raison* (trad. J. Debouzy), col. „Critique de la politique", Payot, 1974.

REF.: T. Schroyer, *Critique de la domination: origines et de'veloppement de la the'orie critique,* col. „Critique de la politique", Payot, 1980.

ECONOMIE LIBIDINALÂ / *Économie libidinale,* 1974.

Jean-François LYOTARD, n. *1924.*

Desigur, o descriere a libidoului nu înseamnă, pentru Lyotard, construirea unei teorii pe această temă; dimpotrivă, e vorba de a înfăţişa multiplele aspecte ale intensităţii impulsurilor erotice. Astfel, cartea începe cu o descriere a senzualismului corporal; corpul, în înlănţuirea unităţii sale, exprimă prin mii de asperităţi, pliuri, scobituri etc, sexualitatea acestei „imense membrane". Corpul libidinal e fără interior şi fără exterior; el este menit cu totul dispozitivului energetic al impulsurilor. Cu toate acestea, pentru a sesiza corpul în imediata sa prezenţă, este necesară o eliberare de concepţia monoteistă a desfătării, care închide libidoul, precum la Augustin, între limite înguste, într-un „zero negativ" şi represiv.

Nu se pune totuşi problema de a face critica acestei concepţii, fiindcă ar însemna reproducerea unei funcţionări opresive. Nu, trebuie mai degrabă admis că acest *zero* este şi el o figură a dorinţei, însă nu e singurul mod de expresie a libidoului. „Dorim ateismul legăturii libidinale, iar dacă el nu poate fi critic, aşadar religios, trebuie să fie păgân, aşadar afirmativ." Păgânismul atribuie zei şi zeiţe fiecărui obiect, fiecărui gest — divinităţi care instalează, ca într-o reprezentaţie teatrală, explozia unui intens libido. Fără să prefere o economie libidinală alteia, acest expozeu vrea „să ne facă destul de rafinaţi pentru a simţi, în grosolănia semnelor ce pot fi schimbate, singularităţile irepetabile ale episoadelor ce ţin de afect."

Orice mişcare manifestă o dorinţă libidinală. Dincolo de erotismul strict corporal, politica însăşi este încărcată cu *intensitate sexuală.* Exemplul prostituţiei arată că sistemul Capitalului este schimbarea unei fantasme contra unei sume de bani. Nici Marx nu este scutit de un impuls libidinal, despre care mărturiseşte mereu înnoita sa căutare a unei definiţii a capitalului, ca o „proliferare întru totul instinctuală".

Orice persoană, inclusiv omul de ştiinţă şi artistul, este prinsă într-o mişcare de schimb. în acest loc imaginar al dorinţei, „ciudăţenie a spaţiilor fictive", Lyotard orânduieşte priveliştea unui erotism care ar trebui să fie „surprins fără vâlvă". Mai puţin eseu, cât mărturie, această carte opune un optimism erotic societăţii opresive a lui Marx, ori impulsurilor ucigătoare ale lui Freud.

ED.: *Économie libidinale,* col. „Critique", Éd. de Minuit, 1974.

REF.: C. Clément, G. Lascault, M. Dufrenne, L. Marin, „Jean François Lyotard", rev. *l'Arc,* nr. 64, 1976.

EDUCAREA GENULUI UMAN / *Die Erziehung des Menschengeschlechts,* 1780.

Gotthold Ephraim LESSING, *1729-1781.*

Lessing îşi rezumă concepţia religioasă în o sută de paragrafe. Din punctul de vedere al dezvoltării individuale, autorul asimilează *educaţia* cu *revelaţia.* Religiile istorice nu sunt decât faze succesive ale educaţiei divine a omului. Astfel, Hristos este pedagogul omenirii în adolescenţa ei.

ED.: *L'e'ducation du genre humain* (trad. P. Grappin), col. „Bilingue", Aubier-Montaigne, 1968.

REF.: L. G. Pons, *Gotthold Ephraïm Lessing et le christianisme,* Didier, 1964.

EDUCAŢIE ŞI SOCIETATE,

John DEVFEY.

Vezi ŞCOALĂ ŞI SOCIETATE.

EFECTE PERVERSE ŞI ORDINE SOCIALĂ / *Effets pervers et ordre social,* 1977.

Raymond BOL7DON, n. 1934.

Autorul analizează în această lucrare *efectele perverse* ale ordinii sociale, felul în care o anume cauză poate să genereze un efect nedorit. El analizează, în plus, noţiunea de *schimbare* socială (felul în care egalitatea poate duce la inegalitate). Urmează un studiu asupra instituţiilor şcolare de după 1968, în care autorul se interesează de problemele universităţilor şi ale învăţământului superior. în sfârşit, prin critica unor curente sociologice cum sunt cele ale lui Marx, Tocqueville, Merton sau Weber, Boudon examinează interacţiunea paradoxală a „determinismelor sociale" cu libertatea individuală. Această lucrare

încearcă să examineze stadiul complexității ordinii sociale.

ED.: *Effets pervers et ordre social,* col. „Quadrige", P.U.F., 1989 / *Efecte perverse și ordine socială,* în *Texte sociologice alese* (trad. T. Rotariu), Editura Humanitas, 1990.

REF.: R. Boudon și F. Bourricaud, art. „Individualisme méthodologique", în *Dictionnaire critique de la sociologie,* P.U.F., 1986.

ELEGII

XENOFAN din Colo/on,
sec. **VI-V** a. Hr.

Xenofan își recita *Elegiile* în versuri iambice, dar se știu puține lucruri despre ideile pe care le exprimau, împotriva reprezentărilor antropomorfice populare, Xenofan susține un panteism idealist. El deosebește știința de opinie și propune explicații astronomice materialiste. în general, Xenofan este considerat drept veriga de legătură între fizica ioniană și gândirea eleată, pe care se crede uneori că ar fi inaugurat-o.

ED.: *Éle'gies,* în *Les Pre'socratiques* (trad. J.-P. Dumont), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988 / *Elegii* (trad. D.M. Pippidi), în *Fragmentele eleaților,* Casa Școalelor, 1947.

REF.: J.-P. Dumont, prezentarea consacrată lui Xenofan în *ed. cit.*

ELEMENTE DE FILOSOFIE / *Ekmentaphilosophiae.*

Thomas HOBBES,
J588-1679.

Trilogie care cuprinde *Despre corp* (De corpore), Despre om* (De homine)* și *Despre cetățean* (De cive).*

ELEMENTE DE IDEOLOGIE / *Éléments* d'ideblogie, 1803-1815.

DESTUTT DE TRACY
(Antoine Louis Claude, conte),
1754-1836.

Această lucrare în cinci părți, în care cercetarea analitică a elementelor gândirii înlocuiește considerațiile metafizice, consideră că „ideologia" ca știință a gândirii este o parte a zoologiei. Căci indiferența față de fundamentele ultime caracterizează această mișcare filosofică și politică, activă în timpul Revoluției franceze; ea aduna sub denumirea de „ideologi" un anumit număr de gânditori și, în această operă, își află expresia majoră. Partizan al senzualismului, Destutt de Tracy numește *ideologie* „știința mijloacelor de cunoaștere". Spre deosebire de Condillac, autorul descrie aici ideile și facultățile, dar nu încearcă să explice nici ordinea, nici cauzele. El procedează prin „observație" (analiză introspectivă) și, într-o primă etapă, se străduiește să descompună ideile și să specifice facultățile (sensibilitate, memorie...), acestea din urmă fiind înțelese ca „fapte primitive și inexplicabile". Considerând *subiectul* ca o ființă care emite semne materializând idei, dar respingând utopia unei limbi perfecte ori a unei limbi universale, autorul studiază analiza combinațiilor posibile ale acestor elemente în Gramatica (partea a Ii-a). Aceasta va fi urmată de studiul deducerii ideilor (Logica), culmea ideologiei (partea a IlI-a), logica fiind concepută aici drept „cea mai bună manieră de conducere a spiritului în căutarea adevărului".

în măsura în care semnele constituie singura materializare a ideilor, ele servesc la comunicare, dar și la combinarea ideilor noastre elementare pentru a forma ideile complexe; le putem, de asemenea, perfecționa, spre a le face mai potrivite pentru o analiză mai riguroasă a combinațiilor posibile.

Părăsind metafizica, *Elementele de ideologie* se doresc didactice; ele îmbină gustul pentru ideile generale cu pasiunea pentru metodă și se revendică drept moștenitoarele foarte franceze ale logicienilor de la Port-Royal și ale enciclopediștilor. Ele participă strălucit la secolul al XVIII-lea, și vor fi foarte citite în secolul al XlX-lea (au influențat, în proporții diferite, pe Mâine de Biran și pe Auguste Comte), în măsura în care ideologia ca „teorie a teoriilor" este înainte de toate o cunoaștere pertinentă a ordinii limbajului. De asemenea, în măsura în care voința de unitate enciclopedică a *Elementelor* afirmă clar necesitatea de a face din științele exacte și naturale modelul științei omului.

ED.: *Éléments d'ide'ologie* (părțile I și II), Vrin, 1970.

REF.: B. W. Mead, *Ideology and Social Science, Destutt de Tracy and French Liberalism,* Nijhoff, La Haye, 1985.

ELEMENTE DE PSIHOFIZICĂ /
Elemente der Psychophysik, 1860.

Gustav Theodor FECHNER,
1801-1887.

Fechner afirmă aici că cele două universuri, **cel** material şi cel spiritual, nu sunt decât două aspecte ale unei unice realităţi. Câmpul antropologic răspunde deci modelului cosmologic. Fechner enunţă *legea psihofizica,* după schema legii lui Weber, şi anume: intensitatea unei senzaţii, departe de a fi proporţională cu intensitatea unui stimulent fizic, este proporţională cu raportul existent între intensitatea stimulentului şi stimulentul considerat în starea precedentă. Principiul matematic al psihofizicii este conex unei concepţii despre corp ca totalitate organică. Această operă se află la originea principalelor cercetări în materie de psihologie experimentală.

Chiar dacă *paralelismul* psihofizic nu dăinuie ca adevăr ştiinţific, psihologia experimentală care va decurge din psihofizica lui Fechner a făcut posibilă psihotehnica de azi. Fechner a întemeiat, totodată, estetica experimentală.

ED.: *Elemente der Psychophysik,* Leipzig, 1860.

REF.: M. Reuchlin, *Histoire de la psychologie,* P.U.F., 1957.

ELEMENTE DE PSIHOFIZIOLOGIE /
Grundzüge der physiologischen Psychologie,
1873-1874.

Wilhelm WUNDT,
1832-1920.

Filosof, fiziolog şi medic, Wundt va crea în 1879, la Leipzig, întâiul laborator de psihologie experimentală, precum şi prima revistă de psihologie, *Philosophische Studieri* (1881). După Fechner, care a fondat psihofizica, Wundt este promotorul *psihofiziologiei* — studiul corelaţiilor dintre faptele psihice şi faptele fiziologice. Abia o dată cu behaviorismul va fi eliminată introspecţia. Acest tratat de psihologie, într-adevăr, dă naştere unei filosofii dualiste, presupunând concomitent o activitate internă şi o activitate externă. Dacă, pe de o parte, reflexele au o cauză externă, pe de altă parte instinctele sunt ele însele o cauză internă ce determină mişcarea voluntară. Aceasta din urmă depinde de o reprezentare mentală.

Lucrarea îi va aduce lui Wundt numirea sa la universitatea din Ziirich, în 1874, înainte de a fi numit la Leipzig, unde va rămâne până la pensionare.

ED.: *Élements de psychophysiologie* (trad. A. Keller), Alean, 1886.

REF.: P. Fraisse, „La notion de comportement", în *Bulletin de psychologie,* nr. 254, dec. 1966.

ELEMENTE DE TEOLOGIE /
iTOr/EÎWOÌQdEO/MŢIKij.

PROCLOS,
412-485.

Această scriere a lui Proclos este una dintre cele două teologii care s-au păstrat de la el, cealaltă fiind *Teologia platoniciană.* Proclos este unul dintre marii maeştri ai şcolii neoplatoniciene, care au contribuit la îmbogăţirea sistemului platonician, refonnulându-l pe baza elementelor mistice.

Toate fiinţele sunt zămislite pornind de la principiul originar, Unul, printr-o dublă mişcare, a procesiunii şi a conversiunii. într-adevăr, multiplul iese din Unu care produce fără a ieşi din sine, şi revine la el deoarece Unul este pentru el Binele suprem. Fiecare nivel ontologic zămisleşte nivelul inferior, care aspiră să fuzioneze din nou cu nivelul superior, de unde provine. Gradul de depărtare faţă de Unu determină valoarea fiecărei fiinţe, simplitatea absolută fiind perfecţiunea absolută.

Proclos îmbogăţeşte sistemul neoplatonician, făcând să corespundă fiecărui nivel de realitate câte o divinitate. El îl deschide totodată misticismului, de vreme ce printr-o facultate iraţională sufletul se uneşte cu Unul.

ED.: *Éléments de the'ologie* (trad. J. Trovillard), Aubier-Montaigne, 1965.

REF.: P. Bastid, *Produs et le crépuscule de la pense'e grecque,* Vrin, 1969.

ELEMENTELE / *Zwr/eia.*

EUCLID,
sec. 111 a. Hr.

îndeobşte, această operă nu este creditată cu descoperirea unor rezultate inedite (Eudoxos, Theaitetos cunoscuseră deja, probabil, multe dintre aceste rezultate), însă i se recunoaşte meritul unei puneri în formă riguroasă — fundamental în matematică. *Elementele* sunt primul exemplu cunoscut de construcţie axiomatică.

Lucrarea, rezultată poate dintr-o muncă colectivă, este împărţită în treisprezece cărţi. Ea tratează următoarele subiecte: geometrie plană, raporturi şi proporţii, teoria întregilor, iraţionale algebrice, geometrie în spaţiu.

Prin consistenţa lui logică, prin grija purtată constituirii axiomaticii sale, prin claritatea demonstraţiilor, tratatul *Elementelor* constituie cel mai bun exemplu al contribuţiei greceşti în matematică

(împreună cu operele lui Arhimede și Apollonios). în matematicile elementare el a servit drept model până în secolul al XIX-lea

ED.: *Éléments* (trad. J.-L. Heiberg), col. „Bibliothèque d'histoire des sciences", P.U.F., 1990.

REF.: vezi foarte substanțiala introd. a lui M. Caveing din ed. cit.

ELOGIUL FILOSOFIEI / Éloge *de la philosophie,* **1953.**

Maurice MERLEAU-PONTY, 1908-1961.

Acest discurs este textul lecției inaugurale pe care Merleau-Ponty a rostit-o la Collège de France. Textul nu a fost scris pentru a ne converti la viața filosofică — cum ar putea da de înțeles titlul —, ci îndeosebi pentru a defini rolul filosofului.

Merleau-Ponty afirmă de la început că filosoful nu trebuie să încerce atingerea cunoașterii absolute, ci mai curând să oscileze, într-un du-te-vino neîntrerupt, între cunoaștere și ignoranță: el nu va fi un om al certitudinilor, ci omul care trăiește însoțind cunoașterea în devenire. Autorul supune unei probe această concepție despre filosof invocând persoana lui Louis Lavelle. într-adevăr, acesta nu concepe cunoașterea absolutului ca pe o cunoaștere statică, ci mai curând ca pe o cunoaștere ivită din mișcarea prin care filosoful iese din sine spre a se orienta către lume și spre a-și clădi, în schimb, interioritatea însușindu-și această lume exterioară. Ființa nu este nici ea, așadar, un absolut, ci participă la noi așa cum și noi participăm la ea. Aceasta va fi una dintre tezele principale ale filosofiei lui Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty întâlnește la Bergson ceea ce ar trebui să fie sarcina adevăratului filosof, anume sesizarea legăturii între sens și eveniment, adică înțelegerea ființei în devenirea ei. Așadar filosof ia nu trebuie să opună spiritul materiei, fiindcă spiritul devine el însuși investind materia, adică exprimându-se în ea. Filosoful care vrea să descopere sensul primar al ființei trebuie deci să se adâncească în ființă, și va reuși aceasta prin percepție, fiindcă ea permite ființei, care se dăruiește în exterioritatea lumii, să ajungă la noi dinăuntru. De aceea poate fi apropiată această percepție a ființei de celebra intuiție bergsoniană, care **ne** revelează și ea apartenența noastră la ființă.

Merleau-Ponty se interesează de rolul filosofului în calitatea lui de om trăitor în lume, printre ceilalți oameni. El afirmă că filosoful trebuie să se scufunde în lume și să fie în legătură cu ceilalți oameni, întrucât prin ea și cu ei va descoperi adevărul.

ED.: *Éloge de la philosophie et autres essais,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1989.

REF.: A. Robinet, *Merleau-Ponty. Sa vie, son ceuvre avec un exposé de sa philosophie,* P.U.F., 1963.

ELOGIUL NEBUNIEI / Encomium Moriae, **1511.**

Didier ERASMUS din Rotterdam, c. 1469-1536.

Această operă a lui Erasmus, care se împarte în șaizeci și opt de capitole succinte, este marcată de caracterul profund individualist și nonconformist al autorului ei, care excelează aici în critică și satiră. Acest elogiu îi este dedicat lui Thomas More, prieten intim și complice al autorului.

Nebunia, personificată, este pusă în scenă în 'marele teatru al lumii, imperiul său. Papi, savanți sau prinți... ea îi ia pe toți oamenii în râs și compromite toate legile. Iată, de exemplu, ce scrie despre predicatori la capitolul 54: „Eu însumi l-am auzit nu de mult pe unul dintre acești uimitori nebuni predicând misterul Sfintei Treimi".

Și dacă Erasmus face elogiul Doamnei Nebunie, motivul este acela că „ea este resortul ascuns al vieții" și că nimic nu-i scapă, întrucât ea își ia o mulțime de chipuri, pe care viața ni le dezvăluie pe tot parcursul experienței noastre umane. Această operă plină de umor este totuși polemică, deoarece, pe un ton glumeț, ea denunță rele reale. Găsim de exemplu, în capitolul 54, o denunțare a ipocriziei: „începeți acum să pricepeți cu ce îmi este datoare rasa călugărilor care prin bigotismele lor, prin neghiobiile lor caraghioase [...] exercită un fel de tiranie asupra opiniei publice."

Nebunia impregnează lumea cu măreția ei irațională, și dacă denunță nerecunoștința oamenilor „care, deși sunt obișnuiții ei, roșesc în public când îi aud numele și îndrăznesc să-i insulte pe alții cu el" (cap. 1), motivul este că „nu folosește deloc fard, nu arată pe chip ceea ce ea simte în inimă" (cap. 1).

înțelegem deci că, dacă Erasmus îndrăznește să-și pronunțe elogiul mergând împotriva bunelor principii, face aceasta de dragul adevărului. Opera a cunoscut un mare succes în epocă și a fost tradusă în întreaga lume; Erasmus, azi, este încă actual.

ED.: *Éloge de la folie* (trad. P. de Nolhac), col. GF, Flammarion, 1988 / *Elogiul nebuniei* (trad. R. Adam), Editura Antet, 1995.

REF.: M. Rat, introducere la ediția cit.

EMIL sau Despre educație / *Émile ou De* l'éducation, 1762.

kanjacques ROUSSEAU, 1712-1778.

Această operă, care expune teoria rousseauistă a educației, este pandantul *Noii Eloize* (1761, teorie a familiei) și al *Contractului social** (teorie a instituțiilor politice).

„Totul este bine când iese din mâinile autorului lucrurilor, totul degenerează în mâinile omului". Astfel începe *Émile.* Programul pedagogic al lui Rousseau este în întregime trasat: să i se dea copilului, iar mai apoi adolescentului o educație *negativă,* care să-l apere cât mai mult cu putință de influența proastă a societății. Micul Émile este crescut la țară, departe de oameni și de cărți. Libertateá va fi scopul și mijlocul acestei educații, iar natura primul învățător. Copilul se va forma prin propria-i experiență, sub supravegherea unui preceptor pe cât de discret, pe atât de omniprezent; întrucât copilul nu trebuie să primească lecții de la nimeni, ci numai de la lucruri, e necesar să se organizeze în jurul său, fără ca el să știe, o lume capabilă să asigure formarea judecății lui libere. Nimic nu va fi lăsat, deci, la întâmplare.

Nici o acțiune educativă nu poate omite să-și definească scopul. Ea trebuie să formeze în primul rând un om, iar după aceea — dar numai după aceea — un cap de familie și un cetățean. Cum nu vrem un „mic stăpân", capabil să strălucească în saloane și, cum spunea Descartes, „să vorbească verosimil despre toate lucrurile", ne vom abține să cultivăm virtuțile aparente și instruirea livrescă.

Primul principiu: să lăsăm natura în voia ei, îndepărtând doar obstacolele din calea deplinei sale înfloriri. Să nu grăbim evoluția naturală a unui organism și a unui psihic. Cele cinci părți ale operei urmăresc dezvoltarea naturală a unei ființe, de la conștiință la rațiune, trecând prin sensibilitate. Rousseau îl critică pe Locke pentru că a vrut să-i facă raționali prea devreme pe copii. El râde de cei care vor să-i învețe pe acești sărmani micuți fabulele lui La Fontaine, din care ei nu pricep nimic. Observația sensibilă, contactul direct cu lucrurile vor fi așadar primii învățători. *Émile* poate fi considerat primul manual de metode zise „active", cu condiția de a ne aminti că activitățile copilului sunt dirijate de mâna invizibilă a unui învățător care știe unde merge acesta. Se va evita mai ales să se predea prin *semne,* pe care copiii nu știu să le interpreteze, sau pe care le interpretează prea bine. Nu se vor da lecții de morală sub forma unor predici, ci sub cea pe care copilul o recunoaște *firesc,* cea a consecințelor materiale ale actelor sale. Copiii mint? „Să nu vorbiți cu patimă împotriva minciunii, să nu-i pedepsiți pentru că au mințit; dar faceți ca toate urmările rele ale minciunii, cum este faptul de a nu fi crezuți când spun adevărul, ca și acela de a fi acuzați, în pofida justificării lor, de un rău pe care nu l-au săvârșit, să se adune asupra capului lor atunci când au mințit. Fără cărți, ori cât mai târziu cu putință. *Robinson Crusoe* va fi prima. în schimb, Émile va deprinde o meserie manuală, deoarece nici un om nu se poate lipsi de a le fi de folos semenilor săi fără a-i păgubi pe aceștia și pe sine însuși.

Cartea a IV-a tratează despre educația morală și religioasă. Aflăm aici faimoasa *Profesiune de credință a vicarului savoyard,* care va dezlănțui împotriva lui *Émile* fulgerele bisericii. Rousseau profesează aici religia naturală. Dumnezeu este anunțat de un „sentiment interior" și se manifestă în „lucrările sale". Religiile revelate sunt violent criticate, căci interpun cărțile, preoții, riturile între creatură și Dumnezeul său; „cultul esențial este cel al inimii." însă *Profesiunea de credință* nu cruță materialismul și ateismul filosofilor și al enciclopediștilor.

E necesară și o soție pentru Émile. Cartea a V-a este consacrată educației feminine, care „trebuie să fie raportată la bărbați". Émile va afla în Sophie o tânără sensibilă, veselă, elegantă fără maniere, cochetă fără nerușinare. Căsătoria va aștepta însă doi ani, timp în care Émile își va perfecționa educația prin voiaje. Rousseau scrie o continuare, pe care însă nu o va publica *(Émile și Sophie).*

Émile este cea mai mare carte a lui Rousseau, cea care conține toată filosofia lui. Ea este însă și cea care va isca persecuțiile cele mai violente: cartea e condamnată de către parlamentul din Paris să fie arsă, apoi, la Geneva, Rousseau este arestat. Arhiepiscopul Parisului, Cristophe de Beaumont, a interzis cartea, atrăgându-și astfel o replică usturătoare și sublimă: *Scrisoare către Cristophe de Beaumont,* care trebuie neapărat citită în completare la *Profesiunea de credință a vicarului savoyard.* Cu această operă începe, fără îndoială, lungul și ireversibilul proces de izolare care-l va duce pe Rousseau la hotarele nebuniei.

ED.: *Émile ou De l'e'ducation,* col. GF, Flammarion, 1966.

REF.: J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, saphilosophie de l'e'ducation,* col. „L'Enfant", Vrin, 1962; G. Besse, *Jean-Jacques Rousseau, l'apprentissage de l'humanité,* Messidor-Éditions sociales, 1988.

ENCICLOPEDIA ŞTIINŢELOR FILOSOFICE

/ Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1817.

Georg *Wilhelm Friedrich* HEGEL, 1770-1831.

Hegel a definit el însuşi, cu modestie, opera totuşi considerabilă pe care a redactat-o: trebuia să dea auditorilor săi un fir conducător mulţumită căruia ei să se poată descurca pe parcursul lecţiilor sale de filosofic Şi trebuie să admitem că în acest mod ea a fost cel mai adesea utilizată, servind cititorului derutat drept far pentru a-şi afla locul în meandrele sistemului . întrucât ea reia condensat fiecare moment al sistemului, în ordinea în care cultura enciclopedică o impune cu necesitate, această operă este rezumatul şi modul de folosire ale întregii filosofii a lui Hegel.

Ideea unei sistematicităţi a filosofiei, aşadar a unui mod de dezvoltare raţional şi sistematic, nu doar a unui simplu mod de prezentare formal organizat, este o opţiune timpurie a lui Hegel: din 1802, prin cursurile ţinute la Jena, el elaborează diviziunea în ramuri organic legate, printr-un moment logic, un al doilea orientat către o filosofie a naturii şi un al treilea orientat spre o filosofie a spiritului. Exigenţa sistemului este de altfel din plin exprimată în celebra *Prefaţă* la *Fenomenologia spiritului*,* în care Hegel trasează programul său filosofic general, dincolo de această operă particulară: e vorba de a face filosofia să fie ştiinţifică, de a face din ea o ştiinţă de acelaşi rang cu ştiinţele pozitive şi, mai mult, de a o face şi mai ştiinţifică prin manifestarea necesităţii sale interne, pe când ştiinţele nu pot produce decât o necesitate extrinsecă. Filosofia, în ambiţia ştiinţifică pe care o exprimă proiectul unei enciclopedii, manifestă o preocupare pentru absolut (exact aceeaşi preocupare pe care o exprimă şi religia, ce va fi situată la Hegel ca un moment relativ al sistemului, printre altele): absolutul, cunoaşterea absolută, acesta este scopul pe care îl urmăreşte şi—l realizează efectiv ştiinţa filosofică din clipa în care progresează în istoria şi în sistemul său, în mod metodic.

Deşi ideea de enciclopedie a venit devreme şi în chip desăvârşit în mintea lui Hegel, realizarea ei a fost laborioasă şi discontinuă: cele trei părţi care o constituie *(Ştiinţa logicii, Filosofia naturii, Filosofia spiritului)* au avut, atât în ceea ce priveşte elaborarea lor, cât şi importanţa locului pe care-l ocupă în opera finală, un destin destul de diferit: prima parte a sistemului, *Ştiinţa logicii,* a fost elaborată între 1812 şi 1816. în 1816, la universitatea din Heidelberg, el a ţinut lecţii despre Enciclopedia ştiinţelor filosofice, iar cartea, ecou al acestor lecţii, va fi publicată în 1817. Nu trebuie să ne mire, deci, dezechilibrul pe care-l manifestă opera în diversele ei părţi: în epoca publicării sale, doar prima parte a făcut obiectul unei munci de elaborare absolut sistematică, pe când celelalte două părţi proiectate nu erau încă efectiv dezvoltate, în anii care urmează, Hegel se va consacra în cursurile sale altor obiecte filosofice, ca dreptul, estetica, istoria, şi numai zece ani mai târziu, în 1827, silit mai ales de epuizarea primei ediţii, publică a doua ediţie. Succesul considerabil al operei conduce la o a treia ediţie, în 1830, în care Hegel se străduieşte, după propriile-i cuvinte, să fie „mai clar şi mai precis".

Hegel nu era în întregime satisfăcut de opera sa, pentru că se plângea că detaliul ocupă încă prea mult loc, raportat la viziunea globală a întregului care constituie ştiinţa filosofică. Aceasta este contradicţia inevitabilă a oricărei acţiuni enciclopedice: Hegel reproşa diverselor articole franceze din marea *Enciclopedie** a lui Diderot şi d'Alembert că sunt o sumă de expuneri independente, ce nu arată niciodată cu adevărat unitatea necesară a întregului. Dificultatea de a concilia abstracţiunea unui conţinut, pe care o face inevitabilă proiectul unui „compendiu", şi manifestarea necesităţii interne a întregului se rezolvă la Hegel prin folosirea sa: această carte de curs care-i permite cititorului să se orienteze trebuie neapărat completată de învăţământul oral. *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* poate fi astfel considerată drept un manual şcolar pe care studenţii lucrau în paralel cu cursurile. El este astăzi ghidul cel mai preţios, deşi auster şi eliptic adesea, pentru cel care vrea să intre în fluviul hegelian.

ED.: *Précis de VEnciclopédie des sciences philosophiques* (trad. J. Gibelin), Vrin, 1966; *Encyclopédie des sciences philosophiques en abre'gé* (trad. M. de Gandillac), Gallimard, 1970 / *Enciclopedia ştiinţelor filozofice: Logica* (trad. D.D. Roşea, V. Bogdan, C. Floru şi R. Stoichiţă), Editura Academiei, 1962; *Filosofia naturii* (trad. C. Floru), Editura Academiei, 1971; *Filosofia spiritului* (trad. C. Floru), Editura Academiei, 1966.

REF.: B. Bourgeois, prezentare la *Enciclopédie des sciences philosophiques,* voi. I, Vrin, 1970.

ENCICLOPEDIE sau Dicționar rațional al științelor, al artelor și al meseriilor / *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sdences, des arts et des me'tiers,* 1751-1772.

Denis DIDEROT,, *1713-1784, înconjurat de foarte numeroși colaboratori, uniiiluștri (d'Alembert, Rousseau, Voltaire, Condorcet).*

Diderot își definește astfel proiectul: „Scopul unei enciclopedii este de a aduna cunoștințele risipite pe fața Pământului; de a expune sistemul general [al cunoștințelor] oamenilor lângă care trăim, și de a-l transmite oamenilor care vin după noi; pentru ca lucrările secolelor trecute să nu fie lucrări inutile pentru secolele care vor veni; pentru ca nepoții noștri, devenind mai instruiți, să devină totodată mai virtuoși și mai fericiți, și pentru ca noi să nu murim fără a avea vreun merit" (art. „Enciclopedie"). *Enciclopedia* lui Diderot ar putea fi considerată drept strămoșul lucrărilor actuale purtând acest titlu, dacă acestora li s-ar adăuga o dimensiune esențială: efortul de a degaja *sensul* cunoștințelor și practicilor descrise. Enciclopedia este o carte filosofică (Hegel va aduce un omagiu titlului, în aceeași idee).

în pofida diversității articolelor sale, a calității lor inegale (reflectare a dezacordului dintre colaboratori), proiectul operei dovedește o incontestabilă unitate. Cunoștințele de cultură universală nu sunt doar descrise, ci și interpretate ca etape ale unei înaintări spre civilizație și fericire. Să descurajeze prejudecățile, să pună în valoare, în toate domeniile, drepturile rațiunii, iată ce așteaptă enciclopediștii de la prodigioasa lor acțiune de popularizare. Trebuie remarcată voința de a reevalua dimensiunea practică și cea tehnică ale culturii umane („artele și meseriile"); atenția acordată utilității sociale a meșteșugarului avea în această epocă, evident, o importanță revoluționară.

Este foarte dificil să întocmești un tablou exhaustiv al luărilor de poziție filosofice din această lucrare. Credința în perfectibilitatea neamului omenesc, în necesitatea progresului său moral sub impulsul cunoașterii („luminile"), este însă omniprezentă. Religia este combătută în formele ei intolerante, iar creștinismul — în pofida precauțiilor pe care le impunea cenzura — nu este menajat. Cu toate acestea, deși existau atei printre colaboratorii lui Diderot (Diderot însuși a devenit ateu), enciclopediștii se recrutau mai degrabă dintre adepții religiei naturale.

Deși privilegiile, absolutismul și monarhia de drept divin sunt contestate în numele rațiunii, *Enciclopedia* nu se vrea nicidecum revoluționară. nici măcar republicană. în ansamblu, mai cu seamă gândirea lui Montesquieu este cea care o inspiră. Ea face loc într-o mare măsură ideilor economice ale fiziocraților. După cum se vede, ar trebui să calificăm ideologia enciclopediștilor mai degrabă ca reformistă, decât ca revoluționară. Totuși fanatismul, intoleranța, sclavia, tortura, războiul sunt ferm combătute și respinse.

Cu cele douăzeci și opt de volume (șaptesprezece cu texte, unsprezece cu planșe), cu cele șaptezeci și una de mii opt sute optsprezece articole ale sale, *Enciclopedia* merită caracterizarea lui Voltaire: „monument al progresului spiritului uman". Opera nu este monumentală numai prin dimensiunile sale; ea reprezintă totodată o piatră de hotar în istoria culturii, deși nu a fost poate un eveniment în istoria filosofiei propriu-zise, ci o bombă a cărei explozie a continuat dincolo de secolul său. Pe drept cuvânt, Burke, în *Reflecții asupra Revoluției franceze* (1790), pune în cauză „cabala filosofică" și pe „oamenii de litere politici". Revoluția însăși nu se va înșela căutși de puțin arătându-și recunoștința față de enciclopediști (ca, de pildă, față de Rousseau).

Putem regreta că astăzi, în țara lui Diderot și d'Alembert, adjectivul „enciclopedic" a dobândit o conotație peiorativă. Calificând cultura oferită de școală, **el** o asimilează cu un morman greoi de cunoștințe îngurgitate pasiv. Atunci când este blamat „enciclopedismul" programelor școlare, ar trebui să se amintească faptul că, în greacă, acest frumos cuvânt înseamnă „cerc al educației"; ceea ce vrea să spună că nu există instruire adevărată fără a fi sistematică și ordonată.

ED.: *L'encyclopédie, articles choisis, 2* voi., col. GF, Flammarion, 1986 / *Enciclopedia franceză sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor.* Texte alese (trad. V. Șerbănescu), col. „B.P.T.", Editura Minerva, 1976.

REF.: J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie,* Slatkine reprints, Genève-Paris, 1982.

ENERGIA SPIRITUALĂ / L'Énergie *spirituelle,* **1919.**

Henri BERGSON, 1859-1941.

Eseuri și conferințe.

Cartea cuprinde **șapte studii apărute anterior în** diverse culegeri:

— „Conștiința și Viața": opoziția dintre conștiință (libertate) și materie (necesitate) își află soluția în *viață,* definită ca „libertate inserându-se în necesitate și transformând-o în propriul folos". Evoluția este înțeleasă ca un imens curent de viață creatoare care traversează materia, oscilând între viața vegetală și viața animală, între instinctul insectei și inteligența omului. „Omul, chemat fără încetare să se sprijine pe întregul său trecut pentru a influența cu atât mai mult viitorul, este cel mai mare succes al vieții." Bucuria (sinonim al creației) este semnul că destinația omului este realizată.

— „Sufletul și Corpul": distanțându-se de doctrina metafizică a *paralelismului* dintre suflet și corp (Descartes, Spinoza, Leibniz), Bergson își pune întrebări cu privire la relația dintre activitatea mentală (conștiința) și activitatea cerebrală (creierul). Acesta din urmă, care mimează viața spiritului, este „punctul de inserție a spiritului în materie", organul de observare a vieții, care servește la chemarea amintirii, nu la păstrarea ei.

— „«Fantomele celor vii» și «cercetarea psihică»": dacă fenomenele studiate prin telepatie sunt de același gen cu cele ce fac obiectul științei naturale (și deci susceptibile să se repete la infinit în timp și spațiu), metodele, în schimb, diferă. Obiectele spiritului nu se pretează la măsurare, iar cerebralul nu este echivalentul mentalului. Sigur, creierul îndeplinește o întreagă serie de funcții utile (funcții senzoriale, organ de observare a vieții, care ne orientează gândirea către acțiune, ascunderea trecutului nostru). Dar conștiința (mentalul) depășește organismul (creierul), astfel că „supraviețuirea devine atât de probabilă, încât obligația de a o dovedi îi va reveni celui care o neagă".

— „Visul": senzațiile interioare ale văzului, ale auzului, ale pipăitului sunt materia visului, formată din amintire. Visul este, deci, funcția amintirii și a senzației. De asemenea, visul este întreaga viață mentală, mai puțin efortul de concentrare: „Eul care visează este un eu distrat care se destinde." Iar Bergson stabilește drept sarcină a psihologiei secolului care începe, explorarea inconștientului.

— „Amintirea prezentului și falsa recunoaștere": expunând, fără a le relua pe seama sa, diferitele teorii psihologice (Kraepelin, Janet, Fouillée etc.) asupra *paramneziei* (iluzia falsei recunoașteri), Bergson consideră că ea rezultă din jocul percepției și al memoriei — fenomen care s-ar produce în orice caz la omul sănătos, „dacă un mecanism special nu ar interveni imediat pentru a-l anula", așadar dacă voința, tinzând spre acțiune, nu ar împiedica prezentul să se reîntoarcă asupra lui însuși împingându-l la infinit în viitor. Aceasta pentru că prezentul se dedublează pe două traiectorii simetrice, dintre care una recade către trecut (memoria), pe când cealaltă se lansează către viitor (percepția) cu un timp de avans, datorită elanului care o animă. Dacă însă elanul se oprește, amintirea regăsește percepția, iar prezentul este recunoscut în același timp în care este cunoscut.

— „Efortul intelectual": efortul înseamnă trecerea de la un „plan de conștiință" la altul. Rapelul constă în a converti o reprezentare schematică ale cărei elemente se întrepătrund într-o reprezentare imagistică ale cărei părți se juxtapun. Activitatea intelectuală adevărată este această mișcare a spiritului care execută o mișcare de du-te-vino între percepții și imagini, pe de o parte, și *semnificația* lor, pe de altă parte. „Efortul intelectual de a interpreta, de a înțelege, de a fi atent, este așadar o mișcare a «schemei dinamice» în direcția imaginii care îl dezvoltă", iar sentimentul de efort intelectual se produce astfel de la un plan la altul, de la schemă la imagine, asigurând o materializare crescândă a imaterialului.

— „Creierul și Gândirea: o iluzie filosofică": Bergson, punând în discuție încă o dată afirmarea *paralelismului* psihofiziologic (adică echivalența între starea psihică și starea cerebrală), susține că această teză implică un artificiu prin care se trece pe ascuns de la un anumit sistem de notare la sistemul de notare opus. Putem analiza realul din punctul de vedere idealist al *reprezentării* (nu se află nimic în plus în realitate, decât ceea ce apare conștiinței mele), sau din punctul de vedere realist al *lucrurilor* (sub reprezentarea noastră cu privire la materie se află o cauză inaccesibilă a acestei reprezentări). în oricare dintre aceste sisteme, teza paralelismului este contradictorie în așa măsură, încât, pentru a o susține totuși, oscilăm de la idealism la realism, și de la realism la idealism, însă „atât de rapid, că ne credem neclintiți și, cumva, călare pe cele două sisteme reunite într-unui singur".

ED.: *L'Énergie spirituelle,* col. „Quadrige", P.U.F., 1990.

REF.: L. Adolphe, *La Philosophie religieuse de Bergson,* P.U.F., 1946.

ENNEADE / *'EWÉOSZQ,* • 253/254-269/270.

PIOTIN din Lykopolis, c. 205-2691270.

Culegere de 54 de tratate filosofice.

Porfirios din Tyr este cel care a divizat, puțin cam la întâmplare, opera maestrului său în șase cărți a câte nouă tratate (sau *noveme).* în ansamblu, opera tratează despre Dumnezeu, despre natura sa și despre totalitatea creației sale: lumea fizică și omul. Mulțimea creaturilor constituie punctul de pornire fundamental. întrucât orice concept admite contrariul său, putem deduce că există o unitate superioară: Dumnezeu, infinit și perfect, atotputernic și transcendent. Fiindu-și suficient sieși, Dumnezeu este Unul prin excelență. Nimeni nu-l poate cunoaște, nici descrie, de vreme ce nimeni nu posedă calitățile sale absolute. Singurele lucruri pe care le putem spune despre el, în virtutea acestei teologii *negative,* sunt ceea ce el nu este.

Din Unu se naște „procesiunea"; substanță diferită de Unu, ea își află principiul vieții în contemplarea creatorului ei. „Procesiunea" zămislește la rândul său o a doua substanță, compusă din trei elemente: Ființa, Inteligența și Lumea inteligibilă. Această substanță are drept calitate faptul de a fi viziunea unității divine: ea e concomitent cunoaștere a lumii inteligibile și cunoaștere de sine. Sufletul universal este a treia substanță; născută din Inteligență, ea este *inteligibilă* deoarece contemplă Inteligența care o produce perpetuu, și *sensibilă,* în măsura în care este cea care organizează și ordonează lumea sensibilă (aceste două aspecte fiind intim legate). Sufletul se repartizează în toate ființele, păstrându-și unicitatea și rămânând întreg în fiecare dintre ele. Animată de Suflet, care îi conferă o dimensiune divină, lumea este așadar concomitent *una* și *multiplă.*

Pe o treaptă inferioară se află *materia,* sursă a tuturor relelor, care rezultă din confruntarea Sufletului cu ea. Sufletul universal alege, de fapt, pentru fiecare suflet individual un înveliș adecvat: acesta este *corpul.* Sufletele coboară în el și rămân răspunzătoare pentru locuința lor pieritoare atât timp cât aceasta este în viață. Astfel, fiecare dintre ele are de ales între a se înălța către Inteligibil — soluția cea mai frumoasă — sau de a coborî către lumea simțurilor — în care caz sufletul va trebui ulterior să plătească pentru greșelile sale.

Corpul, în concepția platoniciană, este o *închisoare,* un mormânt în care este închis sufletul; el este astfel un obstacol pentru starea originară de contemplare. Trebuie, deci, să ne străduim a-l ține la distanță, să ne separăm de el spre a reveni la starea primă a Sufletului. Plotin sugerează că omul consideră lumea o *scenă de teatru:* Sufletul devine atunci martor al spectacolului vicisitudinilor care se desfășoară înaintea sa; ne aflăm nu departe de alegoria peșterii, relatată de Platon în *Republica*.*

Pentru a se înălța până la Dumnezeu, care este desăvârșit și frumos, Sufletul trebuie el însuși să fie frumos și să atingă cea mai mare perfecțiune posibilă, chiar dacă învelișul său carnal e urât. Pentru a realiza aceasta există trei mijloace: muzica, filosofia și iubirea. Trebuie să depășească însă dragostea pentru frumusețile materiale, și să ne înălțăm la iubirea pentru lucrurile imateriale. Dumnezeu trăiește în noi, așa cum noi trăim în el; Sufletul poate, printr-o iubire infinită sau prin studierea înțelepciunii, să fuzioneze cu el. Dumnezeu este, totodată, lumină: putem vedea această lumină interioară printr-o așteptare contemplativă. Căci, Dumnezeu nu vine la noi; el este mereu prezent în noi, chiar și când nu-l vedem. Iar când Sufletul îl vede pe Dumnezeu, el intră în *extaz:* se uită pe sine și, din această clipă, există o osmoză între cel care contemplă și creatorul său.

De cultură elenistică, Plotin din Lykopolis a fost puternic marcat de filosofia lui Platon și Aristotel. în consecință, el face aici într-un anume fel, sinteza doctrinelor lor. Pe de altă parte, autorul a fost crescut la Alexandria, și se simte în opera sa influența gândirii orientale. Fără a se opune rigorii misticii sale raționale, acest aspect face din lucrare un text original, susținut de calități dialectice și apodictice incontestabile. *Enneadele* vor avea o influență considerabilă asupra lumii păgâne, ca și asupra lumii creștine. Augustin, în special, se va inspira direct din ele pentru a-și redacta *Confesiunile*.*

Ed.: *Enne'ades* (trad. É. Bréhier), 7 voi., Les Belles Lettres, 1924-1989.

REF.: É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin,* Vrin, 1968.

EROS ȘI CIVILIZAȚIE. O cercetare filosofică asupra lui Freud / *Eros and Civilization,* 1955.

Herbert MARCWE, 1898-1979.

Subtitlul este explicit: încercând să aducă o „contribuție la freudism", Marcuse dorește să arate că teoriile privind psihicul permit să se analizeze societatea contemporană. Luând ca ipoteză existența utopică a unei societăți nonrepresive, autorul ne

dezvăluie cum Eros, zeu al dragostei, ar fi, prin imaginație, regele realității noastre.

Prelungind teorii ale lui Hegel, Marx și Freud, această carte evocă, de asemenea, figura lui Eros în mitologie, gândirea lui Nietzsche și poezia secolului al XIX-lea.

ED.: *Éros et civilisation* (trad. J.-G. Nény și B. Fraenkel), Éd. de Minuit, 1963 / *Eros și civilizație. O cercetare filosofică asupra lui Freud* (trad. C. și L. Ulrich), Editura Trei, 1996.

REF.: J.-M. Palmier, *Présentation de Herbert Marcuse,* col. 10/18, U.G.E., 1968.

ESENȚA CREȘTINISMULUI / *Das Wesen des Christentums,* 1841.

Ludwig FEUERBACH, 1804-1872.

Lucrarea se prezintă ca o hermeneutică sau ca o analiză genetico-critică destinată să pătrundă secretul religiei creștine.

De la început, Feuerbach stabilește că singur omul are conștiință de sine și este obiect pentru sine la nivelul întregii specii. Omul, devenind conștient de sine însuși, devine astfel conștient de umanitatea sa în general. El se știe nu doar ca individ, ci recunoaște, de asemenea, în existența lui individuală, participarea sa la specia umană în general. Astfel, atunci când omul vorbește cu el însuși, el comunică cu esența sa, care nu este ceva finit, ci, de fapt, ceva nelimitat.

Acest lucru fiind stabilit, Feuerbach trece la analiza obiectului religios. Ceea ce este Dumnezeu pentru om, este esența sa, eul său adevărat și obiectiv. Dumnezeu înseamnă interiorul omului proiectat în exterior, revelat, exprimat. De unde această formulă surprinzătoare: religia este dezvăluirea solemnă a comorilor ascunse în om, mărturisirea gândurilor sale cele mai intime, confesiunea publică a secretelor sale de iubire. Dar dacă religia este raportul omului cu sine însuși, ea apare omului ca un raport cu altceva decât el. Religia creștină este deci „relația omului cu el însuși, sau, mai exact, cu esența sa, dar cu esența sa ca fiind o altă ființă." De unde alienarea, căci „pentru a-l îmbogăți pe Dumnezeu, omul trebuie să se sărăcească; pentru ca Dumnezeu să fie totul, omul trebuie să fie nimic". Astfel, religia neagă în mod conștient, în om, rațiunea și binele, pentru a reafirma în Dumnezeu, dar în mod inconștient, aceleași calități.

Feuerbach își propune să impună ideea că opoziția între uman și divin își are originea în opoziția reală între individul limitat și esența umană nelimitată. Religia nu este niciodată decât misterul omului făcut Dumnezeu. Filosofia trebuie deci să înceteze a fi „teologie", pentru a deveni „antropologie". Ea trebuie să răstoarne teologia intervertind subiectele: în loc de a spune „Dumnezeu este înțelept și bun", ea trebuie să spună „omul este înțelept și bun". Afirmând că ființa umană este divină, Feuerbach ridică antropologia la rangul de teologie.

ED.: *L'essence du chrisîianisme* (trad. și prez. de J.-P. Osier), Maspero, 1968 / *Esența creștinismului* (trad. P. Drăghici și R. Stoichiță), Editura Științifică, 1961.

REF.: H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la Transformation du sacre,* P.U.F., 1957.

ESENȚA MANIFESTĂRII / L'essence *de la manifestation,* 1963.

Michel HENRY, n. 1922.

Gândirea lui Michel Henry constituie o filosofie a vieții. Demarcându-se de fenomenologiile secolului al XX-lea, el afirmă, împotriva lui Sartre, că nefericirea conștiinței — adică faptul pentru conștiință de a nu coincide niciodată cu sine, de a fi perpetuu sfâșiată în ființa sa — poate fi depășită. Dincolo de această sfâșiere, de această negativitate a conștiinței, omul poate să regăsească beatitudinea *mparusie* (sau prezență), care este adecvarea totală a sinelui la sine. Această stare este fericirea.

Lucrarea apără teza conform căreia conceperea fenomenalității în gândirea occidentală implică o distanță între obiect și subiect. Dar această distanță, asupra căreia sunt de acord aproape toate ontologiile fenomenologice ale secolului al XX-lea, constituie o presupunere, iar nu un rezultat. Iată de ce este necesar să regândim bazele acestor ontologii, singurul mod de a depăși impasurile logice în care se află.

Michel Henry este unul dintre marii profesori și filosofi francezi ai epocii noastre.

ED.: *L'essence de la manifestation,* P.U.F., 1991.

REF.: G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis,* Vrin, 1980.

ESENȚA TEATRULUI / L'Essence *du théâtre,* 1943.

Henri GOUHIER, 1898-1994

Autorul își pune aici problema de a ști dacă teatrul constituie un gen literar autentic, sau dacă faptul de a nu exista decât în reprezentarea sa pe scenă îl împiedică să „constea" în manieră autonomă. Comparând

teatrul cu cinematografia, cu literatura, cu pictura sau cu muzica, Henri Gouhier își pune întrebări asupra principiului însuși al purității teatrului, care datorează, de fapt, o mare parte a forței sale decorurilor pictate, muzicii de scenă, ca și literaturii de la care preia textul.

El trage concluzia că teatrul este de esență religioasă, începând din Antichitatea greacă și de la cultul lui Dionysos, până la pozițiile luate de Claudel, Ghéon sau Gabriel Marcel, care considerau toți trei „misterul" ca fundamentul însuși al operei dramatice. Dacă teatrul este astfel metafizic prin esență, este pentru că, așa cum subliniază Gouhier, „orice activitate umană este în mod implicit orientată spre o filosofie". Ambiția dramaturgului este, deci, aceea de a crea „persoane"; el fabrică însă întotdeauna numai „personaje". De aici provine ambiguitatea unei arte care, în parte, nu-și atinge scopul, oferind totodată spectatorului un divertisment agreabil.

ED.: *L'essence du the'ătre,* col. „Présences", Pion, 1943.

REF.: J. Verdt, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

ESEU **ANALITIC PRIVIND FACULTĂȚILE** SUFLETULUI / *Essai analytique sur les facultés de l'âme,* 1760.

Charles BONNET,
1720-1793.

Cheia operațiilor intelectuale (senzația, memoria, imaginația) este, potrivit lui Bonnet, noțiunea de *fibră [textură?].* El încearcă să gândească, pornind de la acest substrat fiziologic, totalitatea vieții spiritului. Lucrarea dezvoltă o concepție senzualistă și continuistă despre activitatea spirituală.

ED.: *Essai analytique sur Ies facultés de l'âme,* Slatkine, 1970.

REF.: É. Guyénot, *Les Sciences de la vie aux XVH^e etXVIW siecles,* col. „L'Évolution de l'humanité", Albin Michel, 1941.

ESEU **ASUPRA CÂTORVA PROBLEME PRIVIND NORMALUL ȘI PATOLOGICUL** / *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique,*

Georges CANGUILHEM.

Vezi NORMALUL ȘI PATOLOGICUL.

ESEU ASUPRA DATELOR IMEDIATE ALE CONȘTIINȚEI / Essai sur *les donne'es imme'diates de la conscience,* 1889.

Henri BERGSON,
1859-1941.

Teză de doctorat

Atunci când termină redactarea tezei sale de doctorat, în februarie 1888, Bergson, fost elev la Școala Normală Superioară, are exact treizeci de ani. El predă, în calitate de profesor agregat în filosofie, la liceul Blaise-Pascal din Clermont-Ferrand și la Facultatea de Litere clin același oraș. Susținerea tezei are loc în 1889 la Sorbona, în fața unui juriu din care fac parte Émile Boutroux și Jules Lachelier (căruia îi este dedicată lucrarea).

Pozitivismul de la sfârșitul secolului al XIX-lea se consacră prezentării fenomenelor umane și sociale ca fiind supuse unui determinism la fel de complet precum acela care guvernează faptele din lumea fizică. Viața spiritului este prin aceasta redusă la jocul asocierii de elemente simple, imagini și senzații *(asociaționism).* împotriva acestei abordări, care extinde la viața psihică legile deterministe ale științei, Bergson are grijă în această lucrare să deosebească două ordini. Pe de o parte, lumea exterioară, în care se situează obiectele materiale discontinue, pe care le explică limbajul practic — și el discontinuu —, este domeniul legitim al științei, este ordinea omogenă a spațiului, a simultaneității, a întinderii și a cantității. Pe de altă parte, lumea interioară a conștiinței, în care se situează faptele de conștiință, și pe care le examinează psihologia. Este ordinea eterogenă a duratei (timp interior), a neîntinderii, a calității. Aceste două lumi se opun în mod ireductibil. Distincția celor două ordini îl autorizează pe Bergson să restaureze, o dată cu autonomia conștiinței, *libertatea:* ordinea exteriorității (știința) nu ar putea să explice în mod valabil ordinea interiorității (conștiința).

Scopul lui Bergson este acela de a denunța eroarea care constă în traducerea, în mod nelegitim, „a neîntinderii în întindere, a calității în cantitate", altfel spus, de a voi să explice ceea ce ține de ordinea interiorului (conștiința) prin ceea ce ține de ordinea exteriorului (știința). De aici provine locul important acordat demonstrației conform căreia este greșit să reprezinți timpul trăit eterogen (durata interioară) prin proiecția sa simbolică în spațiul omogen (exteriorul), demonstrație care trece prin îndelunga denunțare a sofismelor lui Zenon din Elea (săgeata, Ahile și broasca țestoasă), după care Ahile nu ajunge niciodată țestoasa: „Din această confuzie între

mișcare și spațiul parcurs de mobil s-au născut, după părerea noastră, sofismele școlii din Elea; căci intervalul care separă două puncte este divizibil la infinit, și dacă mișcarea ar fi compusă din părți precum acelea ale intervalului însuși, intervalul nu ar fi depășit niciodată. Dar adevărul este că fiecare dintre pașii lui Ahile este un act simplu, indivizibil, și că după un număr dat al actelor sale, Ahile va fi depășit țestoasa. Iluzia eleaților vine din faptul că ei identifică această serie de acte indivizibile și *sui-generis* cu spațiul omogen care le servește drept bază".

Luând drept centrală problema libertății, care „este comună metafizicii și psihologiei", Bergson indică ceea ce caracterizează „datele imediate" ale conștiinței (sau fapte psihice).

Conștiința, în primul rând, este *calitate* pură și, dacă trebuie totuși să se vorbească de „intensitatea stărilor psihologice", aceasta e doar pentru că intensitatea este „semnul" calitativ al cantității (cauza problemelor psihice interne se află în spațiul exterior).

în al doilea rând, conștiința este *durată.* Dacă trebuie să se vorbească de mulțimea stărilor de conștiință, aceasta se realizează printr-un compromis. Căci noțiunea de număr depinde de ideea unui spațiu omogen (exterior), în care termenii sunt distincți unii de alții, și totodată de un proces (interior) de pătrundere, în care unitățile se adaugă în mod dinamic.

în sfârșit, conștiința este *libertate.* Ea depinde de ordinea faptului intim. „Nu am putea reflecta asupra ei fără a folosi condițiile în mod exterior unele față de altele, în spațiu, iar nu în durata pură." A proscrie libertatea (determinism), sau chiar a o plasa în domeniul intemporal al lucrurilor în sine (Kant), acest fapt ține de aceeași neînțelegere ca și sofismele școlii din Elea pentru antici: „Ca și aceste sofisme, el își are obârșia în iluzia prin care se confundă succesiunea și simultaneitatea, durata și întinderea, calitatea și cantitatea", altfel spus, în confuzia dintre exterioritate și inferioritate.

ED.: *Essai sur Ies donne'es imme'diates de la conscience,* col. „Quadrige",P.U.F., 1991.

REF.: H. Hude, *Bergson,* 2 voi., Éditions universitaires, 1989 și 1990.

ESEU ASUPRA ELEMENTELOR PRINCIPALE ALE REPREZENTĂRII / *Essai* sur Ies *âe'ments principaux delarepre'sentation,* **1907.**

Octave HAMELIN, *1856-1907.*

Filosofia clasică formează armătura eseului lui Hamelin. în ediția din 1925, André Darbon a adus câteva note susceptibile de a face lucrarea mai inteligibilă. Hamelin își propune să integreze tot cognoscibilul în gândire, urmând o metodă perfect sintetică.

ED.: *Essai sur Ies ėle'ments principaux de la repre'sentation,* P.U.F., 1952.

REF.: F. Turlot, *Ide'alisme dialectique et personnalisme. Essai sur la philosophie d'Hamelin,* Vrin 1976.

ESEU ASUPRA FUNDAMENTELOR CUNOȘTINȚELOR NOASTRE ȘI ASUPRA CARACTERELOR CRITICII FILOSOFICE / Essai *sur Ies fondements de nos connaissances et sur Ies caracières de la critique philosophique,* 1851.

Antoine Augustin COURNOT, 1801-1877.

Rector al Academiei din Grenoble și profesor la facultatea de științe din același oraș, Cournot și-a împărțit cariera între sarcinile administrative și publicațiile științifice. Această lucrare se împarte în douăzeci și cinci de secțiuni, mergând de la o prezentare a cunoașterii în general la concluzie, trecând prin analiza noțiunilor de hazard, inducție, materie, viață, morală. Este studiat limbajul, precum și fundamentele sale logice, discursul și ordinea sa lineară, organizarea dreptului, în sfârșit, coordonarea cunoștințelor umane. Autorul examinează, de asemenea, câteva sisteme filosofice.

Cournot prezintă rațiunea lucrurilor în opoziție cu ideea de cauză eficientă și chiar de cauză propriu-zisă. în ceea ce privește hazardul, studiul său trimite la noțiunile de posibilitate și de probabilitate. Judecățile fundate pe probabilități sunt adesea invocate, fără să fie vorba de probabilități matematice. Cournot dovedește că e fals să se considere că judecata inductivă s-ar baza în mod legitim pe credința în stabilitatea legilor naturii, sau pe maxima conform căreia aceleași cauze produc mereu aceleași efecte. Distingând între inducție și analogie, *Eseul* se referă la Kant.

Autorul leagă probabilitatea filosofică, ca și probabilitatea matematică, de noțiunea de hazard și de independență a cauzelor. în mod obiectiv, probabilitatea matematică măsoară posibilitatea fizică a evenimentelor și frecvența lor relativă; în mod subiectiv, ea furnizează o anumită măsură a cunoștințelor noastre privind cauza și circumstanțele producerii evenimentelor. Probabilitatea filosofică se înte-

meiază pe o noțiune generală a ceea ce lucrurile trebuie să fie, dar se poate schimba o dată cu starea cunoștințelor noastre. Cournot studiază posibilitatea aplicării probabilității la critica surselor cunoștințelor noastre. El consideră simțurile ca instrumente de cunoaștere și meditează asupra imaginilor și asupra cuvintelor.

Analizând fiecare dintre aceste simțuri în ceea ce privește utilitatea lor în cunoaștere, el relevă faptul că anumite simțuri nu intervin. în ceea ce privește văzul, Cournot definește retina ca un „tablou care simte" și constată că suprimarea vederii ne-ar interzice o mulțime de cunoștințe și ar duce chiar la oprirea oricărei dezvoltări științifice. în plus, folosirea imaginilor perceptibile permite să se dea corp ideii. Imaginația este o facultate creatoare. Sub această facultate strălucitoare se găsește o altă facultate, care este aceea de a putea asocia imagini perceptibile pentru nevoia gândirii. Dar pentru a gândi un poligon cu o mie de laturi este necesară folosirea semnelor artificiale. Nu cunoaștem nimic cu privire la ceea ce face esența materiei tangibile.

în ceea ce privește fluidele imponderabile, orice este fundament real al ideii de materie referitor la corpurile ponderabile fie este contrar experienței, fie rămâne incontestabil prin experiență. Nu trebuie doar să elaborăm o noțiune distinctă a categoriilor, ci trebuie să ne facem și o idee corectă despre subordonarea lor ierarhică. Fenomenele pe care le numim moleculare depășesc limitele percepției noastre; în ceea ce le privește, noi nu avem decât posibilitatea de a imagina materia într-o stare de diviziune extremă. Nu este de ajuns să deținem primii termeni ai unei serii pentru a-i înțelege legea.

Reluând o terminologie comtiană, Coumot invocă simplitatea descrescătoare sau complexitatea crescătoare a fenomenelor, pe care le studiază într-o ordine analoagă celei a lui Comte. De aceea, de la materie trece la examinarea vieții și constată că fenomenele naturii vii diferă în mod esențial de fenomenele lumii neorganice. Cournot observă că multe idei de ordin matematic ar putea fi atinse prin alte mijloace decât matematica: ideile de combinație, ordine, simetrie, egalitate, includere, excludere. Pentru Cournot, ideile nu sunt ficțiunile spiritului nostru, ci își au tipul în natură.

Apărând ideea de clasificare, Cournot o consideră o operație a spiritului, utilă nu numai pentru nomenclator, ci și pentru nevoile învățământului. Grupurile artificiale se pot subdiviza în grupuri subalterne, ori se pot grupa la rândul lor pentru a forma colecții; aceste colecții pot fi considerate unități de ordin superior. Cu vieţuitoarele, clasificarea se impune prin tipurile specifice. Acesta este, de altfel, și cazul obiectelor neînsufleţite: putem și trebuie să le clasăm. Considerațiile asupra științelor nu-l împiedică pe Coumot să se intereseze de ideile morale și de ideile estetice. Invocând operele de artă realizate după imitația naturii, Coumot înscrie apoi operele adecvate omului civilizat. El își încheie lucrarea subliniindu-i noțiunea centrală: adevărul.

ED.: *Essai sur Ies fondements de nos connaissance et sur Ies caractères de la critique philosophique,* Vrin, 1975.

REF.: J.-P. Chrétien-Goni, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

ESEU **ASUPRA FUNDAMENTELOR** PSIHOLOGIEI ȘI ASUPRA RAPORTURILOR SALE CU STUDIUL NATURII / *Essai sur Ies fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature,* 1859.

MÂINE DE BIRAN
(Măric *François Pierre Gontier de Biran, numit), 1766-1824.*

Extras din *Opere inedite,* publicate de Ernest Naville.

Numai un mic număr de opere ale lui Mâine de Biran au apărut în timpul vieții sale. A trebuit să apară ediția din 1859, în trei volume, pentru ca originalitatea filosofului să poată fi constatată. El a fost descoperit pe rând ca senzualist, intelectualist și mistic.

Eseul asupra fundamentelor psihologiei reprezintă stadiul cel mai împlinit al filosofiei sale. Contestând metoda greșită a lui Condillac, Mâine de Biran urmează propria sa metodă, metoda genetică, pentru a da la *ivealâ puterea efortului în acțiune,* care se dezvoltă în conștiință și permite înțelegerea naturii ideilor generale, datorită cărora relațiile lucrurilor ne sunt cunoscute, idei precum cauza, puterea și forța. Mâine de Biran refuză sufletul-substanță absolută a lui Descartes, de altfel ca și *eul* impersonal sau universal. Deschis, eul este prin urmare un *ego volo,* iar nu un *ego cogito.*

ED.: *Essai sur Iesfondements de la psychologie,* în *CEuvres,* voi. VIII: *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie et autres e'crits sur la psychologie,* Vrin, 1986.

REF.: G. Romeyer-Dherbey, *Les philosophes de l'existence,* Vrin, 1981.

ESEU ASUPRA INTELECTULUI OMENESC / An *Essay conceming Human Understanding,* **1690.**

John LOCKE, 1632-1704.

Această lucrare este o reflecție asupra originii ideilor și cunoștințelor umane, precum și asupra fundamentelor metafizice ale raționalității. Unitatea acestor două problematici este în mod necesar contradictorie, în perspectiva empirismului pe care Locke îl inaugurează, și pentru care acest eseu va rămâne o lucrare de referință. în plus, miza interogațiilor lockiene depășește dimensiunea metafizică sau gnoseologică: morala, religia, teologia sunt și ele înnoite.

Empirismul lui Locke începe printr-o critică a teoriei ideilor înnăscute, aceea pe care cartezianismul o formulase purtând-o dintr-o dată la un grad de perfecțiune cu greu de depășit (cartea I). Locke intenționează să arate că repunerea în cauză a ineismului nu distruge în nici un fel valoarea obiectivă a ideilor (îndeosebi, în domeniul moral). Nu există idei înnăscute în mintea omenească, aceasta este faimoasa *„tabula rasa".*

Cartea a H-a expune geneza ideilor complexe, pornind de la ideile simple. Acestea din urmă pot avea ca origine senzația (este cazul calităților sensibile sau ale spațiului), reflecția, sau intervenția combinată a celor două. în examinarea valorii obiective a acestor idei, Locke distinge calitățile *primare* (aparținând într-adevăr corpurilor) de calitățile *secundare* (care nu există decât în subiectul care percepe).

Pasiv în receptarea ideilor simple, spiritul este activ în formarea ideilor complexe. Această formare se poate îndeplini în trei modalități de asociere: combinare, joncțiune, abstracție. Din ele rezultă trei feluri de idei complexe: moduri, relații și substanțe.

A cunoaște înseamnă atunci a sesiza între idei raporturi de potrivire sau de nepotrivire. Locke analizează combinațiile posibile ale diverselor raporturi, precum și gradele diferite de cunoaștere care decurg din acestea. De exemplu, ideile matematice sau morale, netrimițând la nimic altceva decât la ele însele, nu trebuie să se conformeze unei realități exterioare; cunoașterea deține atunci certitudinea sa din evidența intuitivă sau din demonstrație. Cât despre cunoștințe care trimit la realități exterioare nouă, numai experiența poate să ne asigure de obiectivitatea lor.

Reflecția lockiană asupra genezei ideilor și cunoștințelor noastre duce la examinarea funcțiilor limbajului (cartea a Hl-a) și la studiul critic al puterilor înțelegerii umane (cartea a IV-a). Nici o cunoștință legitimă nu-i este permisă în anumite domenii: infinitatea, eternitatea și, în consecință, divinitatea. Teologia este deci descalificată, și metafizica de asemenea, pentru că înțelegerea noastră nu are nici un acces la esența reală a lucrurilor. Nu ne este permis să afirmăm, de exemplu, că substanța spirituală este deosebită de materie; Dumnezeu a putut foarte bine să-i dea acesteia din urmă facultatea de a simți și de a gândi.

Influența *Eseului asupra intelectului omenesc* a fost imensă. Nu am putea sublinia îndeajuns importanța pe care această carte a avut-o pentru secolul Luminilor, care a făcut din ea pandantul filosofic al operei științifice a lui Newton. Tradusă din 1700 de către Pierre Coste, ea a exercitat în Franța, asupra lui Voltaire și enciclopediștilor, o influență profundă și durabilă. Locke a fost considerat cel care repunea în drepturi analiza și observația, după un secol de dominație a spiritului de sistem (cel al marilor metafizicieni din secolul al XVII-lea: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, care au influențat totuși și ei Luminile). în *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*,* Leibniz critică profund empirismul lockian. Ideii de „tabula rasa" el i-a opus formula: „Nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai înainte în simțuri, afară de intelectul însuși." Dar moartea lui Locke l-a făcut pe Leibniz să renunțe la publicarea *Noilor eseuri.*

ED.: *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (trad. P. Coste), Vrin, 1972.

REF.: J. Bernnet, *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes,* Oxford, 1971.

ESEU ASUPRA LEGII POPULAȚIEI / An *Essay* on the *Principie ofpopulation,* 1798.

Thomas Robert MALTHUS, 1766-1834.

Despărțindu-se de optimismul lui William Godwin și de credința în progres, Malthus publică anonim acest pamflet în 1798, apoi, revăzut și purtând numele lui, în 1803. El expune aici o teorie demografico-economică în care se exprimă o viziune pesimistă, tristă și dezolantă, care va da naștere malthusianismului.

Eseul stabilește că populația crește în progresie geometrică, dublându-se astfel la fiecare douăzeci și cinci de ani, în timp ce mijloacele de subzistență nu cresc decât în progresie aritmetică. Dinamica demografică rezultă într-adevăr din evoluția fecundității,

stimulată de dezvoltarea economică, care favorizează nupțialitatea, și de „instinctul sexual". în ceea ce privește mijloacele de subzistență, Malthus reia legea randamentelor descrescânde ale pământului, conform căreia resursele naturale sunt exploatate în ordine descrescândă; sub presiunea demografică, pământurile utilizate se epuizează, și randamentul lor scade. Acest decalaj între populație și mijloacele de subzistență provoacă sărăcie, mizerie, chiar distrugeri.

Pentru a menține nivelul de trai, trebuie instaurată o politică de restricție a nașterilor, bolile, foametea, epidemiile și mizeria nefiind suficiente pentru a asigura o regularizare. Astfel, pastorul anglican Malthus propovăduiește „constrângerea morală" (căsătorie târzie, castitate...). În plus,el se pronunță împotriva oricărui ajutor pentru săraci: caritatea, mai ales cea practicată de stat, are efecte negative, căci încurajează „relațiile sexuale precoce", natalitatea, și deci sporește mizeria.

Cel care nu are nimic „este în plus la banchetul naturii". Cu toate acestea, deși liberal, Malthus este favorabil unui anumit intervenționism statal în favoarea agriculturii; statul poate acorda prime care să permită exploatarea de noi pământuri și creșterea producției agricole.

Malthus este unul dintre primii economiști care au făcut o legătură între creșterea demografică și creșterea economică. Cu siguranță, teza sa nu s-a verificat în țările europene industrializate, însă prezintă o anumită pertinență pentru țările Lumii a Treia, în care anumite guverne au adoptat politici malthusiene antinataliste (controlul nașterilor).

ED.: *Essai sur le principe de population* (trad. P.Thiel),Denoël,1964.

REF.: W. Petersen, *Malthus. Le premier antimalthusien* (trad. A. et J. Fauve, H. Le Bras), Dunod, 1980.

ESEU ASUPRA MORAVURILOR ȘI SPIRITULUI NAȚIUNILOR / *EssaisurIesrn.oce.urs*et*l'esprkdesnations,* 1756.

VOLTAIRE
(Frangois Mărie Arouet, zis), 1694-1778.

Această operă se înscrie în tradiția, născută în secolul al XVII-lea, a marilor filosofi ai istoriei (Bossuet). Voltaire vrea să se ridice deasupra contingenței evenimentelor singulare pentru a regăsi „spiritul" epocilor și al națiunilor. Ca și *Discursul despre Istoria universală** de Bossuet, *Eseul asupra moravurilor* are de altfel intenții pedagogice, pentru că se adresează marchizei du Châtelet, dezamăgită de faptul de a nu găsi în cunoștințele istoriei nici o sistematicitate. Voltaire va aborda deci istoria așa cum fizicianul (al cărui model rămâne Newton) abordează natura: pentru a descoperi legea ascunsă sub diversitatea fenomenelor.

Voltaire își reprezintă istoria ca *unificată* de "o constantă: natura umană. De exemplu, dacă profită de lungi expuneri privind America și Orientul, pentru a insista asupra ideii sale cu privire Ia relativitatea obiceiurilor și credințelor, el apără totodată ideea de unitate a firii omenești pe toate meridianele: „Orice ține intim de firea omenească se aseamănă de la un capăt la celălalt al universului."

Este vorba deci de o istorie a spiritului uman care îl anunță pe Condorcet. Voltaire crede că este timpul să se termine cu istoria eroică, cea a generalilor și a bătăliilor, scrisă din punctul de vedere al prinților. Istoria voltairiană depășește deci dimensiunile politicului, pentru a îngloba religia, arta, știința, filosofia, tehnicile. Tabloul istoriei umane pe care o derulează cele 197 de capitole ale lucrării oferă un spectacol nuanțat. Oamenii nu strălucesc prin inteligența comportării lor, și, în final, omenirea rămâne aceeași în timp, ca și în spațiu; totuși, un progres se poate observa. Căci de la un secol la altul omenirea reușește să se ridice din punct de vedere material, iar științele, literele și artele se dezvoltă.

Din punctul de vedere strict istoric, *Eseul asupra moravurilor* nu egalează *Secolul lui Ludovic al XIV-lea.* Documentarea este aici mai puțin sigură și Voltaire se arată câteodată nedrept, mai ales în evaluarea sa nenuanțată a Evului Mediu. Este un exemplu al consecințelor adoptării unei poziții în mod clar anticreștine a lucrării.

ED.: *Essai sur Ies moceurs et l'esprk des nations, 2* voi., col. „Classiques Garnier", Garnier, 1964.

REF.: E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières,* Fayard, 1983, cap. V.

ESEU ASUPRA **ORIGINII** CUNOȘTINȚELOR UMANE / *Essaisurl'originedesconnaissanceshumaines,* 1746.

CONDILLAC *(Étienne Bonnot de), 1714-1780.*

Acest eseu poate fi clasat printre psihogonii, căci este o tentativă de a descrie dezvoltarea spiritului pornind de la un dat primar, care ar fi senzația.

Condillac consideră spiritul în măsura în care acesta primește impresii venite din lumea exterioară, îmbogățindu-se, senzația va genera conținutul mental, și aceasta într-un progres continuu. Mai întâi, devenind conștientă, senzația determină nașterea percepției, dat fiind că autorul, urmându-l pe Locke și împotriva lui Leibniz, asimilează percepția cu o senzație conștientă. Această percepție este sediul unor variații cantitative și calitative: acea facultate care ne pennite să primim mai multe sau mai puține senzații, și aceasta într-un mod mai mult sau mai puțin clar, este numită de Condillac *atenție.* Percepțiile nu sunt nici unice, nici izolate unele de altele, ci legate și repetitive: din conștientizarea acestei repetiții se nasc permanența subiectului — ca sediu al acestei repetiții — și aceea a obiectului — ca materie a acestei repetiții. în plus, dobândim sentimentul de a exista ca individualitate, prin perceperea permanenței conștiinței noastre sub valul diverselor percepții. în sfârșit, Condillac definește alte trei facultăți ale spiritului, care sunt moduri mai rafinate ale percepției: aceea care se produce în absența obiectului. în primul rând, *imaginația,* atunci când există percepție a unei imagini a obiectului, apoi *memoria,* atunci când apelăm la numele sau circumstanțele de apariție a obiectului, și, în fine, *contemplarea* care corespunde unei percepții durabile a obiectului ce tocmai a dispărut. Aceste operații simple ale spiritului vor fi utilizate pentru a produce operații mai complexe. Condillac explică astfel legătura ideilor: de conștiința unei nevoi se leagă ideea obiectului care o va satisface, și cum nevoile sunt legate unele de altele, se creează astfel o întreagă rețea de idei simple.

Dar dacă senzația este *materia* pornind de la care se produce dezvoltarea spiritului, limbajul este *mijlocul* de realizare a acesteia. într-adevăr, prin cuvânt, care pennite înlocuirea unui conținut mental cu o senzație, spiritul poate să mobilizeze ideile datorită cărora el exercită într-un mod activ atenția, memoria și imaginația. Luând inițiativa acestor operații, spiritul trece de la stadiul de senzație la cel de reflecție. Dacă senzația furnizează idei simple, este necesară apariția cuvântului pentru a trece de la acestea la ideile complexe. Căci numai limbajul pennite fixarea și concentrarea ideilor. Prin limbaj se fonnează ideile matematice, ideile morale și cele privind corpurile fizice. Condillac se bazează pe fapte pentru a funda această teorie: un copil sălbatic din Lituania și un tânăr surdo-mut, amândoi lipsiți de limbaj, erau privați de capacitatea de a raționa și de aceea de a fonna idei abstracte. Cuvintele sunt deci cele care fac posibil progresul spiritului, pennițând efectuarea unor diverse operații asupra ideilor, cum ar fi comparația sau compunerea.

După ce precizează rolul limbajului, Condillac efectuează o genealogie a limbajului. El distinge mai întâi semnele *naturale,* sau limbajul de acțiune, de semnele *convenționale,* și afinnă că acestea din unnă derivă din cele dintâi, pentru a satisface nevoia de comunicare proprie omului. Semnele sunt opera imaginației și a atenției care ne pennit să unim semnele cu ideile. în sfârșit, Condillac indică metoda care permite o bună utilizare a intelectului: mai întâi, să avem idei precise despre fiecare lucru și să posedăm semne precise pentru a le exprima; apoi, să nu utilizăm ca metodă de judecată decât analiza care ne permite să legăm ceea ce este cunoscut de ceea ce încă nu este cunoscut.

în acest eseu, Condillac se situează alături de Locke împotriva cartezianismului, căci el respinge construcțiile abstracte ale metafizicii în favoarea unui sistem în care înlănțuirea faptelor este dedusă din observarea realității. Totuși, el adoptă o poziție mai radicală decât cea a lui Locke, arătând în ce mod reflecția poate fi generată pornind de la senzație, și aceasta fără a apela la o putere înnăscută a spiritului, a cărei origine nu poate fi revelată prin experiență. în această lucrare a lui Condillac se face pentru prima oară genealogia spiritului pornind numai de la experiență.

ED.: *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* Galilée, 1975.

REF.: J. Derrida, introducere la ed. cit.

ESEU ASUPRA ORIGINII LIMBILOR, în care se vorbește despre melodie și imitație muzicală / *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'initiation musicale,* 1781.

kan-Jacques ROUSSEAU, 1712-1778.

Lucrare postumă, publicată pentru prima dată într-un volum care reunea *Tratatele despre muzică* ale lui Rousseau (1781), *Eseul asupra originii limbilor* a fost compus în jurul anului 1754. Douăzeci de capitole scurte, dintre care unele nu au fost redactate, se referă la diferitele mijloace de comunicare a ideilor noastre (cap. 1), la inventarea cuvântului (cap. 2), la fonnarea limbilor meridionale și din nord (cap. 9 și 10), la originea muzicii (cap. 12), la

degenerescenta sa (cap. 18), la raportul dintre limbi cu guvernarea (cap. 20).

Rousseau, apărător al melodiei, ca mulți din enciclopediști, se opune aici muzicianului Jean-Philippe Rameau, partizan al armoniei. Dar acest eseu propune,mai cu seamă continuându-1 pe Condillac,o teorie a limbajului — legată de o reprezentare a omului (cu ierarhia sa: nevoi, pasiuni, rațiune) — precum și o viziune a istoriei (cu succesiunea ei: popoare sălbatice, barbare și civilizate). Limbajul nu s-a născut din nevoile fizice, care-i îndepărtau pe oameni unii de alții, ci din pasiuni ce-i apropiau și „care au stârnit primele voci". Ceea ce a făcut ca primele limbi să fi apărut din cântec și pasiuni. în istoria civilizațiilor, limbajul descrie mai întâi obiectele (figurile alegorice ale egiptenilor), apoi cuvintele, cu ajutorul caracterelor convenționale (scrisul chinez), în sfârșit limbajul nu mai descrie cuvântul, ci îl analizează (inventarea alfabetului).

în evoluția care ne face să trecem de la natură la convenție, de la ordinea sentimentelor la cea a rațiunii, de la universul cântului la cel al cuvântului, articularea, cu consoanele care se înmulțesc, se răspândește și transformă în mod profund limba. Bineînțeles, ea devine mai exactă și mai clară, dar sunetele sunt mai puțin variate, diversitatea accentelor se șterge, vocea devine monotonă, mai molatică și mai surdă. în această perspectivă trebuie înțeleasă cercetarea cauzelor fizice ale deosebirii inițiale dintre limbile din sud (aflate în legătură cu pasiunile) și limbile din nord (aflate în legătură cu nevoile), mai „dure și zgomotoase".

ED.: *Essai sur Vorigine des langues* (ed. J. Starobinski), col. „Folio Essais", Gallimard, 1990.

REF.: J. Derrida, *De la grammatologie* (Gramatologia*), Éd. de Minuit, 1967.

ESEU ASUPRA REVOLUȚIEI / On *Revolution,* 1963.

Hannah ARENDT, J906-1975.

Această lucrare analizează și compară revoluțiile americană și franceză, și evaluează efectul lor asupra evoluției lumii contemporane. Intenția autoarei este de a arăta că singura revoluție reușită este revoluția americană, în timp ce revoluției franceze trebuie să-i fie atribuită deviația pe care o suportă istoria modernă.

între noțiunile de libertate și egalitate, revoluționarii francezi au preferat-o întotdeauna pe cea de-a doua, în timp ce americanii au optat pentru libertate. Principiul libertății este, de altfel, cel care animă constituția actuală a Statelor Unite ale Americii.

Filosof și critic politic, Arendt mai are și astăzi o audiență foarte puternică.

ED.: *Essai sur la révolution* (trad. M. Chrestien), col. „Tel", Gallimard, 1990.

REF.: E. Enegren, *La Pensie politique de Hannah Arendt,* P.U.F., 1968.

ESEU DESPRE **CÂTEVA** CARACTERE ALE **NOȚIUNILOR DE** SPAȚIU **ȘI TIMP** / Essai sur *quelques caractires des notions d'espace etde temps,* 1931.

René POIRIER, n. 1900.

în această lucrare, René Poirier a încercat să reconcilieze empirismul concret și raționalismul absolut, pornind, de fapt, de la ideea conform căreia „cadrul spațio-temporal" este solidar cu lumea fizică, și îi este „asociat în reconstrucția rațională a lumii", însă realitatea experienței este mai puțin teoretică decât materială: este vorba de a face să intre într-un cadru extrem de rigid o realitate care, prin definiție, rămâne instabilă, mobilă, schimbătoare. „Reprezentarea mea nu este un imperiu cu granițele precis trasate, dincolo de care am găsi un neant metafizic", spune astfel Poirier.

întreaga problemă va consta deci în a reconcilia logica și viul. Autorul va reuși acest lucru grație unei formulări matematice — am putea spune chiar algoritmice — în care inteligibilitatea materiei ne va fi dată în matematizarea realului.

ED.: *Essai sur quelques caractires des notions d'espace et de temps,* Vrin, 1931.

REF.: J. Parain-Vial, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

ESEU DESPRE DAR. Forma și rațiunea schimbului în societățile arhaice / *Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans Iessodete's archălques.* 1923-1924.

Marcel *MAUSS, 1872-1950.*

Pentru a aborda această operă sunt necesare unele noțiuni preliminare. Mai întâi, cea de a 45-a lecție din *Curs de filosofie pozitivă** de Auguste Comte leagă studiul fenomenelor mentale de biologie

pornind de la anatomie spre fiziologie (şi nu invers, după cum preconiza Franz Josef Gali). Pentru Comte, nu există funcţie intelectuală fără substrat organic sau substrat social. De altfel, în volumul I din *Sistemul de politică pozitivă,* capitolul III din „Introducerea fundamentală", Comte afirmă supremaţia ştiinţifică şi mentală a sociologiei asupra biologiei, supremaţie anunţată în a 58-a lecţie din *Curs.* Există, deci, două niveluri de realitate: viaţa socială şi viaţa propriu-zisă. Marcel Mauss, la fel, va afirma că cele mai înalte funcţii umane nu pot fi studiate decât din punctele de vedere sociologic şi, în mod complementar, biologic.

Opera lui Marcel Mauss este vastă şi diversă. Aportul său original este noţiunea de „fapt social total", care atinge morfologia, fiziologia socială şi sociologia generală. Din poziţia epistemologică a lui Mauss reiese conceptul de om total. Tot astfel, teza fenomenului social total permite observarea structurilor ascunse şi atingerea „singurei realităţi", realitatea socială, adică Melanezianul sau Romanul.

Această concepţie a lui Mauss s-a împlinit cel mai bine în *Eseul despre dar,* care arată limpede că fenomenele economice nu sunt disociabile de celelalte aspecte ale vieţii sociale. Schimburile, oricare ar fi ele, privesc societatea în ansamblul ei şi derivă toate din obligaţia de a da. *Potlatch-\x* indienilor de pe coasta nordică a Pacificului şi *kula* melanezienilor acoperă sisteme vaste de prestaţii reciproce, în care se manifestă o legătură intimă şi magică între obiecte şi persoane. Este ceea ce conferă darului o valoare socială. Suntem aici în prezenţa unor fenomene totale: în acelaşi timp religioase,economice, politice, matrimoniale şi juridice. Prestaţiile între clanurile triburilor australiene trec prin schimburi de bunuri, de femei, de nume. Principiul *manei,* putere impersonală, ne permite să înţelegem simbolismul ritului şi al rugăciunii. Sacrificiul, între altele, are ca obiect să realizeze comunicarea între sacru şi profan. Toate riturile pot fi astfel interpretate ca nişte limbaje simbolice. Ritmurile variate pe care le prezintă morfologia socială sunt fenomene sociale totale care, sub forme complexe, traduc *structuri* fundamentale. Mauss ia exemplul societăţii eschimoşilor, împrăştiată în timpul verii şi adunată iarna: apare în mod clar că întreaga structură a existenţei se schimbă în simbolismul alternanţei anotimpurilor.

Eseul despre dar arată cum se nasc puterile magice, explicitând anumite forme de atribuire a puterii. Adesea, puterile magice sunt ereditare; de cele mai multe ori, ele sunt obiectul unei revelaţii reglementate de colectivitate. Iniţierii îi urmează un învăţământ oral. împreună cu Durkheim, Mauss face din *mana* o forţă colectivă, sursă comună a religiei şi magiei. Acestei concepţii i se opune cea aparţinând lui Georges Gurvitch, care vede în *mana* o forţă impersonală, supranaturală şi transcendentă. De altfel, distincţia între *religie* şi *magie* este dificilă; magia serveşte adesea unor scopuri individuale, contrar religiei, care priveşte comunitatea credincioşilor. Dacă îi acordăm încredere lui Mauss, putem înţelege această problemă referindu-ne la „polii" spre care tind religia şi magia: prima tinde spre sacrificiu, a doua spre vrăjitorie. Acolo unde religia adoră, magia operează. Ele sunt totuşi adesea amestecate, după cum arată Gurvitch, magia fiind imanentă, religia transcendentă. în ambele cazuri este vorba totuşi de „numinos", al cărui domeniu propriu este religia, prin sinteza tabuului şi a magicului. Mauss descrie acest „balet complicat de extazuri", care manifestă forţa impersonală, cea a strămoşului sau a zeului personal. Simbolizarea procedează astfel prin dramatizare. Dansul însoţeşte potlatch-ul. Se stabileşte o relaţie între arta dramatică şi definiţia persoanei. Pe baza materialelor lui Franz Boas, Mauss reţine din potlatch ceremoniile în care se exprimă rivalităţile părţilor, pe care el le numeşte „prestaţii totale de tip agonistic". Georges Davy va reveni la aceasta în lucrarea *Elemente, de sociologie* (1950), cu privire la originea suveranităţii. Căci Davy consideră potlatch-ul ca un factor de individualizare în optică agonistică. Potlatch-ul de sfidare apare cel mai bine la populaţia Kwakiutl. Dintr-un punct de vedere economic, potlatch-ul serveşte concentrării bogăţiilor; din punctul de vedere social, el ajunge la concentrarea suveranităţii. Potlatch-ul realizează concentrarea şi individualizarea puterii în societăţile numite „de potlatch", care sunt civilizaţiile feudale şi comerciale caracterizate prin existenţa confreriilor ierarhizate.

ED.: *Essai sur le don,* în *Sociologie et anthropologie,* col. „Quadrige", P.U.F., 1989 / *Eseu despre dar* (trad. S. Lupescu), Institutul European, 1993.

REF.: CI. Lévi-Strauss, prezentare a textului în ed. cit.

ESEU DESPRE INEGALITATEA RASELOR UMANE / *Essai sur l'inégdite des races humaines,* 1853-1855.

GOBINEAU (Joseph Arthur, conte de), 1816-1882.

Gobineau întemeiază aici o ierarhie a raselor bazată pe puritatea sângelui şi pe alterările impu-

tabile metisajului. Atunci când două „rase" inegale se întâlnesc, ceea ce câştigă „rasa inferioară" nu compensează pierderea suportată de „rasa superioară". Gobineau consideră istoria dovada rolului „purităţii" rasiale în dominaţie. Practic, din aceasta decurge o opoziţie faţă de orice „amestec rasial", îndeosebi pe calea colonizării.

în ciuda anumitor teze ale lui Gobineau, care susţin pericolele consanguinităţii, ele nu datorează nimic Iui Darwin. Rasismul nazist se va inspira din *Eseu despre inegalitatea raselor umane,* sedus de — şi crezând că seduce prin — alura „ştiinţifică" a teoriilor sale. Tezele inegalitare ale lui Gobineau nu au totuşi nici un fundament ştiinţific. Chiar noţiunea de „rasă" este astăzi considerată de către biologi ca un concept vag şi puţin pertinent.

ED.: *Essai sur l'inégalité des races humaines,* Belfond, 1967 în *(Euvres complètes de Gobineau,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1983.

REF.: P. Tort, „L'inégalité (Gobineau, la philosophie et Ies sciences)", în *La Pensée hierarchique et l'evolution,* Aubier-Montaigne, 1983.

ESEU DESPRE O FILOSOFIE A STILULUI / *Essai d'une philosophie du style,* 1968.

Gilles-Gaston GRANGER, n. 1920.

Definind obiectul acestui eseu drept o analiză statică a operelor, Granger încearcă să determine raportul fonnă-conţinut ca o formă a acestei analize. în timp ce cunoaşterea ştiinţifică tinde să limiteze concretul trăit pentru a produce un proces de conceptualizare, creaţia artistică tinde să reveleze nu doar o universalitate fără concept, ci şi o „individualitate conceptualizată". Astfel, operaţia pe care o face creaţia artistică e „de a învinge imposibilitatea unei luări în stăpânire teoretice a individului". Filosoful urmăreşte realizarea unei *stilistici generale,* ce înglobează o stilistică a practicii ştiinţifice. Stilul este studiat în construirea obiectului matematic, ca şi în structurile limbajului. Cea de-a treia parte pune bazele unei stilistici a ştiinţelor omului, în care orice operă a omului poate fi interpretată ca o punere în formă.

ED.: *Essai d'une pilosophie du style,* Odile Jacob, 1988.

REF.: E. Schwartz, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

ESEU DESPRE O NOUĂ TEORIE A REPREZENTĂRII / *Versuch tiner neuen Theorie des menschlichen Vorste Rungsverm̈ogens,* 1789.

Karl leonhard REINHOLD, *1758-1823.*

Reinhold încearcă să completeze criticismul introducând facultatea de reprezentare, pe care Kant ar fi neglijat-o. El stabileşte anumite distincţii între conştiinţă, autoconştiinţă şi cunoaştere. „Filosofia sa elementară" este întemeiată pe principiul conştiinţei: forma se raportează la subiect, materia la obiect.

ED.: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsverm̈ogens,* Jena, 1789.

REF.: A. Degange, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

ESEU DESPRE RĂU / *Essai sur le mal,* 1955.

Jean NABERT, 1881-1960.

Lucrarea este consacrată aporiei răului, încercând să ajungă la rezolvarea ei teoretică. Cu cât norma este mai rigidă, cu atât este mai mare câmpul nemotivabilului, al injustificabilului. De unde posibilitatea răului. Conştiinţa este o cauzalitate impură: în respectarea legii se amestecă interesul, amorul propriu şi vanitatea. Păcătuind, sufletul se trădează trădând un principiu, şi îşi pierde speranţa de a se măsura cu faptele sale; acesta este tragicul, care iese din cadrul conştiinţei normative. Prin păcat, sufletul se complace cu sine. Această sciziune de celălalt îl reduce pe acesta la a nu fi decât celălalt: aceasta este ura, izbucnirea răului. A te justifica înseamnă a opera o iertare, o restabilire a greşelilor. A te condamna, înseamnă a începe salvarea, convertirea în sensul de certitudine religioasă.

Prin acest eseu, autorul, care s-a interesat de altfel de filosofia kantiană, are o participare importantă la reflecţia etică din zilele noastre.

ED.: *Essai sur le mal,* Aubier-Montaigne, 1970.

REF.: P. Levert, *Jean Nabert ou l'exigence absolue,* Seghers, 1971.

ESEU DESPRE SPIRITUL DE ORTODOXIE / *Essai sur l'esprit d'ortbodoxie,* 1938.

Jean GRENIER, 1898-1971.

Scris în 1938, acest eseu este un protest împotriva *ortodoxiei* comuniste şi marxiste. Grenier defineşte acest termen ca fiind refuzul intransigent al oricărei

alte gândiri sau doctrine diferite decât aceea în care credem. Or, în vremea în care Grenier scrie această lucrare, marxismul pare să corespundă perfect acestei definiții: el postulează într-adevăr infailibilitatea conducătorului, incompetența masei proletare și pericolul pe care-l reprezintă orice critică.

Dar putem spune și despre thomism, spre exemplu, ceea ce spunem despre comunism. Este suficient ca o doctrină să-și fanatizeze adepții, până acolo încât libertatea de gândire să nu mai poată fi nici măcar de conceput, pentru ca să devină ortodoxă.

încă de actualitate, acest eseu poate fi citit ca o mărturie a unui om care încerca din toate puterile să fie liber.

ED.: *Essai sur l'esprit d'orthodoxie,* Idees/Gallimard, 1967.

REF.: *Jean Grenier* (sub direcția lui A. Jacques), Foile avoine, 1990.

ESEU FILOSOFIC DESPRE PROBABILITĂȚI / Essai *philosophiqu.es sur* Ies *probabilite's,* 1814.

Pierre *Simon de* LAPLACE, J749-1827.

Acest „Newton al Franței" era un mare matematician, dublat de un savant care va consacra cea de-a doua parte a cercetărilor sale rezultatelor aplicării și dezvoltării legii gravitației, obținute de trei generații de iluștri matematicieni.

A sa *Teorie a probabilităților,* căreia acest *Eseu* îi servește drept introducere, permite să i se alăture cosmologiei lui Newton o teorie fizică asupra formării lumii — *probabilitatea* fiind definită ca o fracție al cărei numărător este numărul de cazuri favorabile și al cărei numitor este numărul tuturor cazurilor posibile. Laplace demonstrează că studiul probabilităților compensează lacunele cunoașterii noastre. El imaginează o inteligență extraumană, faimosul „demon al lui Laplace", care ar avea în ea însăși capacitatea de a cunoaște, pentru orice particulă din univers, nu doar poziția sa în orice moment, ci și tabloul forțelor acționând asupra ei; e vorba despre teza *determinismului absolut.* în plus, Laplace aplică la problemele sociale teoria sa despre probabilități.

ED.: *Essai philosophique sur Ies probabilite's* (prefață de R. Thom), col. „Épistémè", Christian Bourgois, 1986.

REF.: K.R., *L'Univers irrésolu,* Hermann, 1984.

ESEU PENTRU INTRODUCEREA ÎN FILOSOFIE A CONCEPTULUI DE MĂRIME NEGATIVĂ,

Immanuel KANT.

Vezi CONCEPTUL DE MĂRIME NEGATIVĂ

ESEU PENTRU O NOUĂ TEORIE Ă PERCEPȚIEI VIZUALE / An *Essay towards a* New *Theory of Vision,* 1709.

George BERKELEY, 1685-1753.

Această lucrare vizează să înlăture o serie de iluzii privind percepția: distanțele, mărimile, mișcările nu se *văd,* în sensul propriu al cuvântului. Berkeley respinge deosebirea, admisă în mod tradițional de la Aristotel încoace, între calități sensibile pentru un singur simț *(sensibile proprii)* și calități accesibile mai multor simțuri *(sensibile comune),* negând orice existență a celor din urmă. Cu ajutorul unei experiențe de gândire foarte obișnuită în secolul său — orbul din naștere ce-și recapătă vederea —, Berkeley scoate vederea în afara jocului percepției realului. Spectacolul vizual al lucrurilor este un cod de semne ce nu mai au o legătură mai mare cu referentul lor decât cuvintele limbajului. Experiența de *a vedea* trimite deci la spiritul perceptiv și la spiritul divin în care trăim, cel puțin pentru că nu confundăm semnele cu o realitate obiectivă oarecare.

ED.: *Essai pour une nouvelle théorie de la vision* (trad. L. Dechery), în *GLuvres completes de Berkeley,* voi. l,col.„Épimethée", P.U.F., 1985.

REF.: M. Guéroult, *Berkeley, quatre e'tudes sur la perception et sur Dieu,* Aubier-Montaigne, 1956.

ESEURI / Essais, 1580 și 1588.

MONTAIGNE *(Uichel Eyquem de), 1531-1592.*

Avem de-a face aici cu o lucrare „unduitoare și diversă", de un gen nou, ale cărei prime două cărți, redactate între 1570 și 1580, au fost editate începând din 1580, iar a treia în 1588. în ea nu se poate distinge vreo ordine. Este compusă din reflecții și comentarii asupra unor fapte diverse din istoria trecută și prezentă, autorul luând poziție în chestiuni politice și religioase. Astfel, subiectul *Eseurilor* este mai întâi și cu deosebire insatisfacția autorului față de vremea sa, dar și o reflecție asupra morții; însă, prin toate acestea, el se descrie pe sine însuși: „Eu pe mine mă zugrăvesc. Sunt eu însumi materia cărții

mele". într-adevăr, Montaigne se descrie fizic, dar îndeosebi intelectual și moral: este școlit, „cărturar bun", de o inteligență înceată, dar pătrunzătoare, și de o curiozitate nesățioasă; urăște constrângerea și prostia; îi place să călătorească și să citească; e cinstit, sincer, nonșalant, fantezist; apreciază ironia și vorbele de duh, dar se ferește de pasiuni; are o înclinație deosebită pentru fericire.

Ca să atingi fericirea trebuie să te păzești de celălalt: „Părerea mea este că trebuie să te împrumuți celuilalt, dar să nu te dai decât ție însuți"; trebuie, de asemenea, să îndepărtezi de tine pasiunile: „Nu voi trăi mult; sunt prea simțitor din fire și prin obicei...". Montaigne se retrage, așadar, în sine, se închide în biblioteca sa. Această retragere în sine intervine după moartea prietenului său La Boétie; în prietenie, sentiment nobil prin excelență, Montaigne știa să se dăruiască: „în prietenia cea adevărată, la care sunt priceput, mă dărui prietenului meu mai mult decât îl trag spre mine", și adaugă: „La stăruința să spun de ce-l iubeam, eu simt că n-aș putea-o face altfel decât răspunzând: «Pentru că era el, pentru că eram eu»". După moartea lui La Boétie, Montaigne nu mai este decât propria sa umbră; rămâne însă fascinat de prietenul său care s-a stins ca un stoic.

Influențat de Seneca, răvășit de dispariția prietenului și de o experiență personală, în care a fost la un pas de a pieri în urma unui accident de călărie, Montaigne reflectează cu privire la moarte; nu pe ea trebuie s-o învingi, ci *frica* de ea. Moartea este „capătul, nu însă țelul vieții"; „știința de-a muri" este ultimul cuvânt al „științei de-a trăi". Scriitorul își însușește teza stoică: „A filosofa înseamnă a învăța să mori". Urinând exemplul lui La Boétie, Montaigne devine stoic; el nu este însă cu adevărat făcut pentru această filosofie, de aceea se distanțează de ea, păstrându-i principiile asupra existenței: trebuie să știi să te eliberezi de cele rele pentru ca „să știi să fii al tău". El străbate acum o criză de scepticism *(Apologia lui Raimundo Sebunde*),* înainte de a atinge înțelepciunea mai surâzătoare a epicurianismului. Adevărata fericire poate fi atinsă mulțumită armoniei între ființa noastră și natură. Trebuie să asculți de Mama Natură, divinitatea protectoare, să te supui poruncii ei; trebuie să încerci a stabili un acord, mereu efemer, între cerințele nestatornice ale conștiinței și cele și mai nestatornice ale naturii: „îmi plac acele vieți frumoase care se rânduiesc după izvodul obișnuit și omenesc, cu metodă, dar fără extravaganțe". Trebuie să rămânem la condiția care ne face să fim ceea ce suntem; ca să ajungi la fericirea desăvârșită trebuie să știi „să te bucuri cinstit de propria ființă" și să nu fii înșelat de propriile-ți visuri. Aici educația joacă un rol însemnat: trebuie formată judecata elevului și întărită firea lui fără a o sili; el trebuie să aibă „mai curând o minte bine alcătuită, decât foarte plină".

Eseurile sunt o carte unică. Sunt reflexul unei vieți care se împlinește: „Nu am făcut cartea mai mult decât m-a făcut ea pe mine". Este o „carte consubstanțială autorului ei": se vede în ea evoluția unei gândiri, demersul spiritual al unui om liber și cultivat. O libertate de gândire, însă și una de stil: Montaigne e o fire mobilă, cum este opera sa; el se dedă digresiunii, folosește metafora, își preumblă gândul prin meandrele frazelor. Totuși, această libertate ascunde o rigoare și o articulare cumpănite. Credincios filosof iei antice a lui Seneca și a lui Plotin, Montaigne reprezintă gândirea secolului său. înțelept, partizan al justei căi de mijloc, el e un diletant rafinat și monden. Adept al fericirii pământești, simbolizează „omul bine educat" prin excelență.

ED.: *Les Essais,* 3 voi., col. „Folio", Gallimard, 1973 / *Eseuri* (trad. M. Seulescu), 2 voi., Editura Științifică, 1965,1971.

REF.: P. Villey, *Les Essais de Montaigne,* Nizet, 1961.

ESEURI ASUPRA TEORIEI ȘTIINȚEI / Essais *sur h theórie de la science,* 1965.

Max WEBER,
1864-1920.

Culegere de patru eseuri, extrase din *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* 1922.

Obiectivitatea cunoașterii în științele sociale și politice (1904) oferă programul revistei *Archiv für Sozialwissenschaft,* la care Max Weber (împreună cu Edgar Jaffé și Werner Sombart) este unul din membrii comitetului de redacție. Trebuie să se facă o deosebire între cunoștința empirică a *savantului* (ale cărui argumente se adresează intelectului) și judecata de valoare a *omului voinței [l'homme de volonté:* omul ca dorință și voință] (ale cărui argumente se adresează simțirii). Se află aici și o reflecție asupra *ideal-tipului [Ideal-thypus]:* „Un tip ideal se obține *accentuând* unilateral unul sau mai multe puncte de vedere și înlănțuind o mulțime de fenomene, date în mod *izolat,* difuze și discontinue [...] pentru a alcătui un tablou de gândire omogen. Nu se va găsi nicăieri în mod empiric un asemenea tablou în puritatea lui conceptuală: el este o *utopie".*

Apoi Weber se întreabă asupra „obiectivităţii" cunoaşterii, care, în ştiinţele sociale, nu derivă din materialul empiric: datul empiric „este în permanenţă aliniat după idei de valoare, care numai ele îi conferă o valoare".

Este definită, de asemenea, noţiunea de fenomen în acelaşi timp „social şi economic", drept *eveniment* sau instituţie economică (bursa, băncile etc), drept ceea ce este *economic important* (efectele economice ale vieţii religioase) sau *condiţionat* de economie (gustul artistic, influenţat de natura mediului social al publicului interesat de artă). Economicul, din acest triplu punct de vedere, este în centrul revistei, printre obiectivele căreia se află „grija de a *interpreta* economic istoria".

Cele două *Studii critice pentru a sluji logicii ştiinţelor culturii* (1906) sunt consacrate examinării reflecţiilor epistemologice ale istoricului german Eduard Meyer (1855-1930) expuse în lucrarea sa *Istoria Antichităţii.* Pentru a înţelege esenţa logică a istoriei [ca disciplină], trebuie să facem deosebirea între construirea de concepte ce folosesc cu titlu de exemplu fapte singulare, în sensul de *tipuri* reprezentative ale unui concept abstract şi care sunt *mijloace de cunoaştere,* pe de o parte, şi integrarea faptului singular ca verigă, ca *raţiune dea fi* într-un ansamblu real, aşadar concret, pe de altă parte.

Eseu asupra câtorva categorii ale sociologiei comprehensive (1913) a fost publicat iniţial în revista *Logos,* condusă de Heinrich Rickert. După ce defineşte *sociologia comprehensivă* ca fiind preocupată de activităţile umane explicabile în temeiul unui sens vizat în mod subiectiv (activitatea raţională prin finalitate), Max Weber stabileşte raportul dintre sociologia comprehensivă şi psihologie (sociologia nu este o ramură a psihologiei), apoi între sociologia comprehensivă şi dogmatica juridică (contrar dreptului, sociologia se ocupă de forme determinate ale cooperării umane, reductibile la activitatea unor indivizi izolaţi). Ca atare, sociologia se ocupă de activităţile comunitare, legate de activităţi socializate ce implică uneori înţelegerea. Se mai găseşte aici o reflecţie asupra raporturilor dintre violenţă şi politică: „în cursul dezvoltării istorice, întrebuinţarea forţei fizice a fost monopolizată treptat de organizarea politică. Ea a fost convertită astfel în ameninţare organizată a constrângerii de către cei puternici şi, în cele din urmă, de către o putere ce îşi ia formal înfăţişarea de neutralitate." La fel este abordată problema raportului dintre *dominaţie* şi *legitimate.*

Eseu cu privire la sensul neutralităţii axiologice în ştiinţele sociologice şi economice a apărut în 1917, în revista *Logos,* ca reluare a unui document destinat comitetului director al Asociaţiei de politică socială, în învăţământ este de acceptat să se lase loc „evaluărilor practice bazate pe o concepţie etică" (o viziune asupra lumii), însă cu condiţia de a fi semnalat (după ce s-a conştientizat) ceea ce ţine de constatarea empirică a faptelor şi ceea ce ţine de evaluarea practică, acordând în acelaşi timp tuturor opiniilor posibilitatea de a se pune în valoare. Oricare ar fi ştiinţa, nu ne putem elibera de un anume interes acordat valorilor, fiindcă orice selecţie, ca şi orice constituire a obiectului cercetării empirice, este întotdeauna comandat de un *interes.* Tot în acest text distinge Max Weber, pentru prima dată, „valorile succesului" de „valorile de convingere", cu alte cuvinte, *etica responsabilităţii* (cea a omului politic şi a omului de acţiune) de *etica certitudinii* (cea a savantului). în general (în economie, în artă etc), evaluările (faptul de a acorda o valoare) nu ţin niciodată de ceea ce este empiric şi, drept urmare, sunt indiscutabile.

ED.: *Essais sur la the'orie de la science* (trad. M.Primault), Pion, 1965.

REF.: J. Freund, *Sociologie de Max Weber,* P.U.F., 1968.

ESEURI DE CRITICĂ GENERALĂ / *Essais de crkique géńerale,* 1851-1864.

Charles RENOUVIER, 1815-1903.

Aceste eseuri sunt divizate în patru părţi: logică critică, psihologie raţională, principiile naturii, introducere în filosofia istoriei. Scopul lucrării este instituirea unui neocriticism kantian, o dată cu acceptarea fundamentelor pozitivismului. Doctrina lui Renouvier trebuie înţeleasă în legătură cu o filosofie a libertăţii.

Trebuie afirmată valoarea individului a cărui *responsabilitate* întemeiază cunoaşterea.

ED.: *Essais de critique géńerale,* Armând Colin, 1912.

REF.: R. Verneaux, *Renouvier disciple et critique de Kant,* Vrin, 1945.

ESEURI DE ESTETICĂ / *Essais d'esthétique,* 1991.

Benedetto CROCE, 1866-1952.

Texte selectate,

Problema unei definiţii a artei este subiacentă tuturor tezelor autorului, care aici începe prin a se întreba despre ce nu este arta: ea nu este *filosofie,*

pentru că filosof ia este o reflecție logică, în vreme ce arta este instinctivă. Arta nu este *istorie;* istoria se bazează pe categorii critice, în vreme ce arta nu trăiește decât din imagini pure. Arta nu este *știință,* chiar dacă se constată o forță constructivă și unificatoare în spiritul poetic. Ea nu este un simplu joc al imaginației, ci preocuparea serioasă de a face dintr-un sentiment vag o intuiție clară. Arta nu este nici *sentimentul imediat,* ci contemplarea sa. în sfârșit, arta nu ar putea fi utilizată în scopuri morale. Pentru Croce, arta este înainte de toate intuiție lirică și pură. Intuiția este esența faptului estetic. Nu există, totuși, un *a priori* estetic „în sine", ci mai curând ceva imanent operelor singulare.

Discursul despre arta prin excelență este *estetica:* ea reorganizează neîncetat universul operelor. Estetica este mai mult decât înrudită cu filosofia, ea este „toată filosofia", dincolo de faptul că tratează despre artă. Astfel, nu se pot separa istoria filosofiei și istoria esteticii, după cum o estetică nonfilosofică este imposibilă. Autorul reafirmă, urmându-i lui Baumgarten, inventatorul tennenului de „estetică", rolul principal al acestei discipline: să umple spațiul dintre percepțiile confuze ale trăirii și intuițiile clare ale căror împliniri sunt operele. Croce este, de asemenea, de părere că arta e în mod fundamental Una și că orice clasificare sau diviziune este de natură tehnică, fapt ce provoacă o confuzie între artă și tehnică; cea din urmă nu e decât o acțiune practică pentru conservarea și comunicarea operelor.

Perspectiva autorului este idealistă, însă nu intelectualistă, în măsura în care este afirmată imanența spiritului în artă. Textele acestea se opun metafizicii și pozitivismului. Influența autorului, cât privește ideile și metoda, nu a fost unanimă; ea rămâne însă considerabilă asupra ansamblului culturii italiene.

ED.: *Essais d'esthétique* (trad. G.A. Tiberghien), col. „Tel", Gallimard, 1991 / *Breviar de estetică. Estetica in nuce* (trad. E. Costescu), Editura Științifică, 1971; *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală* (trad. D. Trancă), Editura Univers, 1971; *Poezia. Introducere în critica și istoria poeziei și literaturii* (trad. S. Stați), Editura Univers, 1972.

REF.: P. Olivier, *Croce ou l'affirmation de l'immanence absolue,* Seghers, 1975.

ESEURI DE **ESTETICĂ** /
Essais *esthétiqu.es,* 1973.

David HUME,
1711-1776.

Extrase din *Essays Moral, Political and Literary,* 1741-1777.

Aceste texte, în număr de opt, privesc artele frumoase, mai întâi dintr-un punct de vedere sociologic, apoi psihologic, punând în lumină raporturile dintre artă și societate din unghiul elocinței, al gustului, al raționamentului sau al legilor care guvernează nașterea și declinul științelor și artelor. Cunoscând un imens succes încă de la apariție, *Eseurile* sunt scrise în spiritul Luminilor, atât de favorabil ecloziunii esteticii ca disciplină autonomă.

ED.: *Essais esthe'tiques* (trad. și ed. R. Bouveresse), 2 voi, Vrin 1973 și 1974.

REF.: O Brunet, *Philosophie et esthétique chez DavidHume,* Nizet, 1965.

ESEURI DE FILOSOFIE **RELIGIOASĂ** /
Essais de philosophie religieuse, 1903.

Lucien LABERTHONNIÈRE,
1860-1932.

Cel mai important dintre aceste eseuri este acela consacrat teoriei educației: „Raportul dintre autoritate și libertate". Aici autorul tratează, potrivit unei orientări catolice, despre problema educației. El insistă în același timp asupra respectării libertății elevului și asupra obligației de a-l dirija. Pe de altă parte, el subliniază faptul că adevărata credință este inseparabilă de o *convertire a inimii.* Ea nu este o adeziune pur pasivă, ci o expresie activă a adevărului.

ED.: *Essais de philosophie religieuse,* Lethielleux, 1903.

REF.: M.-M. d'Hendecourt, *Essai sur la philosophie du Père Laberthonnière,* Vrin, 1947.

ESEURI DE LINGVISTICĂ GENERALĂ /
Essais de linguistique générale, 1963 și 1973.

Roman JAKOBSON,
1896-1982

Culegere de eseuri și conferințe.

Apărute în două volume, aceste eseuri reflectă interesele extrem de diverse ale lui Jakobson în interiorul reflecției despre limbaj. Sunt menționate problemele fundamentale puse lingvisticii structurale: fonologie, gramatică, semantică, retorică, politică. Interesul lui Jakobson privește — dincolo de

lingvistica propriu-zisă — și probleme interdisciplinare (pe latura științelor naturale și umane).

ED.: *Essais de linguistique générale* (trad. N. Ruwet), Éd. de Minuit, voi. 1, *Les Fondations des langage,* 1963; voi. 2, *Rapports internes et externes du langage,* 1973.

ESEURI DESPRE FACULTĂȚILE INTELECTUALE / *Essays on* the *Intettectual* Pou/ers o/Man, 1785.

Thomas RE1D, 1710-1796.

Aceste eseuri vor fi completate, dintr-un punct de vedere etic, cu *Eseurile despre facultățile active ale spiritului uman* în 1788. Deoarece concluziile lui Hume îi păreau condamnabile, Reid subliniază necesitatea de a se porni de la o bază asigurată; anumite ipoteze trebuie considerate adevărate, chiar dacă folosim inducția și recurgem la experiență.

Trebuie să se expună și legile naturale ale intelectului. Pentru ca o activitate să fie posibilă, presupunerea majoră este că există și alte minți. Analiza lui Reid ne-o amintește pe cea a lui Kant, și îndeosebi doctrina acestuia privind categoriile și unitatea apercepției. Căci, în „Estetica transcendentală", spațiul nu este un obiect, ci o formă *a priori* concomitentă obiectelor. Această necesitate, numai spațiul o poate da, ceea ce simțurile nu pot face.

Se poate remarca la Reid o înclinație de a afirma în mod dogmatic principiile sale, mai curând decât a le demonstra.

ED.: *Essais sur les facultés intellectuelles* (trad. Th. Jouffroy), Masson, 1836.

REF.: S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense, Oxford,* 1960.

ESEURI DE TEODICEE ASUPRA BUNĂTĂȚII LUI DUMNEZEU, ASUPRA LIBERTĂȚII OMULUI ȘI ASUPRA ORIGINII RĂULUI / *Essais de the'odicée sur la bonté de* Dieu, la *liberté de l'homme et* l'origine *du mal,* **1710.**

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, 1646-1716.

Titlul acestei lucrări a dăruit vocabularului filosofic un substantiv comun, *teodicee,* prin care este desemnată orice tentativă de a-l disculpa pe Dumnezeu de răspunderea pentru răul aflat în creațiune. Când, în 1710, Leibniz a întreprins această tentativă, ea nu era nici pe departe nouă. (Platon spunea: Dumnezeu este nevinovat!) Dar Leibniz a creat *cuvântul;* de altfel, fără a se îngriji să-i și explice sensul, până într-atât încât unii contemporani au văzut în el patronimicul emblematic al unui autor anonim (lucrarea apărând fără numele autorului). Cea mai importantă dintre cărțile publicate de Leibniz în timpul vieții este o lucrare de circumstanță, destinată polemicii cu Bayle, al cărui *Dicționar** stârnise interesul filosofilor Europei.

Alcătuirea lucrării este mai mult decât derutantă. Nu mai avem frumoasa ordine, structurile închegate pe care le admirăm în *Monadologia** sau în *Discursuri de metafizică**,* ci — dacă e să-l credem pe Leibniz însuși — „petice", „cusute laolaltă pentru a face o lucrare". Erudiția sa aiuritoare (adăugată celei a lui Bayle, pe care-l critică) îl împinge uneori la digresiuni considerabile; el nu se dă înapoi de la anecdota pitorească. Pe scurt, lucrarea e pe potriva lui Leibniz însuși și a curiozității sale universale: barocă, luxuriantă, exuberantă. Și pe potriva filosofiei sale, în care cel mai mărunt aspect al realității reflectă însăși totalitatea. Nici limba nu este indiferentă. Leibniz a ales să scrie aceste *Eseuri* în franțuzește pentru aceleași motive ca și Descartes, cu *Discurs asupra metodei**:* spre a fi citit mai degrabă de Europa oamenilor simpli, tulburați în mod sincer în credința lor de problema răului — decât de Europa teologilor de profesie.

După prefață, un *Discurs despre potrivirea credinței cu rațiunea* arată cum descoperirile cele mai recente ale științei (Leibniz se gândește îndeosebi la fizică și la astronomie) nu contrazic datele revelației. Aceasta nu atât pentru a obține o confirmare de la cea din urmă, cât pentru a dezvinovăți știința de bănuiala impietății. Lucrarea se încheie cu două capitole consacrate criticii lucrărilor lui Hobbes și William King.

Se intersectează aici mai multe probleme fundamentale ale teologiei și metafizicii: răul, libertatea umană, împăcarea ei cu providența divină și cu predestinarea, natura și harul divin, creația. în centrul problematicii se află clasica întrebare despre rău: cum poate un Dumnezeu *atotputernic* și *nesfârșit de bun* să îngăduie existența răului în sânul creației sale? Leibniz atrage atenția că poate însăși existența răului este o condiție pentru ca noi să putem să percepem binele, prin contrast. El distinge însă, mai cu seamă, trei specii de rău: răul metafizic, răul fizic și răul moral. Cel dintâi se înrădăcinează în esențiala imperfecțiune a creaturilor; provenite din Dumnezeu, însă neidentificându-se defel cu el (deoarece creația este, în mod necesar, inferioară creatorului), ele nu pot fi decât mai prejos de perfecțiunea sa. Răul fizic (durerea, suferința) are sens și valoare ca pedeapsă sau ca încercare.

Mai rămâne *răul moral,* în care își are locul problema cea mai gravă, întrucât el presupune depășirea celor două contradicții: între libertatea noastră și atotputernicia divină, pe de o parte; între atotputernicia divină și nesfârșita ei bunătate, pe de altă parte. Problema împăcării liberului arbitru uman cu predestinarea ne poartă într-unui dintre cele „două labirinturi" ale gândirii omenești (celălalt fiind acela al continuului, rezolvat prin calculul infinitezimal). O serie de subtile distincții conceptuale îi îngăduie lui Leibniz să nu renunțe nici la libertate, nici la providență. Desigur, răul pe care îl vedem în lume există, însă Dumnezeu a creat *cea mai bună dintre lumile cu putință;* partea de rău pe care o cuprinde nu putea să fie micșorată. Numai perspectiva noastră limitată asupra universului ne poate lăsa iluzia că o *altă* lume era cu putință, care ar fi fost de preferat. *Teodiceea* a avut un mare răsunet, iar disputa cu privire la optimism s-a prelungit multă vreme în Europa Luminilor.

ED.: *Essais de the'odice'e sur la bonté de Dieu, la liberte' de l'homme et l'origine du mal,* col. G.F., Flammarion, 1969.

REF.: J. Jabert, *Le Dieu de Leibniz,* P.U.F., 1960.

ESEURI ERETICE ASUPRA FILOSOFIEI ISTORIEI / *Kacihké eseje o filosofii dějin,* 1975.

ian PATOČKA, 1907-1977.

La originea istoriei se află zdruncinarea sensului dat sau acceptat, iar această istorie este amenințată de ocultarea a ceea ce e fondator pentru orice raport cu existentul. Starea problematicii este miza politicii și a filosofiei, în vreme ce lipsa acestei stări este caracteristică preistoriei, în care nu se duce nici o luptă pentru *sens.* Se poate citi, în aceste *Eseuri,* neliniștea gânditorului în ceea ce privește destinul Europei, nihilismul — frământare pe care o legitimează un diagnostic dintre cele mai sumbre —, așa cum atestă unele pasaje consacrate Războiului: „Războiul ca «totul este permis» universal, ca libertatea sălbatică, invadează statele, devine «total»". Dacă „Războiul este dovada *ad oculos* că lumea e de-acum coaptă pentru sfârșitul ei", Patočka subliniază totuși această experiență a frontului pe care au evocat-o Ernst Junger și Teilhard de Chardin: „Solidaritatea celor dislocați își poate permite să spună «nu» măsurilor de mobilizare care eternizează starea de război."

Ca urmare, aceste *Eseuri* constituie o adevărată erezie a lui Patočka în raport cu Heidegger, dar și cu Husserl, a cărui lume preștiințifică o înlocuiește cu lumea preistorică; ele sunt și un act de credință într-un *socratism politic.*

ED.: *Essais he're'tiques* (trad. E. Abrams), Verdier, 1981.

REF.: *Les cahiers de philosophie,.* nr. **11/12** (consacrate lui Patočka), 1990-1991.

ESEURI MORALE / *Essais de morale,* 1671 până în 1714.

Pierre NICOLE, *1625-1695.*

Principala operă a lui Nicole, aceste eseuri tratează despre natura omului, despre relația lui cu divinitatea, despre datoriile impuse vieții de credincios. Nicole pornește de la dublul principiu al *degradării* depline a naturii umane prin păcatul originar și al neștiinței omenești în ceea ce privește planurile lui Dumnezeu. în viața sa pământească, omul este supus înclinațiilor egoiste și urmăririi plăcerilor. Egoismul acesta poate lua chipuri diferite, adesea vătămătoare, precum în *iubirea de sine* (aici, în unele analize, Nicole se apropie de moraliștii vremii sale). împotriva acestor înclinații, Nicole pune în valoare datoria supunerii față de puterile politice și față de Biserica infailibilă, precum și datoria respectului față de semen și a iubirii de Dumnezeu.

Eseurile morale n-au cunoscut posteritatea Ia care poate că ar fi putut să se aștepte. Neîndoielnic, orientarea lor net apologetică le-a împiedicat ca succesul avut la contemporani să se prelungească dincolo de Marele Secol. La Rochefoucault și Pascal, cu un stil mai concis, au cunoscut în ceea ce-i privește un destin mai bun.

ED.: *Essais de morale,* Slatkine, 1971.

REF.: J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal: la morale, 2* voi., Vrin, 1951 și 1952.

ESEURI POLITICE / *Essais politiques,* 1972.

David HUME, 1711-1776.

Extrase din *Essays Moral, Political and Literary,* 1741-1748.

Lucrarea adună câteva zeci de articole, destul de scurte, publicate de mai multe ori în timpul vieții autorului.

Politica lui Hume se supune principiilor aplicate în domeniile moralei,esteticii și religiei. Rațiunea nu joacă aici nici un rol nonnativ, iar aceasta e de ajuns ca să-l plaseze pe autor într-o situație instabilă față de

secolul său. El se ocupă, îndeosebi, de combaterea noțiunii de *contract social,* pe care se bazează, în esență, toată gândirea politică a Luminilor. în *Despre contractul originar,* el se străduiește să arate că ideea unui contract politic fondator al instituțiilor nu e decât o ficțiune. Această iluzie, care ar putea fi calificată drept ideologică, slujește disimulării raportului de forțe care guvernează întotdeauna înscăunarea puterii. Politica nu ar putea fi nicicând altceva decât echilibrul pasiunilor ce se înfruntă într-un loc, într-o epocă dată. Realismul acesta, care îl plasează pe Hume la antipozii oricărui utopism, îl conduce spre concepții politice mai curând moderate.

ED.: *Essais politiques* (trad. R. Polin), Vrin, 1972.

REF.: G. Granel, *Laforce de Hume,* prefață la *Quatre essais politiques,* T.E.R., 1981.

ESEURI SAU SFATURI POLITICE ȘI MORALE / Tbe *Essays or Counsels, civil and moral,* 1597.

Francis BACON, 1561-1626.

Această culegere de douăzeci și opt de eseuri sau „sfaturi politice și morale" nu este cea mai originală carte a lui Bacon, însă cuprinde reflecțiile unui om cultivat în legătură cu cele mai diverse subiecte: studiu, conversație, ceremonii, prieteni, cheltuieli, sănătate, onoare, reputație, partide, negocieri. Teme cărora li se adaugă expuneri asupra adevărului, invidiei, îndrăznelii, călătoriilor, coloniilor, cametei, grădinilor, vicisitudinilor lucrurilor.

ED.: *Essais* (trad. M. Castelain), „Billingue", Aubier-Montaigne, 1979 / *Eseuri* (trad. A. Roșu), Editura Științifică, 1969.

REF.: M. Castelain, introducere la ed. cit.

ESTETICA / *Aesthetica,* 1750-1758.

Akxander Gottlieb BAUMGARTEN, 1714-1762.

în spiritul autorului ei, *Aestethica* întregește opera lui Wolff, integrând filosofiei o știință a frumosului. Pentru Baumgarten, estetica este efectiv o „știință a cunoașterii sensibile". Obiectul acestei științe e „perfecțiunea sensibilă" (prin opoziție cu „perfecțiunea rațională", constitutivă adevărului și binelui). Frumusețea este realizată, după Baumgarten, printr-un triplu acord reciproc între gânduri și lucruri, între gândurile înseși, între gânduri și semnele exterioare. Unitatea armonioasă a frumosului revelează perfecțiunea divină.

Această operă s-a bucurat de o mare faimă, justificată de caracterul inedit al încercării de constituire a esteticii ca disciplină pe deplin filosofică. Kant a menționat-o, iar Baumgarten a avut o mare influență asupra gândirii din epoca Luminilor. De atunci, însă, ideea unei științe a frumosului a fost pusă în dificultate de către științele umane.

ED.: *Aestethica* (trad., prezentare și note de J.-Y. Pranchère), Bibliothèque de philosophie et d'esthétique, L'Herne, 1988.

REF.: E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières* (Filosofia Luminilor*), Fayard, 1966, cap. 7: „Les problèmes fondamentaux de l'esthétique".

ETAPELE FILOSOFIEI MATEMATICE / Les Étapes *de la philosophie mathématique,* 1912.

Léon BRUNSCHVICG, 1869-1944.

Preocupat să marcheze etapele creației umane, Brunschvicg își împarte abordarea între „perioadele de constituire" și „perioada modernă". Plecând de la lucrări de etnografie, el examinează mai întâi primele descoperiri. Trece apoi la antici, pentru a indica primele fonne ale aritmeticii și geometriei, consacrând un capitol logicii formale a lui Aristotel și un altul geometriei euclidiene. Vin apoi lucrările lui Fermat, ale lui Descartes și ale cartezienilor. Cu privire la analiză, el se întoarce la Antichitate, apoi se ocupă de filosofia matematică a lui Leibniz și de analiza newtoniană. Brunschvicg studiază criticismul lui Kant și pozitivismul lui Comte, pentru a aborda problema transformării bazelor științifice. El evidențiază astfel evoluția aritmeticii, mișcarea logistică și explică principalele noțiuni matematice ale epocii sale.

ED.: *Les Étapes de la philosophie mathématique,* P.U.F., 1947.

REF.: M. Deschoux, *Brunschvicg,* Seghers, 1969.

ETICA / *Ethica,* 1665.

Arnold GEULINCX, 1624-1669.

Istoria filosofiei reține numele și opera lui Geulincx în primul rând datorită coincidențelor dintre biografia lui și cea a lui Spinoza: au locuit amândoi în același oraș din Olanda (Leyda), în aceeași perioadă, și au scris fiecare o operă căreia,

probabil fără a şti, i-au dat acelaşi titlu: *Etica**. Dar ar fi o exagerare să urmărim această paralelă dincolo de coincidenţă, deoarece Guelincx nu a avut, desigur, posteritatea ilustrului său concetăţean; el a împărtăşit totuşi cu acesta conştiinţa noutăţii radicale pe care o introducea în filosofie gândirea lui Descartes, şi a devenit militant al cauzei acestuia, difuzând ideile sale în Olanda. A preluat de la Descartes mai ales principiul lui *cogito* ca punct de plecare al gândirii, încercând să aprofundeze situaţia subiectului care gândeşte în sensul instabilităţii, împotriva ideii de substanţialitate sau de stare definită o dată pentru totdeauna. Guelincx propune o interpretare a cartezianismului în care domină principiul ocazionalismului, ceea ce îl apropie de Malebranche.

ED.: extras din *L'Éthique* (trad. A. de Lattre), în *Geulincx,* col. „Philosophes de tous Ies temps", Seghers, 1970.

REF.: A. de Lattre, *L'Occasionnalisme d'Arnold Geulincx,* Éd. de Minuit, 1968.

ETICA, 1922.

Piotr *Alexeievici KROPOTKIN*
(prinţ),
1842-1921.

Ca teoretician al anarhismului ştiinţific, Kropotkin prezintă în acest text noţiunea de *întrajutorare,* făcând din ea prima verigă a unui lanţ care mai cuprinde dreptatea şi morala.

Căci aceste trei verigi constituie necesitatea vitală a evoluţiei umane. Doar acţionând pentru ca aceste trei elemente să fie respectate vor putea oamenii să întemeieze un sistem etic în armonie cu imperativele sociale ale lumii moderne. La baza eticii se află recunoaşterea egalităţii. Datorită acestui principiu de egalitate, Kropotkin afirmă posibilitatea de a distruge toate iluziile acumulate de filosofie, religie şi diferitele lor doctrine.

ED.: *L'Éthique* (trad. M. Goldsmith), Stock, 1979.

REF.: R. Zapata, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

ETICA sau ETICA DEMONSTRATĂ DUPĂ METODA GEOMETRICĂ / *Ethica ordine geometrico* demonstrata, 1677.

Baruch SPINOZA,
1632-1677.

Aşa cum Spinoza rămâne modelul filosofului, *Etica* rămâne modelul cărţii de filosofie. Austeră, abstractă, dificilă, opera articulează cunoaşterea metafizică unei finalităţi morale: beatitudinea. Ea conţine sinteza desăvârşită a gândirii ontologice, antropologice şi morale a autorului său. Este împărţită în cinci cărţi: I. *Despre Dumnezeu;* II. *Despre natura şi originea sufletului;* III. *Despre originea şi natura afectelor;* IV. *Despre sclavia omului sau despre puterile afectelor;* V. *Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului.*

Etica este scrisă *more geometrico,* într-o prezentare care poate deruta. întâlnim aici definiţii, axiome, propoziţii, demonstraţii al căror model este, în mod destul de evident, construcţia euclidiană. Ar fi insuficient să vedem în aceasta doar o supunere exterioară şi formală faţă de modelul de rigoare matematică, de care secolul a făcut mare caz (să ne gândim la Descartes). Ar fi încă mai greşit să credem că Spinoza traduce astfel o concepţie cantitativă a lumii fizice (după modelul lui Galilei); Spinoza nu pretinde nicicum să deducă matematic totalitatea realului. Acest *more geometrico* spinozist trebuie să fie apropiat de modelul său cartezian: *Răspunsurile secunde la obiecţii* privind *Meditaţiile*;* este un procedeu de expunere, şi nu de descoperire a adevărului.

Lucrarea începe printr-o serie de definiţii problematice, în măsura în care Spinoza, care preia anumiţi termeni clasici ai ontologiei şi metafizicii (Dumnezeu, substanţă, atribute, moduri), nu le acordă neapărat un sens tradiţional. De exemplu, Spinoza îl urmează pe Descartes (nu pe Aristotel) în ceea ce priveşte noţiunea de *substanţă.* în schimb, Dumnezeul său nu este prin nimic cartezian. El nu este Creatorul transcendent, ci natura însăşi; este faimosul *Deus sive natura;* Dumnezeu, adică natura. Atributele şi modurile nu sunt treptele unei ontologii ierarhice, nici etapele succesive ale unei procesiuni sau ale unei emanaţii (în maniera neoplatoniciană), ci aspectele sub care substanţa poate fi percepută de inteligenţa umană. Substanţa posedă o infinitate de atribute, din care numai două ne sunt cunoscute: întinderea şi gândirea.

în mod paradoxal, această carte ce se deschide printr-o primă parte care tratează „despre Dumnezeu" nu a încetat să fie considerată, atât de către partizanii, cât şi de detractorii săi, ca breviarul ateismului. De altfel, această atribuire cu greu poate trece drept o trădare.. Căci nu vedem ce metafizică ori teologie şi-ar putea recunoaşte Dumnezeul în pura imanenţă a substanţei în natură, în această „ontologie naturalistă şi monistă", conform termenilor lui Robert Misrahi. Această filosofie echivalează cu

părăsirea tuturor reprezentărilor antropomorfice ale divinității: Dumnezeu nu este o providență organizatoare, nici un tată iubitor, nici un monarh sever, nici un judecător vindicativ. Apendicele la cartea I demontează mecanismele acestei ficțiuni, ale cărei mize ideologice și chiar politice sunt analizate. O dată cu orice concepție tradițională asupra divinității, și sub aceeași acuzație de *antropomorfism,* Spinoza alungă finalitatea (prin aceasta el se alătură cartezianismului cel mai ortodox). Înțelegem de ce Spinoza a fost exclus și persecutat de toate Bisericile timpului său și ale posterității.

Cartea a Ii-a prezintă teoria cunoașterii, care fusese deja schițată în *Tratatul de reformare a intelectului*,* precum și o teorie a raporturilor între suflet și corp. Se știe că această problemă, deșeu al cartezianismului, a alimentat, o dată cu spinozismul, marile (și mai puțin marile) metafizici postcarteziene din a doua jumătate a secolului (Leibniz și Malebranche, de exemplu). După opinia lui Spinoza, „ordinea și conexiunea ideilor sunt aceleași cu ordinea și conexiunea lucrurilor"; acesta este principiul unei inteligibilități universale a ființei. Sufletul este deci „idee a corpului". Teoria spinozistă a cunoașterii se distinge prin refuzul său de a ipostazia facultățile (intelectul, voința), așa cum face cartezianismul, și de a le determina să intervină activ în operația de cunoaștere. Intelectul și voința sunt făpturi ale rațiunii, nu există decât idei și volițiuni.

Cartea a III-a construiește soclul a ceea ce putem numi, la propriu, etica spinoziană. Teoria dorinței distruge orice moralism, conducând analiza sufletului omenesc în maniera unei antropologii pozitive, concepute într-un mod strict determinist. Teoria spinozistă a afectelor este fundată, ca și ontologia, pe un refuz al oricărei transcendențe. Ce este dorința? *Conatus,* efortul de a persevera în ființa sa. Această dorință se poate citi la cele două niveluri, al corpului și spiritului, fără ca vreo acțiune cauzală să facă din unul explicația celuilalt (ceea ce eșecul însuși al cartezianismului față de problema uniunii substanțiale interzicea). în vidul oricărei valori transcendente, dorința devine normă. Nu pentru că este bun dorim un lucru, ci în măsura în care îl dorim el este socotit bun. Există aici, dacă vrem, un relativism, dar nu un nihilism. Dimpotrivă, în cartea a III-a se inaugurează o etică umanistă, împotriva tuturor moralismelor teologice ale transcendenței.

Dar ce dorește dorința? Puterea; nu are nici o legătură cu voința de dominație: puterea este deplina desfășurare a activității unei ființe. Sporindu-mi puterea simt bucurie, iar în caz contrar, tristețe. Tristețea și bucuria sunt afectele fundamentale din care decurg toate celelalte. A face prost un lucru, sau a trăi prost, nu înseamnă a încălca porunci sau norme transcendente, înseamnă a te înrobi. Cărțile a IV-a și a V-a examinează prin cauzele lor această înrobire și această înțelepciune sau beatitudine ale omului. Pentru Spinoza, nu este niciodată vorba de a prescrie, de a lăuda sau de a blama, ci de a înțelege mecanismele dorinței și ale manifestării sale (jocul afectelor sau pasiunilor). Imaginația constituie aici obiectul unei critici foarte severe (Spinoza regăsește o întreagă tradiție). Dorința mea poate fi întotdeauna determinată de finalități exterioare și condusă de afecte care să ajungă la o diminuare a puterii mele de a acționa și, deci, la tristețe.

Și atunci, ce însemna să fii liber? Nu trebuie să ne imaginăm aici nici un liber arbitru, în felul lui Descartes. Spinoza a refuzat întotdeauna ca omul să fie considerat „un imperiu într-un imperiu", adică o excepție la legea universală a necesității (cartea a Ii-a tematizează această critică a ficțiunii liberului arbitru, ale cărei fundamente începuse să le dezvăluie anexa la cartea I). De altfel, ceea ce se opune libertății nu este necesitatea, ci *constrângerea.* Voi fi liber, nu în ciuda determinismului, ci cu și prin el, prin capacitatea pe care mi-o va da cunoașterea de a-mi conduce dorințele în sensul împlinirii bucuriei celei mai perfecte. Contrasensul ar fi aici de a crede că Spinoza nu ne lasă ca libertate decât pe aceea de a ne ști sclavi, ceea ce ar fi sinistru și demobilizant. Din contră, emancipând libertatea de liberul arbitru (ceea ce presupunea, în vremea sa, un efort cu adevărat eroic), *Etica* deschide calea unei eliberări prin cunoașterea adecvată. începând să aparțină transcendenței, idealul și perfecțiunea nu au devenit neapărat mai ușor de atins; cel puțin ele nu mai sunt definite în raport cu visele imaginației (Kant va spune că religia constă în a ne reprezenta toate datoriile noastre ca porunci divine; este exact ceea ce refuză Spinoza).

Ceea ce se deschide astfel omului este pur și simplu eternitatea. Nu trebuie să înțelegem prin aceasta o nemurire a sufletului ca substanță distinctă de corp, care i-ar supraviețui acestuia. Ci faptul că sufletul omenesc, acela care înțelege ajungând la cunoașterea de al treilea gen, înțelege *sub specie aeternitatis* (din punctul de vedere al eternității). Putem vorbi aici de beatitudine ca despre o „iubire intelectuală de Dumnezeu", cu condiția de a nu vedea în aceasta nici o experiență mistică. Și, de asemenea, cu condiția de a nu face din această beatitudine recompensa virtuții: este virtutea însăși (după cum supliciul nebunilor este nebunia lor).

Etica face parte dintre acele cărți a căror influență este imposibil de măsurat, fiind mult prea mare. *A priori,* este tentant să interpretăm primirea pe care au avut-o tezele sale ca o dezmințire a valorii lor. Căci, departe de a induce contemporanilor săi o atitudine de bunăvoință și de toleranță, Spinoza a dezlănțuit împotriva sa și a sistemului său un uragan de pasiuni dușmănoase pe care propria-i moarte sa nu a reușit să le stingă, nici măcar să le atenueze. Excomunicat din timpul vieții sale, pe când *Etica* circula pe ascuns, Spinoza a rămas astfel — și din filosofia însăși — și după moartea sa.

întregul secol al XVIII-lea a citit această operă, chiar dacă se simte foarte bine că este periculoasă recomandarea ca adept al spinozismului. „Spinozist" va rămâne de altfel, până în secolul al XX-lea, sinonim cu „materialist ateu".

ED.: *Etica* (trad. Ch. Appuhn), Vrin, 1983; *Etica* (trad. R. Misrahi), P.U.F., 1990 / *Etica* (trad. Al. Posescu), Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

REF.: M. Guéroult, *Spinoza,* 2 voi., Aubier-Montaigne, 1971 și 1974. Pentru o scurtă prezentare, v. R. Misrahi, *Spinoza,* Seghers, 1964.

ETICA EUDEMICĂ / *'Hâacâ EMfjiwa*

• între 348 și 342 a. Hr.

AR1STOTEL,
384-322 a. Hr.

Autenticitatea acestei scrieri a fost mult timp controversată: de fapt se presupune că este vorba de o compilație, aparținând discipolului său Eudemos din Rhodos. a primului curs de morală pe care Aristotel l-a ținut după plecarea sa din Atena. După ce se desprinde de platonism, respingând existența ideilor, el construiește o nouă morală, în care sufletul nu mai este decât principiul care animă corpul și, prin urmare, trebuie să dispară o dată cu acesta din urmă. Această nouă morală va fi desăvârșită în *Etica nicomahică*.*

ED.: *Éthique â Eudème* (trad. V. Décarie), Vrin, 1991.

REF.: R.A. Gauthier, *La Morale d'Aristote,* P.U.F., 1973.

ETICA NICOMAHICĂ / *H&ixă NiKo/iăxeia.*

ARISTOTEL,
384-322 a. Hr.

Această operă filosofică este compusă din zece cărți. Titlul îi indică subiectul: „etica", din grecescul ἠf)iK6q *(ethikos),* desemnează concepțiile morale în care crede o ființă umană.

După autor, singurul scop pe care îl urmărește omul este binele, orice ar spune sau ar face el. Chiar dacă pare să se orienteze spre țeluri imperfecte, ceea ce vizează în ultimă instanță este binele suprem, finalitate absolută, căutată pentru ea însăși.

îndeobște, oamenii cred că binele suprem este fericirea; aceasta diferă după gusturile și înclinațiile fiecăruia; fericirea este realizarea de satisfacții spirituale și eudemoniste. Analizată și împărțită astfel, fericirea ține de o etică colectivă, de o politică. Aristotel se consacră mai cu seamă virtuții umane. După opinia lui, există două tipuri de virtuți umane: *virtuțile etice,* care se nasc din obișnuință, și *virtuțile dianoetice,* care decurg din inteligență și pot fi dezvoltate prin învățământ (1, I). Virtutea este tema principală a cărții a Ii-a: este o calitate potențială; ea nu se realizează decât atunci când acționăm cu dreptate; trebuie să fii educat; virtutea este o calitate pe care o dobândim de bunăvoie, dar trebuie ca noi înșine să fim drepți, cumpătați și rezonabili. Virtutea nu este un dar, nici o pasiune, ci un act perfect, eikoai;[a *(eupraxia).* Acest act perfect se opune răului; Aristotel este interesat mai ales de valoarea sa mediatoare.

în cartea a III-a, autorul studiază aspectul voluntar sau involuntar al acțiunii. O acțiune deliberată își găsește originea în dorința, ὄge^iq *(orexis),* subiectului; această dorință poate fi judecată: ea poate proveni de la o alegere sau de la o intenție. Omul este, deci, în întregime răspunzător de virtutea sa, care se naște din intenția sa. în același fel este răspunzător de viciile sale.

Aristotel descrie în cartea a V-a anumite virtuți etice pe care trebuie să le avem, cum ar fi cumpătarea, pudoarea, mărinimia, sinceritatea. Apoi,în cartea a V-a, el trece la dreptate, ale cărei diverse tipuri și raporturi le studiază. Virtuțile dianoetice constituie obiectul cărții a Vi-a; ele privesc inteligența și sunt în număr de cinci: știința, ematriuc *(episteme),* care demonstrează faptele și care duce la cunoașterea universală; arta,xéxvr| *(techne),* al cărei scop este creația; prudența, (ρrjoviatț *(fronesis),* care, bazată pe bun-simț și pe rațiune, ne duce pe calea binelui; inteligența, *xovῦq (nous),* deținătoare a cunoștințelor; în fine, înțelepciunea, aoqxct *(sofia),* care reunește știința și inteligența, și este necesară pentru acțiunile sau reflecțiile cele mai înalte.

Aristotel, în cartea a Vil-a, condamnă oamenii care își folosesc știința în scopuri nefaste; aceștia nu sunt — și aici Aristotel se întâlnește cu Socrate — oameni care cunosc știința. Cărțile a VUI-a și a IX-a,

despre prietenie și dragoste, sunt cele mai cunoscute. Prietenia, desemnată ca și iubirea prin cuvântul cpiXta *(filia),* este o virtute esențială; pe ea se bazează oarecum salvarea omului sau cel puțin fericirea lui: prietenia scutește de greșeli, îndeamnă la acțiuni bune, face forța celor doi prieteni.

Cartea a X-a are ca obiect teoria fericirii: exercitarea virtuții se poate împlini în plăcere; toate funcțiile sufletului, chiar și cele mai înalte, pot fi legate de plăcere: contemplarea pură a adevărului etern este posibilitatea de a participa la beatitudinea divină. Eliberat de suferințele sale pământene, omul atinge astfel fericirea supremă. Dar fericirea nu poate fi continuă, fie că ea ar fi îndreptată spre Dumnezeu, fie spre oameni; de aceea trebuie să fim virtuoși și să respectăm valorile morale conform cărora am fost formați.

Marea Morală purta marca unui anume eudemonism umanist; *Etica endemică*,* în schimb, se orienta spre un intelectualism etic. Acest tratat, care este opera de morală cea mai lucrată a lui Aristotel, încearcă să concilieze aceste două tendințe; autorul ne oferă aici forma cea mai împlinită a doctrinei sale.

ED.: *Éthique de Nicomaque* (trad. J. Volquin), col. GF Flammarion, 1965; *Éthique ă Nicomaque* (trad. J. Tricot), Vrin, 1987 / *Etica nicomahică* (trad. S. Petecel), Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

REF.: R.A. Gauthier, *La Morale d'Aristote,* P.U.F., 1973.

ETICA PROTESTANTĂ ȘI SPIRITUL CAPITALISMULUI / *Vie protestantische* Etbilc *und der Geist des Kapitalismus,* 1905.

Max WEBER, 1864-1920.

Această lucrare, de aproape două sute de pagini, este alcătuită din două mari capitole: „Problema" (1. Confesiune și stratificare socială; 2. „Spiritul" capitalismului; 3. Noțiunea de vocație la Luther; 4. Obiectivele cercetării) și „Etica muncii în protestantismul ascetic" (1. Fundamentele religioase ale ascetismului laic; 2. Ascetism și spirit capitalist).

Conform demersului general al sociologiei concepute ca „știință comprehensivă", Max Weber își pune întrebări asupra modului în care anumite credințe religioase determină apariția unei mentalități (ĕftoc;, *ethos)* economice. Ce relație se stabilește între organizarea rațională capitalistă a muncii libere (aceea a capitalismului occidental modern) și etica rațională a protestantismului ascetic?

Spiritul capitalismului este în legătură cu ideea unei *datorii morale stricte,* potrivit căreia inovatorul capitalist nu este nici un aventurier, nici un speculant, ci un om sobru, ascetic, care refuză să se bucure de bogățiile sale pentru satisfacția personală și se mulțumește cu sentimentul că a fost credincios *vocației (Beruf)* sale. Cât despre *etica protestantă,* Weber o studiază în diferitele ei forme — calvinism, pietism, metodism, secte ale mișcării baptiste —, însă acordând locul cuvenit ascetismului calvinist, caracterizat de doctrina predestinării. Căci în această doctrină, care îl condamnă pe om la „o solitudine interioară nemaiîntâlnită", se atinge punctul final al unui amplu proces de „desacralizare" *(Entzauberung)* a lumii, care respinge toate mijloacele magice de obținere a mântuirii (rugăciunea, sfintele taine) ca pe niște superstiții și sacrilegii. încet-încet, calvinismul va „impregna rutina existenței cu metoda sa", pentru ca existența să devină astfel o viață organizată în mod rațional.

Există așadar, socotește Weber, o înrudire profundă între spiritul capitalismului și protestantismul ascetic, fiindcă, pentru acesta din urmă, munca în calitate de vocație pământească este, pentru muncitor ca și pentru întreprinzător, singurul mijloc de „a rămâne în deplinătatea harului lui Dumnezeu" și de a obține de la el un semn al alegerii.

ED.: *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. J. Chavy), col. „Agora", Pion, 1985 / *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (trad. I. Lemnij), Editura Humanitas, 1993.

REF.: J.A. Prades. *La Sociologie de la religion chez Max Weber,* Nauwelaerts, 1969.

ETICA VOINȚEI PURE / *Ethik des reinen Willens,* 1904.

Herman COHEN, 1842-1918.

Acest discipol al lui Kant a fundat școala de la Marburg, la care au participat Cassirer și Natorp. Pentru Cohen, contingența deschide calea voinței pure. Legea morală este metodă; ea produce un conținut, deține rolul de lucru în sine. Binele suveran se confundă cu moralitatea împlinită.

ED.: *Ethik des reinen Willens,* ed. a 5-a, Hildesheim/New York, 1981.

REF.: J. Vuillemin, *L'he'ritage kantien et la re'volution copernicienne,* P.U.F., 1954.

ETICĂ ȘI INFINIT / *Éthiqwi a Infini,* 1982.

Emmanuel LEVINAS,
1905-1995.

Dialoguri cu Philippe NEMO.

Acceptând să simplifice expresia argumentelor, fără a vulgariza totuși marile teme ale gândirii sale, Emmanuel Levinas amintește în această carte marile momente ale drumului său în filosofie: despre descoperirea Bibliei, apoi a marilor filosofi clasici, până la revelația care a fost pentru el fenomenologia lui Husserl, din care a extras, puțin câte puțin, „adevărul esențial"; despre admirația sa pentru acel Heidegger din *Ființă și Timp** care a redat ființei verbalitatea ei, făcând astfel din filosofie „ontologia fundamentală", până la elaborarea propriei gândiri, a cărei originalitate principală este că leagă în mod atât de intim etica și metafizica, încât etica devine filosofia primă.

Provenind dintr-o serie de convorbiri înregistrate și difuzate de postul de radio France Culture în 1981, această lucrare este privirea cu care filosoful, la sfârșitul vieții sale, își examinează întreaga operă, dar poate constitui totodată o introducere în gândirea celui pe care interlocutorul său îl numește „filosoful eticii, fără îndoială singurul moralist din gândirea contemporană".

ED.: *Éthique et Infini,* col. „Biblio-Essais", Le Livre de poche, L.G.F., 1986.

REF.: F. Ciarameli, *Transcendance et éthique: essai sur Levinas,* Ousia, 1989.

EUL **DIVIZAT** / *The Divided Seif,* **1960.**

Rondă David LAING,
1927-1989.

Laing este la originea unei reforme radicale a practicii psihiatrice, precum și a principiilor instituționale ce permit îngrijirea bolnavului.

Această lucrare pune în evidență aspectul existențial al schizofreniei, insistând asupra profundei suferințe care îi corespunde și pe care Laing o numește *insecuritatea ontologică.* Amenințarea pe care o presimte schizofrenicul este totală, nu are un obiect determinat, sau, altfel spus, obiectul său este însăși *ființa* bolnavului, viața sa. Nu am putea înțelege schizofrenia fără a ști ce este disperarea. Laing afirmă că schizofrenicul este *pietrificat* în existența sa. Această stare permanentă nu poate fi pusă în lumină decât printr-o abordare existențială a disperării.

Acest eseu, scris într-un stil ușor, este una dintre lucrările cele mai cunoscute ale lui Laing, alături de *Șinele și ceilalți* (1961) și *Rațiune și violență* (1964), scrisă în colaborare cu David G. Cooper.

ED.: *Le Moi divisé. De la sânte' mentale ă la folie* (trad. CI. Elsen), Stock, 1979.

REF.: R. Evans, *Rencontres avec Laing,* Belfond, 1979.

EU ȘI TU / *Ich und Du,* 1923.

Martin BUBER,
1878-J965.

Lucrare de bază a lui Martin Buber, acest text inaugurează reflecția asupra celuilalt în tradiția contemporană.

Autorul pornește de la analiza raportului religios. Omul este înaintea lui Dumnezeu nu ca în fața unei ființe transcendente, ci într-o situație de față în față, de mișcare reciprocă a unuia spre celălalt. împotriva unui anume iudaism, Buber vede raportul cu Dumnezeu ca pe o întâlnire. Această schemă constituie principiul reciprocității în ordine umană. Principala dificultate pe care o analizează această lucrare este *reificarea,* operație prin care eu îl reduc pe celălalt la ansamblul determinărilor lui obiective. Reificarea nu este sunnontată decât în convertirea unei mișcări către celălalt. *Tu* este, în limbaj, indiciu al acestei mișcări. Relația, reciprocitatea stau la baza conștiinței de sine.

Buber elaborează pe aceste baze ceea ce am putea numi o teorie generală a dialogului. Unei forme autentice de dialog, bazată pe prezența reciprocă și dăruirea intimă de sine, autorul îi opune formele pervertite ale dialogului. „Dialogurile între surzi" se instaurează în spațiul discursului tehnic (oriunde legătura socială presupune vorbirea), consistând în calcule și socoteli ce nu duc la nici o reciprocitate adevărată. Negocierea (politică, socială, comecială) ne oferă un exemplu concret în acest sens.

Rezultă un imperativ: depășirea dialogului fals. Acesta nu este intrinsec condamnabil, în măsura în care el însuși este deja depășire a violenței pure. însă el nu constituie decât o etapă, trebuind să se avanseze către reciprocitatea autentică și adevărata prezență a celuilalt. Acest imperativ și această experiență au ca alt nume *iubirea.*

Tezele exprimate aici nu au rămas, pentru autorul lor, materia unei cărți, căci, în Israel, Martin Buber a fost apărătorul ardent al dialogului cu arabii.

ED.: *Le Je et le Tu* (trad. G. Bianquis), Aubier-Montaigne, 1981.

REF.: R. Mizrahi, *Martin Buber, philosophe de la relation,* Seghers, 1968.

EUTHYDEMOS sau Eristicul / *Eὐθύδημος ἢ Ἐριστικός,* D c. 385 a. Hr.

PLATON,
428/427-348/347 *a.* Hr.

Dialog.

Euthydemos combină în chip abil dialogurile cu istorisirile. Socrate îi povestește lui Criton convorbirea sa cu doi sofiști, Euthydemos și Dionysodoros, în prezența tânărului Clinias. Se discută despre virtute, mijloacele de a o preda, natura cunoașterii. Sub focul întrebărilor lui Socrate, cei doi sofiști nu contenesc a se contrazice: primul afirmă că nu se poate învăța decât ceea ce se știe deja, în vreme ce al doilea demonstrează că numai ceea ce nu se știe poate fi învățat. Socrate, în concluzie, stabilește prin metoda dialectică faptul că Binele suprem este înțelepciunea.

Euthydemos a trecut mult timp drept o simplă șarjă împotriva sofiștilor, însă rolul pe care Socrate îi face să-l joace în dialog duce la nuanțarea acestui punct de vedere.

ED.: *Euthydème* (trad. M. Canto), col. GF, Flammarion, 1989 / *Euthydemos* (trad. G. Liiceanu), în *Opere,* voi. III, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

REF.: M. Canto, *L'Intrigue philosophique, essai sur VEuthydème de Platon,* Les Belles Lettres, 1987.

EUTHYPHRON sau Despre pietate / *Εὐθύφρων, ἢ Περὶ ὁσίου,* D c. 395 a. Hr.

PLATON,
428/427-348/347 *a.* Hr.

Dialog.

Euthyphron aparține filonului dialogurilor aporetice, cele prin care se săvârșește căutarea amintită de Socrate în *Apărarea**. Euthyphron e unul dintre acei „specialiști" a căror ignoranță e demascată de ironia socratică. Prezicător fiind, nimeni nu e mai bine plasat ca el pentru a defini pietatea. Totuși, Euthyphron se dovedește incapabil de a oferi o asemenea definiție. După ce i-a atras atenția interlocutorului său că un exemplu particular nu ar putea servi la definirea unei noțiuni abstracte, Socrate critică propunerea lui Euthyphron: pios este ceea ce place zeilor; căci nu pentru că place zeilor este pios un lucru, ci, dimpotrivă, pentru că e astfel este el plăcut zeilor. Ce este pietatea în sine, iată ce trebuie căutat.

Puține dialoguri socratice sunt, în aceeași măsură ca *Euthyphron,* apte să formeze spiritul pentru exigențele căutării unei definiții abstracte.

ED.: *Euthyphron,* în *Premiers Dialogues* (trad. É. Chambry), col. GF, Flammarion, 1967 / *Euthyphron* (trad. F. Băltăceanu, P. Creția), în *Opere,* voi. II, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.

EVOLUȚIA CREATOARE / *L'Évolution* cre'atrice, 1907.

Henri BERGSON,
1859-1941.

Operă majoră a lui Bergson, această lucrare este rodul criticării unei doctrine la care filosoful a aderat o vreme: evoluționismul lui Spencer. În vreme ce Spencer își reprezintă viața ca rezultat al unei evoluții pur mecanice, Bergson vede în ea o forță de natură esențialmente psihică, așadar liberă și imprevizibilă.

Când publică *Evoluția creatoare,* Bergson are deja formată doctrina sa asupra duratei. în 1907, pentru el este vorba de a trece de la durata interioară (eul) la durata exterioară (lumea). Trecerea aceasta e legitimă în măsura în care, pentru Bergson, intuiția duratei interioare oferă un anume acces la absolut, în pofida caracterului său limitat. Modul de existență al naturii nu este deci fundamental diferit de modul de existență al eului; cunoașterea acestuia din urmă ne permite o extrapolare la întreaga natură.

Aceasta este, ca și eul individual, animată de o „exigență de creație", de un „elan vital" care traversează toate etapele evoluției și se împarte potrivit diferitelor ramuri ale evoluției. O astfel de perspectivă conduce la interpretarea ansamblului evoluției biologice drept un proces orientat către producerea de specii din ce în ce mai complexe și mai perfecționate.

Cu toate astea, Bergson evită să reînnoiască pur și simplu vechiul finalism; el nu vede în evoluție simpla derulare a unui plan dinainte conceput de „o voință puternică și înțeleaptă". Numai că purul mecanicism — care servește drept bază, bunăoară, schemei darwiniste ortodoxe — îi pare insuficient. Nici providențialism finalist, nici mecanicism materialist: Bergson, după un procedeu care îi este familiar, respinge doctrinele antagoniste.

Apariția omului nu introduce nici o discontinuitate în evoluție. Dimpotrivă, emergența spiritului creator nu a fost posibilă decât pentru că viața care l-a produs este deja, în esența ei, spirituală și creatoare. Ceea ce este chemat la existență prin om e tot *creația,* sub forme noi, inedite (arta, îndeosebi). Omul devine astfel moștenitorul elanului vital și, totodată, depozitarul său. Nu poate fi negată o anumită înrudire — cel puțin în rezultate — cu tezele teologice ale lui Teilhard de Chardin *(Fenomenul uman*).*

Totuși, omul este și un principiu [izvor] de discontinuitate: în el țâșnește individualitatea, ca instanță a conștiinței creatoare și ca valoare. însă dezvoltarea umană a inteligenței se face în detrimentul intuiției și hipertrofiază un tip de cunoaștere în detrimentul altuia. Datorită inteligenței sale, omul poate acționa asupra lumii și, într-o anumită măsură, poate obține despre ea o cunoaștere eficace; dar, nefolosind alte moduri de acces la real, el ratează esența anumitor fenomene: a celor vii, psihice, de exemplu. Sarcina e așadar aceea de a înălța spiritul uman la modul intuitiv de cunoaștere.

Bergson își reprezintă, prin urmare, istoria naturii ca efect al unei forțe de esență spirituală. Totuși, această forță trebuie să se compună cu materialitatea în care se încarnează. Materia este în mod indisociabil obstacol și organ pentru elanul vital care o străbate. Tema aceasta — conflictul dintre spiritual și carnal — este deja creștină, și, de fapt, începând cu această operă se pregătește la Bergson mișcarea ce-l va duce în pragul convertirii (convertire la care, până la urmă, va renunța, pentru a rămâne solidar cu evreii în fața valului dezlănțuit al antisemitismului). Pentru Bergson, Dumnezeu este „creație neîncetată, acțiune, libertate".

S-ar putea vedea aici încheierea necesară a unei lente înaintări spre misticism; și să nu se rețină de la Bergson decât o vagă intuiție anti-intelectualistă, căreia Europa avea să-i cunoască în curând alte avataruri, mai puțin strălucite. însă această interpretare **e** insuficientă chiar și pentru cel care nu aderă la tezele din *Evoluția creatoare.* Pe baza unei informații științifice solide, Bergson încearcă doar să gândească inteligența ca un aspect al unei totalități mai vaste. Pe această cale l-au precedat sau l-au urmat alții, fără să abandoneze drepturile inteligenței și ale rațiunii, întreaga operă a lui Bergson este, de altfel, o dovadă împotriva acuzației de a fi disprețuit inteligența.

ED.: *L'Évolution cre'atrice,* col. „Quadrige", P.U.F., 1989.

REF.: G. Deleuze, *Le Bergsonisme,* P.U.F., 1989.

EXISTENȚA TEMPORALĂ / *L'existence temporelle,* 1949.

Jean GUITTON,
n. 1901.

Lucrarea este, de fapt, o cercetare a ființei, așa cum dovedesc titlurile diferitelor ei faze. Introducerea anunță, într-adevăr, cercetări asupra ființei ca natură, spirit și existență. Prima parte este consacrată structurii Ființei, în timp ce a doua parte studiază dezvoltarea Ființei. în sfârșit, lucrarea se încheie cu o reflecție asupra semnificației ființei ce ne este dată și care se manifestă ca trecere prin timp.

ED.: *L'Existence temporelle,* Éditions universitaires, 1989.

REF.: M. Reboul, J. și J. Feller, *Le Temps d'une vie,* Retz-Centurion, 1980.

EXISTENȚA TRAGICĂ, încercare de sinteză filosofică, **1934.**

Dumitru D. ROȘCA,
1895-1980.

Opera a fost gândită, după cum ne informează însuși autorul printr-un *Cuvânt înainte,* în perioada 1928-1933. Ea dezvoltă răspunsuri personale la întrebări precum: „ce este în esența ei existența luată în totalitatea sa? Și cum ar putea fi integrată în ea viața omenească, pentru a ni se înfățișa ca demnă de a fi trăită?"

Ediția definitivă (1968) precizează în *Introducere:* sentimentul permanent de nesiguranță înaintea contradicțiilor ireductibile ale existenței se cristalizează într-o conștiință tragică a ei, care se însoțește strâns cu neliniștea metafizică. Evident, acest tip de conștiință presupune o exacerbată tensiune interioară — ce constituie, după D.D. Roșea, cea mai mare forță spirituală a omului.

în sprijinul afirmațiilor de mai sus, el examinează unele idei foarte generale — dar nu mai puțin pasionante din acest motiv. Filosofia este explicit echivalată cu metafizica, ce ar avea la origine necesitatea de a adopta o atitudine față de existență ca totalitate. Sunt apoi detaliat trecute în revistă curentele filosofice tradiționale. Concepțiile care susțin raționalitatea integrală și credința într-un determinism universal vor fi situate într-un fertil, sugestiv contrast cu pozițiile iraționaliste, ce exaltă, printre altele, rolul întâmplării, al contingenței. Atât unele, cât și celelalte circumscriu însă numai puncte de vedere parțiale asupra totului și trimit numai la două dintre cele trei atitudini posibile în fața existenței. Pe cea

de-a treia autorul o va inaugura pe fondul refuzului de investire exclusivă a uneia sau a alteia dintre cele precedente: autentic este să nu totalizăm experiența nici într-un sens, nici în celălalt (de altfel, departe de a se exclude, raționalismul și iraționalismul se presupun reciproc).

Această atitudine incomodă (teoretizată ca o „filosofie neconfortabilă") generează sentimentul tragic al vieții. Vom putea alege două căi, o dată ajunși în acest impas. Una pasivă, a „deznădejdii metafizice", prin care renunțăm la „acțiunile hotărâtoare de destin"; detașarea noastră se aseamănă aici cu cea estetică a artistului. Alta activă — preferată și insistent nuanțată de Roșea — de asumare a incertitudinii; o cale constructivă, transformatoare și, mai ales, „eroică". Numai urmând-o pe aceasta, mai grea, vom putea atinge stadiul adevăratei libertăți.

Este întru totul remarcabil faptul că erudiția expunerii se subordonează de la bun început sincerității tonului ei, ceea ce elimină din proiect divagațiile tentante și favorizează în schimb documentarea minuțioasă a unui filon personal de gândire. Prin concluziile la care își conduce argumentația, D.D. Roșea se dovedește, într-un mod cât se poate de neașteptat și de frapant, camusian *avânt la lettre.* Ceea ce este poate încă puțin spus. Să citim, de exemplu „absurd" în loc de „incertitudine" și „revoltă" în loc de „protest" — invitație nu numai posibilă, dar chiar interpretativ dezirabilă — și vom descoperi lesne un „mit al lui Sisif... ediție 1934.

ED.: *Existența tragică. încercare de sinteză filosofică* (ediție definitivă), E.L.U., 1968.

EXISTENȚIALISM SAU MARXISM? / A *Polgărifilozófia válsâga,* **1947.**

György (Georg) LLJKÁCS, 1885-1971.

Pe baza luptei în slujba „noii democrații" și privind filosofia din unghiul ideologiei, al mentalității unui moment istoric dat al clasei burgheze, Lukâcs analizează ceea ce el consideră a fi „criza filosofiei burgheze". El explică din această perspectivă temeiul fenomenologiei, pe cel al trecerii la existențialism, denunțând în final impasul în care se găsește morala existențialistă. Pentru Lukâcs, burghezia nu poate fi decât „nihilistă". Prin contrast, marxistul face apologia socialismului viitor, care va închide era acestei „preistorii".

Doar Merleau-Ponty merită îngăduință în ochii săi, deși este considerat, în această examinare de temut, ca fiind încă departe de a fi depășit nihilismul. Concluzia nu e alta decât aceea a „actualității ideologice a marxismului filosofic".

ED.: *Existentialisme ou marxisme?* (trad. E. Kelemen), Nagel, 1961.

REF.: „Lukâcs", *Europe,* nr. 600, Messidor-Temps actuels, 1979.

EXISTENȚIALISMUL ESTE **UN UMANISM** / L'existentialisme *est* un *humanisme,* 1946.

Jean-Paul SARTRE, 1905-1980.

Prin acest opuscul, Sartre a vrut să își justifice concepția existențialistă despre om, răspunzând diferitelor obiecții formulate, îndeosebi, de catolici și de marxiști. Nu spune el în introducere: „Aș vrea să apăr aici existențialismul"? Acestei doctrine, care concepe existența ca prealabilă oricărei esențe, i se reproșează de către critici că a „ratat solidaritatea umană" și faptul că nu e decât o „strictă gratuitate", fiindcă susține că nu există nimic în afara individualității. I se reproșează, de asemenea, că propovăduiește un pesimism dezolant, întrucât „angoasa este esența omului", iar acesta nu poate scapă de condiția sa. Ripostând acestor atacuri, Sartre afirmă că numai existențialismul face cu putință viața umană, prin recunoașterea valorii individului. însă, după opinia lui, criticilor le este teamă de această doctrină fiindcă ea „îi lasă omului o posibilitate de alegere", ceea ce nu este cazul cu o gândire idealistă (pentru care esența precede existența) ori teologică (care îl concepe pe Dumnezeu drept cauză a existenței noastre). Respingând criticile care i se aduc, Sartre vrea să redefinească existențialismul spre a-i evidenția fundamentul optimist.

Pentru a-și explica filosofia, el retrasează istoria gândirii existențiale. în secolul al XVIII-lea, filosofii (Kant, Voltaire, Diderot), deși caută să suprime ideea de Dumnezeu, păstrează teoria după care esența este anterioară existenței. în secolele al XlX-lea și al XX-lea se dezvoltă două aspecte ale existențialismului: unul, creștin, care apreciază că individul nu se afirmă decât în credința religioasă (Kierkegaard, Jaspers); celălalt, ateu, acela al lui Heidegger și Sartre, care este, potrivit celui din urmă, „mai coerent", întrucât, refuzându-l pe Dumnezeu, nu recunoaște decât realitatea subiectivă. Acesta este principiul prim al existențialismului: omul e înainte de toate un subiect, care nu este decât ceea ce se voiește el însuși, care este mai demn decât orice obiect,

fiindcă are conştiinţa existenţei sale. Aşa încât nu există natură umană; omul este răspunzător de fiecare dintre actele sale prin alegerea pe care şi-o impune. însă, în acest proiect pe care individul şi-l formează pentru sine, se manifestă angoasa: „El alege singur." Dar, răspunderea nu este pur individuală, căci alegerea se face şi pentru alţii, fiindcă noi alegem ceea ce apreciem a fi mai bun, deci mai bun şi pentru ceilalţi. Conştiinţa noastră nu poate să fie decât angoasată în faţa responsabilităţii unei alegeri valabile pentru întreaga umanitate. Cu toate acestea, angoasa existenţială este condiţia oricărei acţiuni, aşadar a libertăţii noastre. Neputând da înapoi din faţa alegerii (a refuza să alegi e tot o alegere), omul „este condamnat să fie liber".

Omul este astfel abandonat în libertatea sa de a acţiona; „nici o morală generală nu vă poate arăta ce este de făcut". Ceea ce poate fi socotit un individualism dezolant ţine, dimpotrivă, de un optimism umanist. Căci, descoperindu-şi conştiinţa, subiectul înţelege că şi celălalt este o fiinţă conştientă. între oameni există o intersubiectivitate, care îl implică în lume pe fiecare dintre ei. Celălalt „este ca o libertate aşezată în faţa mea" şi orice condiţie umană este conştientă de celălalt. Există deci o valoare universală în alegerile individuale — fiindcă celălalt îmi poate înţelege proiectele —, însă această universalitate este întotdeauna construită în mod subiectiv. Angoasa responsabilităţii şi a solitudinii în, faţa alegerii nu trebuie să însemne că este cazul să temporizăm; dimpotrivă, omul trebuie să fie întreprinzător. „Ceea ce contează este angajamentul total." Acţiunea este necesară, de fapt, fiindcă nu este numai condiţia libertăţii mele, ci şi a libertăţii celorlalţi. Numai angajamentul ne permite ca, printr-o depăşire de sine, să vrem libertatea celuilalt căutând-o pe a noastră; iată ce constituie o morală existenţială sau „un existenţialism umanist".

Textul acesta e unul dintre primele în care Sartre îi critică pe comunişti. Dar este vorba îndeosebi de reproşuri adresate contemporanilor săi mai mult decât lui Marx (căruia îi critică, totuşi, materialismul, ce nu expune de ajuns acţiunea individuală). Puţin tehnică, această carte este îndeosebi polemică; ea relatează chiar, drept concluzie, o discuţie cu detractorii săi, dintre care unul, Pierre Naville, scrisese un mic volum împotriva existenţialismului *(D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII-e siècle),* fiind şi un opozant politic al lui Sartre, deşi era marxist (fondator al P.S.U.). Nu trebuie totuşi subestimată importanţa filosofică a acestei opere, întrucât, încercând să-şi explicitеze doctrina, Sartre dezvoltă noţiuni-cheie, precum necesitatea angajamentului sau proiectul uman, teme reluate în lucrări ulterioare *(Probleme de metodă*,* 1957; *Critica raţiunii dialectice*,* 1960). La jumătatea parcursului său filosofic, *Existenţialismul este un umanism* se referă implicit la eseurile precedente, în privinţa noţiunilor de angoasă, de libertate şi de conştiinţă, deja conceptualizate în *Transcendenţa ego-ului** (1936) şi *Fiinţa şi Neantul** (1943).

ED.: *L'existentialisme est un humanisme,* col. „Pensées", Nagel, 1970.

REF.: F. Jeanson, *Le Problème moral et la pensée de Sartre,* Le Seuil, 1965.

EXPERIENŢA LUMII / *Experimentum munâi,* 1975.

Ernst BLOCH, 1885-J 977.

Prin această operă, dedicată Rosei Luxemburg, Ernst Bloch îşi continuă cercetarea privitoare la utopia concretă. El îşi înzestrează, totuşi, ultima lucrare cu o nouă doctrină a categoriilor filosofice, care operează în contextul practicii: categoriile de cadraj, de proiectare a obiectivării, de transmitere şi de manifestare. Filosoful încearcă totodată să realizeze o retrospectivă a operei sale. Căci prin ieşirea din imediatitatea subiectivă, potrivit unei metode de rotaţie adecvate, individul obţine o obiectivare a actualului care permite accesul la perceperea lui nu-încă, precum şi la înaintarea gândirii, pe care Bloch, acest „poli-istoric", o lasă deschisă viitorului, datorită „devenirii permanente".

Este ceea ce a făcut întotdeauna, de la *Urme* la *Experimentum mundi,* confonnându-se ideii unei „procesualităţi a realului", care leagă formele intelectuale şi posibilitatea obiectivă.

ED.: *Experimentum mundi: question, catégorie de l'e'laboration, praxis* (trad. G. Raulet), Payot, 1981.

REF.: A Miinster, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

EXPERIENŢA UMANĂ ŞI CAUZALITATEA FIZICĂ / *L'Expérience humaine et la causalité physique,* 1922.

Lebn *BRUNSCHVICG, 1869-1944.*

în această lucrare, publicată după *Etapele filosofiei matematice*,* sunt confruntate noţiunea de cauzalitate şi noţiunea de experienţă, conform metodei

istorice proprii lui Brunschvicg. Trecând de la „eșecul lui Mill" la „eșecul lui Biran", filosoful nu-i recunoaște empirismului nici o valoare dogmatică [i.e. principială, opusă scepticismului]. El cercetează apoi perioada preștiințifică a experienței și întreprinde o examinare a erei mecanicii, care marchează, după el, apariția unei noi concepții despre cauzalitate. Mergând de la Descartes la Newton, Brunschvicg expune problema cauzalității newtoniene. Revenind la perioada contemporană, el vede în noțiunile fizicii semnul unei noi concepții asupra cauzalității. Din acest studiu el extrage un tablou care retrasează evoluția noțiunii de cauzalitate. Este o ocazie pentru a sublinia aportul lui Kant, potrivit căruia rațiunea și experiența sunt legate prin intermediul matematicilor. De-a lungul acestei evoluții a noțiunii de cauzalitate, noțiunea de experiență s-a transformat și ea. Filosofia gândirii propusă de Brunschwicg îmbină punctul de vedere istoric și punctul de vedere critic.

ED.: *L'Expe'rience humaine et la causalité physique,* Alean, 1922.

REF.: M. Deschoux, *Brunschwig,* Seghers, 1969.

EXPLICAREA MAXIMELOR SFINȚILOR / *LExțiicatien des* maximes *des saints,* 1696.

FÉNELON
(François *de* Salignac *de la* Motbe), 1651-1715.

Fénelon a redactat această lucrare pentru a o apăra pe Madame Guyon, care îl inițiase în chietism. Această doctrină religioasă propovăduiește iubirea pură, adică o iubire de Dumnezeu dezinteresată, în care creștinul nu se mai roagă din grijă pentru mântuirea sa, ci numai pentru a-și exprima iubirea de Dumnezeu. Ca să ilustreze temeinicia acestei doctrine, Fénelon se bazează pe o interpretare a vieții sfinților. Această lucrare eretică va fi sancționată printr-un act pontifical și condamnată violent de Bossuet.

ED.: *L'Explication des maximes des saints,* în *Oeuvres complètes de Fenelon,* Slatkine, 1971.

REF.: F. Varillon, *Fénelon et le pur amour,* Le Seuil, 1957.

EXPRESIE ȘI SEMNIFICAȚIE / *Expression and* Meaning, 1979.

John Roger SEARLE, n. 1932.

Searle prezintă aici exigențele pe care le formulase în *Actele de vorbire*,* confruntându-le cu trei probleme spinoase de filosofie a limbajului. în legătură cu *actele de vorbire indirecte* sau *enunțările non-literale,* autorul recunoaște că enunțurile cele mai curente ale limbajului nu sunt actele directe, unde semnificația se stabilește ușor, vorbitorul *vrând să spună* exact — literal — ceea ce *spune.* „Principiul exprimabilității" stabilit în *Acte de vorbire* amânase problema enunțării non-literale, afirmând că putem spune întotdeauna ce vrem să spunem, că nu există rest inexprimabil: orice intenție semnificantă poate afla o expresie exactă, la nevoie îmbogățind limba. Un discurs vag, ironic sau metaforic, deci „indirect", are dreptul să fie explicitabil într-o frază care completează actul de vorbire. *Expresie și semnificație* cercetează ce se întâmplă din momentul în care enunțarea încetează să fie serioasă și dacă sensul frazei utilizate nu coincide exact cu sensul pe care vorbitorul înțelege să i-l dea. Memorabila analiză a enunțului: „Puteți să-mi dați sarea?" stabilește un „principiu al conversației" — *suspendarea* „presupunerilor folosirii standard" ale limbii: vorbitorul comunică auditoriului mai mult decât ceea ce spune efectiv, întemeindu-se pe un fundal de informații împărtășite. Partenerii se înțeleg în funcție de regulile desprinse pentru actele de vorbire directe: auditoriul reacționează în modul așteptat de vorbitor, pentru că a identificat elementele lingvistice prin care acesta invoca regulile ce conduc „forța directivă", caracteristică fiecărui act ilocutoriu.

în cazul *ficțiunii,* regăsim această utilizare nonidiomatică a limbii. Ficțiunea nu este nici un act ilocutoriu, nici proprietatea intrinsecă a unui text pe care l-ar face imediat recognoscibil ca ficțiune, ci o suspendare a constrângerilor credinței și a angajamentelor privitoare la existență — suspendare născută dintr-o „luare de poziție ilocutorie" *a autorului,* care nu face aserțiuni, însă pretinde că le face.

Utilizarea metaforică a limbajului trimite deci la un „context", totalitatea presupozițiilor și a informațiilor prealabile ce intervin în interpretarea frazelor. Astfel, avem principiile generale ale comunicării care permit să se înțeleagă un mesaj, deosebit de ceea ce semnifică enunțul său brut. Spre deosebire de Wittgenstein, pentru care tipurile de fraze sunt nenumărate, Searle stabilește un număr limitat de acte ilocutorii. El numără exact cinci: actele asertive, comisive, directive, expresive și declarațiile. Criteriile acestei clasificări sunt conformitatea cuvintelor cu lumea, a lumii cu lucrurile, adaptarea în aceste două direcții, ori în nici una.

Aceste analize și-au dovedit rodnicia, îndeosebi prin aceea că au făcut loc unei concepții „dialogice"

a interlocuţiei. Ipotezele privind modul în care auditoriul primeşte mesajele intervin fără încetare în utilizarea vorbirii de către vorbitor. „Referent", „context" nu sunt noţiuni simple: comunicarea implică o aptitudine pentru *metacomunicare*. Cercetările lui Searle vor continua prin stabilirea unei tipologii a dialogurilor şi prin determinarea regulilor ce le condiţionează reuşita sau eşecul (lucrările lui Francis Jacques).

&w gt express /o." *études de Mork des actes de lm e L* Proust), Ed, de Mlnmt, 1981

REF.: F. Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue, PU.F., \979.*

F

FĂRÂME FILOSOFICE sau O fărâmă de filosofie / *Philosophiske* Smuler *eller* £n *Smule Philosopbi,* 1844.

SerrenAabye KIERKEGAARD, 1813-1855.

Considerată de însuși Kierkegaard ca o broșură și publicată sub pseudonimul Johannes Climacus, această lucrare relativ dificilă nu va fi realmente lămurită și încheiată decât o dată cu *Post-scriptum definitiv și non-științific la Fărâmele filosofice** (1846).

Fărâmele filosofice abordează problema comunicării, temă esențială a gândirii kierkegaardiene. Comunicarea *directă* transmite cunoaștere. Comunicarea *indirectă* se adresează, dimpotrivă, subiectivității profunde, interiorității, misiunea sa fiind aceea de a trezi în individ conștiința existențialului, eternului și datoriei.

Acest al doilea tip de comunicare este eliberat de orice transmitere de cunoaștere, dat fiind caracterul netransmisibil al „obiectului" pe care îl comunică; într-adevăr, nu poate fi comunicată omului importanța existenței și a interiorității sale. Comunicarea indirectă trebuie să stârnească întrebările esențiale desfășurării vieții. Ea face să țâșnească dificultățile acolo unde o cunoaștere prea precisă și conciliatoare operează ca un sedativ. Astfel, această comunicare provoacă neliniște, trimițând subiectul la conștiința acută a situării sale în lume și față cu Dumnezeu.

Adversarul filosofic al lui Kierkegaard este, aici, Hegel, care, considerând omul ca simplu instrument prin care Ideea logică (Dumnezeu) se realizează în natură, îi răpește astfel caracterul său *personal* și *subiectiv.* Hegel afirmă concilierea contrariilor, Kierkegaard insistă asupra separării lor radicale.

Cealaltă figură centrală a lucrării este Socrate. Față cu sistemul hegelian, ce explică totul și apără teza cunoașterii absolute, Socrate este individul care, prin redutabile întrebări și ironie implacabilă, deschide o breșă în edificiul speculativ al lui Hegel. Socrate preferă raportul de la persoană la persoană. El intrigă, dezorientează. Este prin excelență cel care recurge la comunicarea indirectă.

Kierkegaard vorbește, în fine, despre figura lui Hristos, care constituie *paradoxul:* cum poate eternul să se reveleze omului în timp. Kierkegaard vede aici unul dintre conflictele cele mai profunde între creștinism și rațiunea umană.

ED.: *Miettes philosophiques* (trad. K. Ferlov și J.-J. Găteau), col. „Tel", Gallimard, 1990.

REF.: L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (trad. T. Rageot și B. de Schloezer), Vrin, 1972.

FENOMENOLOGIA EXPERIENȚEI ESTETICE/ *Phénoménologie de l'expérience esthétique,* 1953.

Milce! DUFRENNE, n. 1910.

Dufrenne își propune, în această lucrare, să aplice metoda fenomenologică la experiența estetică. Trebuie oare să pornim de la percepție, sau de la obiectul definit de opera de artă, percepută pentru ea însăși? întrebarea pe care o pune aici autorul nu este „Ce este o operă de artă?" ci: „Cum apare obiectul estetic?" Acest obiect există în afara experienței subiectului care-l percepe, sau nu e decât produsul imaginației mele, o construcție pur intelectuală? Situată la limita percepției mele, muzica nu este o ființă imaginară. Obiectul estetic este un obiect perceput, în așa fel încât plenitudinea sa rămâne inaccesibilă. Există totuși o ființă a obiectului estetic, așa cum există și un adevăr al lui. Sensibilul este exaltat aici

până la punctul în care nu mai contează decât prin felul în care este prezentat.

ED.: *Phe'nomenologie de l'expe'rience esthétique, 2* voi.: 1. *L'Object esthétique; 2. La Perception esthétique,* P.U.F., 1967 / *Fenomenologia experienței estetice* (cuvânt înainte și traducere D. Matei), 2 voi., col. „Artă și gândire", Editura Meridiane, 1976.

REF.: *Vers une esthétique sans entrave: me'langes offerts ă Mikel Dufrenne,* col. 10/18, U.G.E., 1975.

FENOMENOLOGIA PERCEPȚIEI, 1945

Maurice MERLEAU-PONTY, 1908-1961

Fenomenologia husserliană deschidea două căi posibile: pe cea dintâi a mers Heidegger în *Ființă și timp*,* în măsura în care s-a eliberat pe problematica unei corelații subiect/obiect; a doua, cea a unei „fenomenologii existențiale", a fost calea lui Maurice Merleau-Ponty, deoarece „eu sunt" a avut aici prioritate asupra lui „eu gândesc".

Preluând imperativul husserlian al unei „întoarceri la lucrurile însele", Merleau-Ponty preferă să revină la o lume dinaintea cunoașterii și la un subiect în măsura în care el este „menit lumii". De aceea înțelegem afirmarea unui primat al percepției, operație prin care se instituie relația omului cu lumea. Această teză îl determină pe filosof să studieze din nou acel *cogito* cartezian care înclina spre idealism și să vadă în el elementul prin care „eul" se descoperă drept „a fi destinat lumii". Această noțiune, al cărei accent profund heideggerian îl vom fi observat, desemnează *existența* conștiinței și unește într-un singur element procesele fizico-fiziologice și procesele psihice: existența este acest al treilea termen între „psihic și fiziologic, între putere și în sine". Oricum ar sta lucrurile, acest *cogito* tacit, ascuns în prima percepție, unde nu se poate garanta nici un gând, înseamnă sfârșitul subiectului clasic și consfințește caracterul lumesc al subiectului. „Eu gândesc" se bazează pe „eu percep" și această întemeiere a *co*g/fo-ului pe *percipio* pune capăt absolutismului conștiinței, o instalează în neterminat și în ambiguitate (se face trimitere la exemplul celebru al cubului cu șase fețe — cub invizibil care *nu le poate prezenta niciodată* împreună privirii — idee limită totuși, prin care eu exprim prezența carnală a cubului).

Fenomenologia percepției începe, așadar, o fenomenologie a corpului care face din acest eseu o carte majoră ce tinde să depășească granițele fenomenologiei husserliene ca filosofie a conștiinței, perpetuând dualismul cartezian: conștiința este *încarnată,* iar corpul, departe de a fi ceva ce recepționează pasiv acțiunile lumii asupra unei conștiințe în deplină stăpânire de sine, este ceva prin care o Lume există pentru Mine; corpul, mai spune Merleau-Ponty, este „în lume asemenea inimii în organism: el menține continuu spectacolul vizibil, îl însuflețește și-l hrănește pe dinăuntru, formează împreună cu el un sistem" (partea întâi). Așadar, corpul nu este un obiect; el este punctul meu de vedere asupra lumii și, în mod mai larg, condiția posibilității lucrului, dar și a spațiului.

Reluând această problemă, obstacol al filosofiilor conștiinței, Merleau-Ponty consideră spațialitatea subiectului care percepe prima condiție a oricărei percepții: în perceput ca atare este marcată spațialitatea subiectului care percepe. Corpul, s-ar putea spune reluând terminologia husserliană, este expresia conjugată a omului și a naturii, așadar este refractar la această ontologie devastatoare a *kosmosului-theoros,* care desfășoară un spirit absolut în fața obiectului pur. Și aici, Merleau-Ponty își îngăduie ceea ce Husserl își interzisese: Ia acesta din urmă, de fapt. corpul carnal nu își îndeplinește rolul decât pentru că este însuflețit de intenționalitatea conștiinței; așadar, intenționalitatea nu este corporală, și, deși conștiința husserliană a pătruns în lume, este dedicată lumii, senzația nu este nici o clipă calea unei depersonalizări. „Subiectul" lui Merleau-Ponty poate să afirme, dimpotrivă: „se percepe în mine".

Această operă merge dincolo de analizele din *Structura comportamentului* (1942) care, apropiate de *Gestalttheorie,* afirmau deja deosebirea corpului obiectiv de „corpul propriu". După ce a descoperit în 1939 materiale inedite din ultima perioadă a lui Husserl, Merleau-Ponty confirmă aici distanțarea sa față de întemeietorul fenomenologiei: fiind o descriere a existenței naturale, fenomenologia nu-și mai asumă proiectul unei fundamentări a științelor naturii, ci permite depășirea aporiilor din *Structura comportamentului* privind conștiința în raportul ei cu corpul și schițează o ontologie având punctul de pornire în evidența de nediscutat a Lumii. Așadar, se va înțelege că în această explorare a ființei corporale, a cuceririi continue de către exterior a interiorului (și invers), apar schițate tezele din *Vizibilul și invizibilul*,* și ideea de reversibilitate a simțitului și simțitorului, în care se afirmă atât implicația, cât și caracterul lor ireductibil: „Lucrul nu poate fi niciodată efectiv în sine, pentru că articulațiile lui sunt chiar cele ale existenței noastre, și fiindcă el se afirmă la capătul unei priviri și al unei explorări care îl învestește cu umanitate".

ED.: *Phenome'nologie de la perception,* col. „Tel", Gallimard, 1976.

REF.: CI. Lefort, *Sur une coloane absente: e'crits autour de Merleau-Ponty,* col. „Essais", Gallimard, 1978.

FENOMENOLOGIA SPIRITULUI / Pfeânomenologie des Geistes, 1807.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, 1770-1831.

Operă filosofică de excepție, gândită de autorul său ca o poveste, și, mai precis, ca o istorie, *Fenomenologia spiritului* este istoria conștiinței, a sufletului devenit conștiință, a conștiinței devenind tot mai mult ea însăși de-a lungul diferitelor momente sau etape ale dezvoltării sale.

într-un fel, n-ar fi exagerat să spunem că e vorba de romanul conștiinței, și chiar de *epopeea* sa, căci într-o asemenea măsură îi place lui Hegel să dramatizeze momentele cruciale și să recurgă la figuri adesea teatrale pentru a da de gândit asupra formelor foarte abstracte de-a lungul cărora se constituie conștiința, în mod firesc suntem tentați să invocăm calvarul lui Hristos, în măsura în care modelul trinitar este explicit asumat de Hegel; dar odiseea conștiinței pe care o constituie *Fenomenologia spiritului* se înrudește întru totul cu orice roman inițiatic; există și ceva de Don Quijote în rătăcirile de-a lungul cărora conștiința nu încetează să se piardă și să se regăsească, în sfârșit, în spatele personajelor conceptuale pe care Hegel ni le prezintă ca figuri universale ale conștiinței, nu ne este interzis să recunoaștem momente, etape ale propriei sale formări. Fără să mergem până la a susține că avem de-a face cu elemente de autobiografie, e neîndoielnic faptul că singularitatea vieții lui Hegel, ca și diversele faze de trezire a propriei conștiințe au servit drept tramă operei universale. De altfel, istoria nu este oare pentru Hegel cea care ne permite să facem mai atractiv momentul particular, să punem în valoare singularitatea unei vieți individuale inserând-o în devenirea universală?

Istoria filosofiei, istoria cunoașterii absolute, istoria rațiunii: sunt tot atâtea deveniri compuse ale istoriei tuturor conștiințelor singulare care au fost oamenii, ce repetă de fiecare dată umanitatea în întregime și devenirea fiecăruia. Hegel se apără de acuzația că ar fi personajul principal al romanului său: „Ceea ce este despre mine în cărțile mele e fals". Acest refuz al punctului de vedere subiectiv, aruncat ca atare în operă, nu invalidează ideea necesarei medieri prin sine însuși pentru a întâlni umanitatea în întregime. Universalitatea conștiinței de sine trece prin înțelegerea ireductibilității la sine a propriei conștiințe. Și această conștiință acută de sine a lui Hegel se întâlnește în opera care descrie geneza conștiinței universale.

într-un mod mai larg, opera lui Hegel își invită cititorul la o experiență explicită, cea a recunoașterii de sine prin figurile conștiinței și gândirii făcute obiective prin intermediul reflecției: fiecare dintre noi este simultan totalitate a formelor gândirii și un moment particular al acestei totalități; e vorba, așadar, de a ne recunoaște, de a fi conștienți că suntem, și să întemeiem gândirea reflectată pornind de la această conștiință. Paradoxul operei lui Hegel este că ține orice lector la distanță prin dificultatea conceptelor și prin caracterul greoi al mașinăriei sistematice care le expune, și că, totodată, îl invită pe fiecare, explicit, să se recunoască în ele, să citească propria-i experiență intelectuală prin figurile prezentate. *Fenomenologia spiritului* nu ne poate lăsa indiferenți, căci înțelegem bine că, dincolo de dificultate, este vorba de fiecare dintre noi; este în joc propria noastră istorie.

Figura drumului crucii, al „calvarului", pe care Hegel însuși merge pentru a defini progresul conștiinței ce devine Spirit, poate fi reluată aici pentru a caracteriza cele opt „opriri" propuse în chip de plan: I. Certitudinea sensibilă; II. Percepția; III. Puterea și intelectul; IV. Adevărul certitudinii de sine; V. Certitudinea și Adevărul Rațiunii; VI. Spiritul; VII. Religia; VIII. Știința absolută.

Faimoasa *Prefață,* intitulată „Despre cunoașterea științifică", poate și chiar trebuie să fie citită în mod autonom: redactată de Hegel după corpul operei, ea nu este o introducere la aceasta, ci mai degrabă la ansamblul sistemului hegelian. Mai mult, ea reconsideră locul pe care Hegel îl atribuie acestei opere în ansamblul sistemului său, cel al unui început, prin care trebuie să se treacă, dar care trebuie depășit, adică renegat; nu că Hegel ar fi renegat cu adevărat *Fenomenologia,* dar, atât prin formă cât și prin conținut, se pare că ea i-a apărut mai târziu cu adevărat „depășită" de restul operei sale. De altfel, *Fenomenologia Spiritului* este expunerea începutului: în istoria conștiinței, Hegel reușește să izoleze primul moment, cel al *conștiinței imediate,* cel al conștiinței sensibile, care n-a ajuns încă să-și dea sieși un obiect. Fiind abia conștiință a orice, ea de-abia este conștiință: ea nu gândește propriu-zis, nu urmărește nimic precis, și nici nu este măcar în fața nimicului, adică în fața negativului pornind de la care ea ar putea să se determine.

Punctul de pornire al lui Hegel este imediatul: el nu are istorie prealabilă, nici trecut din care să fi

izvorât; conștiința prezintă, în originea ei, contradicția de a nu apărea niciodată din nimic și totodată de a nu ține cont de trecutul său pentru a începe să se determine. Ceea ce va determina conștiința este în devenire prin ea: sunt mediile pe care le poartă în ea și pe care le manifestă prin istorie. De unde statutul uneori ambiguu al istoriei, și în special al istoriei filosofiei: *Fenomenologia spiritului* este o frescă pe parcursul căreia marile curente ale gândirii occidentale sunt convocate să ilustreze un moment exact al vieții Spiritului; astfel Hegel invocă rând pe rând tragicul grecilor, contradicția la Roma între subiectivitatea personală și obiectivitatea universală, ascetismul Evului Mediu, Renașterea, Luminile, Revoluția franceză, Teroarea, romantismul german, ca tot atâtea momente istorice care compun simultan tabloul lumii în universalitatea sa și cucerirea Spiritului, a Rațiunii în decursul istoriei. Hegel nu este, în fața acestei opere, un simplu spectator dezinteresat: ea are un sfârșit, un capăt pe care trebuie să-l atingă; dacă munca istoricului se mărginește să manifeste autodezvoltarea conștiinței de-a lungul istoriei, cea a filosofului este de a contribui la înaintarea efectivă a acestei istorii. Capătul istoriei este evident chiar cel vizat de *Fenomenologie:* Știința absolută închide cercul deschis de conștiință la începuturile sale, în divorțul care o separă de ea însăși. Sfârșitul istoriei este, de asemenea, închiderea sistemului, întoarcerea la punctul de pornire sub forma reconcilierii identicului și diferitului. în timp ce conștiința mai întâi, și apoi Spiritul, n-au încetat să se caute — adică să se piardă și să se regăsească — pe parcursul falselor evenimente întâmplătoare ale unui destin inexorabil, Știința absolută marchează momentul întoarcerii la sine, al identității în sfârșit regăsite, recunoscute și asumate. Căci întreaga istorie a fost cea a *alienării,* adică a ieșirii în afara sinelui, a cărei primă victimă a fost conștiința: aceasta este, din nefericire, sfâșierea pe care conștiința o scoate din confortul călduț, dar steril, în care simpla identitate cu sine o menținea.

Prin evocarea acestor momente dramatice în decursul cărora conștiința se sfâșie, Hegel rupe rigoarea conceptuală a stilului și oferă cititorilor săi ilustrarea spectaculoasă, sau pur și simplu fenomenologică, a teoriei sale.

Aceasta este, de fapt, una dintre caracteristicile operei, aceea de a fi întreruptă de părți de bravură teoretică, devenite, pentru unii, piese antologice: de exemplu, celebra „dialectică a stăpânului și a sclavului", prin care Hegel expune conflictul intern al fiecărui subiect între dorința de sine și dorința de altul, ca nevoie de recunoaștere inerentă oricărei ființe umane, și prin care fiecare eu aspiră să fie recunoscut de altul, tot așa cum aspiră la distrugerea sa. Istoria filosofiei, mai ales prin intermediul lui Kojève, a contribuit la a conferi acestui pasaj al stăpânului și sclavului o importanță universală, pe care Hegel nu i-o rezervase, fără îndoială; dar acest exemplu este simptomatic pentru forma și structura operei în care se întrețes expunerea doctrinară și referința spectaculoasă. Ceea ce favorizează recursul la aceste pasaje mai „facile" în operă este cu siguranță statutul pe care Hegel l-a rezervat experienței; el intenționase, de altfel, într-o primă etapă, să-și intituleze opera: *Știința experienței conștiinței.* Și tocmai odiseea acestei experiențe prin care se formează conștiința o retrasează opera, neuitând niciodată recursul Ia „experiențele trăite" ale conștiinței, pe care fenomenologia husserliană o va relua mai târziu.

Structura prin care conștiința progresează în istorie și în istoria ei este *dialectică;* negativul ca negație a primei afirmații provoacă prima mișcare. Atâta vreme cât rămânem la identitatea formală și abstractă a falsei conștiințe de sine, la simplul „eu = eu", nu am început încă. Istoria începe cu negativitatea, care, împreună cu alteritatea, se opune conștiinței și tocmai întâlnirea față în față a conștiinței și a diferitului, a subiectului și obiectului constituie mișcarea dialecticii: negând te determini și obții un conținut pozitiv. Astfel istoria progresează trecând prin celebra structură triadică, prin care primul element este negat de opusul său, pentru ca ambele să se regăsească în final depășite și reconciliate în al treilea moment, care constituie adevărul lor. Dialectica conștiinței se traduce printr-o progresie care duce, în cele din urmă, la adevăr. Dar această istorie nu se termină niciodată, deoarece reîncepe fără încetare pentru fiecare conștiință (fiecare viață retrăiește în felul său *Fenomenologia Spiritului)* și sporește cu toate poveștile care o compun. Pretenția afișată de această operă, de a fi întreaga istorie a lumii, de a epuiza toate figurile posibile ale experienței omenești, nu trebuie rău înțeleasă: prin aceste principii realizează ea universalitatea, și nu prin figuri particulare.

Până în 1806, dată la care a terminat manuscrisul, Hegel nu a compus decât opere, dacă nu minore, cel puțin de „tinerețe". *Fenomenologia Spiritului* marchează adevărata intrare în sistem, chiar dacă forma sa, caracterul în același timp structurat și dezlânat, rigoarea înlănțuirilor și forfota barocă a anumitor pasaje fac din ea o operă deosebită față de altele. Dacă lucrarea a fost, încă de la apariție, recunoscută

la justa ei valoare de către Goethe, faptul a reprezentat practic o excepţie, şi va trebui să treacă încă multă vreme pentru a fi considerată operă majoră a filosof iei; ei îi va fi preferată rigoarea conceptuală a *Enciclopediei** sau diversele *Lecţii**, care vor fi publicate în urma cursurilor. Chiar în Germania, deşi reputaţia lui Hegel n-a făcut decât să crească de-a lungul carierei sale, ajungând la apogeu, în 1830, la Berlin, *Fenomenologia* va continua să fie subestimată.

Global, opera lui Hegel va întârzia să fie cunoscută în Franţa din motive care nu sunt numai tehnice (absenţa traducerii şi dificultatea limbii lui Hegel), ci, în primul rând, filosofice: prin ceea ce pregătea în istoria filosofiei — marxismul, existenţialismul şi umanismul creştin — sistemul lui Hegel va fi introdus *a posteriori* în viaţa filosofică franceză. Victor Cousin va încerca să realizeze câteva traduceri şi unele adaptări libere ale doctrinei hegeliane în secolul al XlX-lea, dar fără urmări; a trebuit să aşteptăm anul 1929 şi lucrarea lui Jean Wahl, *Nefericirea conştiinţei înfdosofia lui Hegel,* pentru a asista la prima introducere serioasă în această filosofie şi în special la *Fenomenologia Spiritului;* dar şi aici autorul nu traduce decât câteva pagini în sprijinul tezei sale. Prima traducere în franceză, datorită lui Jean Hyppolite, va apărea în 1939-1941 şi va atesta, după lucrarea lui Jean Wahl, interesul crescând pentru gândirea lui Hegel, al cărui ecou l-a constituit şi seminarul ţinut de Alexandre Kojève între 1933 şi 1939: el a comentat în special *Fenomenologia,* imprimându-i o anumită interpretare, care avea să marcheze durabil peisajul filosofic francez postbelic. Lucrarea sa *Introducere în lectura lui Hegel**, care apare în 1947, adună la un loc toată această muncă. Abia în 1991 — la aproape o jumătate de secol după prima — Jean-Pierre Lefebvre realizează o a doua traducere a operei.

ED.: *La Phe'nome'nologie de l'Esprit* (trad. J.-P. Lefebvre), Aubier, 1991; *Preface a la Phe'nome'nologie de l'Esprit* (trad. J. Hyppolite), ed. bilingvă, Aubier-Montaigne, 1979 / *Fenomenologia spiritului,* Editura IRI, 1995.

REF.: A. Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel,* Gallimard, 1979; G. Lebrun, *La Patience du concept: essai sur le discours he'ge'lien,* Gallimard, 1972.

FENOMENUL UMAN/ Le *phénomène humain,* 1955.

Pierre TEILHARD DE CHAKDIN, 1881-1955.

Este cea mai cunoscută lucrare a lui Teilhard de Chardin. Scrisă între 1938 şi 1940, refăcută în 1947 şi 1948, ea e sinteza tuturor scrierilor sale, a tuturor reflecţiilor sale de preot, de filosof şi savant. Deşi Teilhard era religios, nu e vorba aici de un eseu de metafizică sau de teologie. Această lucrare trebuie citită, scrie autorul, ca un „memoriu ştiinţific".

Titlul, *Fenomenul uman,* este elocvent în sine, căci despre Om vorbesc toate expunerile textului — Omul aşa cum apare într-un anumit moment şi într-un anumit fel în Univers. Chiar dacă Teilhard îi atribuie acestei apariţii o cauză creatoare şi divină, descrierea evoluţiei lumii, de la originile Vieţii până la Om, se vrea ştiinţifică şi, mai precis, paleontologică. Dar Teilhard, cum spune şi cuvântul „fenomen", nu se interesează decât de ceea ce apare, de ceea ce a apărut şi nu încetează să evolueze. Şi dacă reflecţia sa se articulează în jurul Omului, nu-i rămâne mai puţin să adere la *unitatea* organică a Universului. Gândirea lui Teilhard de Chardin este, de fapt, impregnată de noţiunea de *Totalitate.* Universul nu este fragmentar, dispersat, ci e fundamental *unul.*

în sfârşit, fenomenul uman nu poate fi studiat fără să ne referim permanent la psihic şi la gândire. Apariţia Omului corespunde, de fapt, apariţiei sistemului nervos şi reflecţiei („Omul ştie că ştie").

Sinteză originală a evoluţiei elaborată cu o mare rigoare ştiinţifică, opera a cunoscut încă de la apariţia sa, un formidabil succes.

ED,: *Le Phénomène humain,* col. „Points", Le Seuil, 1970 / *Fenomenul uman* (trad. M. Ivănescu), Editura Arons, 1997.

REF.: CI. Tresmontant, *Introduction ă la pense'e de Teilhard de Chardin,* Le Seuil, 1956.

FIINŢA ŞI ESENŢA / L'Être et l'Essence, 1948.

Étienne GILSON, *1884-1978.*

Complexitatea problemei fiinţei şi a existenţei provine din faptul că filosofia modernă, de la Kant până astăzi, rămâne confuză în privinţa semnificaţiei cuvântului „fiinţă" şi, mai cu seamă, nu reuşeşte să distingă cu claritate modul în care un obiect există ca un concept şi ca existenţă reală a sa (conceptul de masă nu este masa *reală).* Este oare existenţa un

atribut, o calitate a obiectului existent? Gilson răspunde negativ: modul în care gândirea modernă raportează ființa la existență, și reciproc, se află, după opinia sa, la originea paradoxurilor care împiedică „orice întrebuințare filosofică a noțiunii de ființă". *Ființa și esența,* publicată în 1948, adică la cinci ani după *Ființa și neantul** a lui Sartre, propune o nouă privire asupra ființei, în particular asupra ființei așa cum o concepe Thoma de Aquino. Ea se desparte de tradiția idealistă și fenomenologică, pentru a regăsi, prin și dincolo de discursurile dialectice, o viziune mai pură și mai sănătoasă a ființei.

ED.: *L'Être et l'Essence,* Vrin, 1987.

REF.: *Étienne Gilson et nous.* Actes du colloque sur l'actualité et la pensée d'Étienne Gilson (Paris, 1979), Vrin, 1980.

FIINȚA ȘI FIINȚĂRILE. Eseu de ontologie concretă și integrală / L'Être et les êtres. *Essai d'ontologie concrète et intégrali,* 1935.

Maurice BLONDEL, 1861-1949.

Acest eseu de ontologie pune, în chiar neliniștea metafizică, problema celor existente și a Absolutului — problematică a pluralității existențiale în raport cu Unul. Cum pot fi făcute compatibile Ființa necesară (Dumnezeu) și ființările contingente?

Ființa subzistă, se autosustține, iar cele ce există *(les existants)* nu dăinuie decât datorită susținerii ei ontologice: întregul celor existente nu ar putea să dea *(e'galer)* noțiunea de ființă, întrucât aceasta include noțiunea de Infinit incomensurabil. Există deci o evidentă diferență de natură între ființa imaterială și ființările mărginite. Totuși, Maurice Bondel înalță ființările la noțiunea aceasta de infinit, dă un sens existenței lor și le reunifică descoperind o „logică" a lor: aceasta afirmă unitatea universului în diversitatea lui; omul participă simultan la Dumnezeu și la materie, prin întrupare. El poartă în sine o exigență supranaturală care este adevărul său și îl împinge să acționeze, însă fără a putea vreodată să se regăsească. Numai credința îl poate conduce la Dumnezeu, iar el presimte deja, în propria-i existență, această posibilitate de unificare.

Maurice Blondei, în înaintarea sa către Ființă, a știut să alieze religia și filosofia, fără a le reduce.

ED.: *L'Être et les Êtres,* P.U.F., 1963.

REF.: *L'ltine'raire philosophique de Maurice Blondei* (considerații adunate de F. Lefèvre), Éd. Spes, 1928.

FIINȚA ȘI NEANTUL. încercare a unei ontologii fenomenologice / *L'Être et le Ne'ant. Essais d'ontologie phe'nomenologique,* 1943.

kan-Paul SARTRE, 1905-1980.

Prima ediție a acestei lucrări, cea mai importantă dintre operele ilustrului autor, a apărut în 1943. Se consideră chiar că întreaga istorie a existențialismului francez își are aici originea: aici se află punctul de plecare al existențialismului ateu, existențialismul creștin luând naștere în 1927, o dată cu *Jurnalul metafizic** al lui Gabriel Marcel; cele două cărți au apărut, de altfel, la același editor (Gallimard) și în aceeași colecție: „Bibliothèque des Idées".

Ideea conducătoare a lucrării lui Sartre vine de la Husserl: „Orice conștiință este conștiința a ceva". Pentru Sartre nu există, de fapt, la propriu vorbind, inconștient. Omul trebuie să fie întotdeauna conștient de ceva și mai întâi de sine însuși. în vreme ce materia „rezistă", obiectul „consistă", animalul „subzistă", omul singur *există* cu adevărat: el are totdeauna conștiința de a fi. Este ceea ce Sartre numește „ființa pentru sine". El o opune materiei și animalelor, care constituie „ființa în sine". Omul care refuză să-și conștientizeze ființa cade în cursa pe care Sartre o numește „reaua-credință" și într-un univers care e al „ticăloșilor". Reaua-credință constă, la Sartre, în a refuza să-ți dai seama de tine însuți și îndeosebi de libertatea ta. Căci, pentru Sartre, existența și libertatea merg împreună: a exista, pentru om, înseamnă a fi *liber.* Omul are mereu de ales în privința actelor sale: el este întru totul responsabil de ele. Sartre spune așa: „Omul se naște liber, responsabil și fără scuză." Cel care se refugiază în rele justificări, pretextând că nu a putut face altfel, este așadar un mincinos, un trișor, un măsluitor. într-adevăr, „a refuza să alegi înseamnă a alege să nu alegi"!

Omul are deci în orice moment posibilitatea, chiar necesitatea, de a-și alege calea care va fi a sa, de a alege *Drumurile libertății* care i se deschid în față și pe care va accepta ori nu să le urmeze, după cum va avea curajul să-și asume responsabilitățile, sau îi va plăcea mai mult să se adăpostească în spatele relei-credințe a determinismului. într-un exemplu celebru, Sartre citează cazul unui chelner de cafenea care își exercită meseria mimând gesturile pe care le are de făcut cu o iuțeală și o agilitate remarcabile. întreaga lui conduită, după Sartre, ar părea un joc. însă de-a ce se joacă el? „El se joacă *de-a a fi* chelner de cafenea. [...] Chelnerul de cafenea se joacă cu condiția sa pentru a o *realiza",* iar Sartre compară atunci atitudinea chelnerului de cafenea cu cea a altor

comercianți. „Toată condiția lor este de ceremonie, publicul cere de la ei să o realizeze ca pe o ceremonie: există dansul băcanului, al croitorului, al prețuitorului la vânzări publice, prin care ei se străduiesc să-și convingă clientela că nu sunt nimic altceva decât băcan, prețuitor, croitor. Un băcan în visare este ofensator pentru cumpărător, deoarece nu mai este întru totul un băcan." Chelnerul de cafenea, ca și cei trei comercianți, se „reifică": ei devin lucruri în sine, închiși în rea-credință, incapabili să-și asume existența, „ființa pentru sine" proprie.

Sartre citează, de asemenea, reaua-credință a tinerei femei curtate de un bărbat, căruia îi intuiește perfect intențiile pe care le nutrește în privința ei: „Ea se preocupă numai de ceea ce oferă ca respect și discreție partenerul său. Ea nu sesizează această conduită drept o tentativă de realizare a ceea ce se cheamă «primele tatonări» [...]. Ea dezarmează [acest comportament] de arierfondul său sexual, acordă discursurilor și conduitei interlocutorului ei semnificații imediate, pe care le privește drept calități obiective", împietrindu-le „într-o permanență obiectistă *{chosiste)".* „Bărbatul care-i vorbește îi pare sincer și respectuos, așa cum masa e rotundă sau pătrată. [...] înseamnă că ea nu își dă seama de ceea ce dorește: este profund sensibilă la dorința pe care o insuflă, însă dorința crudă și nudă ar umili-o și ar îngrozi-o." Ea, așadar, ia atât propriul corp cât și conduita partenerului său drept *lucruri (des choses).* Sunt ființe în sine. Nu rămâne loc defel, nici pentru conștiința de ea însăși (pentru sine-le), nici pentru posibilitățile liberului său arbitru, nici pentru conștiința libertății sale. E ceva mai puternic decât ea: nu poate face altfel. Ea nu are libertatea — deci responsabilitatea — de a acționa așa cum ar voi. „Refuzul libertății nu se poate concepe decât ca o încercare de a se percepe ca ființă în sine."

Totul se petrece, așadar, ca și cum ființa ar fi înconjurată de un soi de „manșon de neant", acest neant constituindu-l diversele posibilități ale omului — adică libertatea lui. Existențialismul sartrian constă, deci, în a opune ființa liberă, a cărei existență și libertate se confundă, ființei-lucru în sine, pentru care totul e hotărât dinainte și care nu posedă nici o marjă, nici un domeniu de eliberare cu putință. Acestor două niveluri de ființă le va urma, la Sartre, o a treia treaptă, „ființa pentru altul". Omul nu trăiește solitar, într-o lume în care ceilalți ar fi fost suprimați. El nu se poate închide ca Montaigne în biblioteca sa, nici precum Robinson pe o insulă pustie. Existența celorlalți îl va obliga, așadar, la o a doua depășire. El a trebuit să transceandă „în-sinele" pentru a se înălța la „pentru-sine". Acum va trebui să se depășească din nou, să se întreacă pe sine, pentru a atinge atitudinea de „pentru-altul". Efectiv, o bună treime a lucrării este consacrată problemei existenței altuia, pornind de la solipsismul clasic și opunându-i atitudinile lui Husserl, Hegel și Heidegger. într-adevăr, pentru Descartes sau Spinoza nu există cunoaștere decât de sine, prin sine și pentru sine. Monada nu are nici uși, nici ferestre, după Leibniz, iar noi nu putem comunica, așadar, unii cu alții decât într-o perspectivă foarte superficială. Malebranche, vorbind de altul, reduce cu dispreț înțelegerea lui la o simplă „cunoaștere prin conjectură". Până în secolul al XIX-lea, nici un filosof nu a crezut cu adevărat în existența metafizică a altuia. De aceea, Sartre face un mare pas înainte atunci când afirmă că „eu nu mă pot defini decât în raport cu celălalt". „Pentru-sinele" e doar o etapă: trebuie să se ajungă la „pentru altul". Dar Sartre nu crede într-o veritabilă relație de simpatie între ființe. El înclină mai degrabă spre un fel de apatie prealabilă, care ar face din ființe inamici fundamentali și permanenți. E bine știut: iubirea orbește. Ura, însă, permite mai multă clarviziune. Nimeni nu ne cunoaște mai bine decât dușmanul nostru cel mai rău.

Cunoașterea celuilalt îmi va permite, așadar, să mă definesc eu însumi prin aproximări succesive: „în felul acesta, aș putea să-mi apar doar ca o calitate transcendentă la care se referă faptele altuia și intențiile sale; dar, obiectivitatea altuia distrugând obiectivitatea mea pentru el, eu mă înțeleg în calitate de subiect închis drept acest ceva la care se raportează intențiile și actele sale. Eu mă afirm, așadar, opunându-mă celuilalt și pricep ce poate să fie acel «pentru-altul» oglindindu-mă în propria sa imagine." Acțiunea noastră însăși nu poate fi săvârșită decât în și prin raportul nostru cu altul. Sartre e înainte de toate un pragmatic, „a face" este cu mult mai important decât „a gândi" sau „a vorbi". De aceea a putut el să susțină: „Să faci și făcând să te faci, și să nu fii altceva decât ceea ce faci."

Posteritatea lucrării a fost considerabilă. Cartea s-a vândut în mii de exemplare între 1943 și 1946, iar școala existențialistă s-a dezvoltat cu începere de la publicarea ei. Stă mărturie succesul lansării revistei *Temps modernes,* al cărei prim număr, ieșit în octombrie 1945, a reușit să reunească, pe lângă cei doi discipoli cei mai fideli ai lui Sartre (Simone de Beauvoir, căreia îi este dedicată *Ființa și Neantul,* și Merleau-Ponty), gânditori atât de diferiți precum Albert Camus, Raymond Aron, Jean Wahl, Michel Leiris, Maurice de Gandillac, Georges Bataille,

Emmanuel Levinas etc. Nu e o exagerare a spune că *Ființa și Neantul* a fost, din 1943 până în 1970, cartea de cult, lucrarea de referință prin excelență, textul cel mai des citat de tinerii filosofi, care s-au înscris cu toții pe orbita existențialismului. începând cu 1970, mișcarea structuralistă a zdrobit oarecum această carte de căpătâi, care astăzi nu mai are aceeași influență asupra studenților în **filosofic** Rămâne faptul că importanța ei istorică a fost considerabilă și că locul ei în mișcarea de idei a secolului al XX-lea face din Sartre drept unul dintre „dascălii întru gândire" ai generațiilor care s-au succedat din 1940 până în 1990, adică în jumătate de secol de gândire occidentală. N-ar fi greșit să se spună că lucrarea continuă să exercite o influență mai puternică în Statele Unite decât în Europa, Sartre fiind considerat acolo drept un Voltaire al secolului al XX-lea.

ED.: *L'Être et le Neant,* col. „Tel", Gallimard, 1976.

REF.: M. Contat și M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre,* Gallimard, 1970; A. Cohen-Solal, *Sartre,* Gallimard, 1985.

FIINȚĂ ȘI TIMP / Sein *und leit,* **1927.**

Martin *HE1DEGGER, 1889-1976.*

în această operă neîncheiată, care nu tratează decât despre *Dasein* (realitatea umană), Ființa este surprinsă numai considerând omul. în plus, timpul nu e antiteza Ființei. Ființa este deja devenire. Problema Ființei e o problemă tradițională. A cunoaște înseamnă a interpreta ceea ce se află dincolo de aparențe. Totuși, chiar dacă existența are acces la Ființă, problema heideggeriană a Ființei devine, în fapt, problema esenței adevărului. Astfel, încă de la început este pusă întrebarea despre sensul Ființei. Ființa adusă în discuție provoacă cealaltă întrebare: aceea a uitării sensului Ființei. Este aporia esențială. Dar, în privința aceasta, nu se poate afirma nici contingența subiectivă, nici transcendența obiectivă a Ființei. Existența se definește în relație cu Ființa.

Ființă în general și totodată Ființă propriu-zisă, Ființa interogată de *Dasein* (sau existența, realitatea umană) este Ființa *Dasein-ului.* După cum este interpretată această lucrare pornind de la o alta, ulterioară, sau de la o altă lucrare din imensa operă a lui Heidegger, modul diferit de a o pune în lumină îi dă un sens diferit. însă opera însăși, ce spune ea despre sine? Aceasta ar trebui să fie întrebarea. Totalitatea originară a realității umane trebuie să fie interpretată. Temeiul sau sensul ontologic al grijii e cel care implică temporalitatea. Cercetările sunt orientate, așadar, către interogarea fundamentelor Ființei. Dacă *Dasein* este comprehensiune, înseamnă oare aceasta că el este grijă în temporalitate? Analitica *Dasein-uM* e pur ontologică. Elaborare a întrebării despre Ființă, această operă este, de asemenea, *interpretare,* ca fiind această *elaborare.* De la unealtă la istoricitate, interpretarea trebuie făcută potrivit căutării unei ontologii. Că este vorba de angoasă, de grijă, de moarte, ca și de cotidian sau decădere, e nevoie de un sens existențial ontologic. Același lucru e valabil pentru îngrijorare. „Existențial" nu e sinonim cu „ontologic". însă a exista înseamnă a avea în propria Ființă un raport cu Ființa.

Analizele existențiale au pentru Heidegger o importanță ontologică. Hermeneutica *Dasein-ulw* privește analiza Ființei îngrijorate în lume. Ființarea *[l'eíant]* este preliminară, pentru că tema cercetării este tocmai Ființa. După evidențierea necesității, structurii și priorității întrebării despre Ființă, s-a trecut la dubla sarcină a elaborării problemei Ființei potrivit unei metode adecvate. Interpretarea existenței referitor la temporalitate și explicarea timpului ca orizont transcendent vor permite elucidarea întrebării. Analiza fundamentală a *Dasein-ului* va pregăti aceasta.

Analitica lui *Dasein* nu poate fi confundată cu antropologia, nici cu psihologia sau biologia. Constituția fundamentală a *Dasein-u\ui* ni se înfățișează ca Ființă-în-lume. Lumea este necesarmente înzestrată cu o „mundanitate". Care e însă această lume? Care este acest orizont către care trebuie mereu să revenim? El este, desigur, contextura referințelor constitutive ale comprehensiunii Ființei în *Dasein.* Structura lumii permite descoperirea condiției de posibilitate a unei ființări intra-mundane. Unealta și spațiul, prin analiza lor, fac evidentă structura lumii. Această structură face să fie înțeleasă lumea în relația ei cu existența. *Dasein* și lumea sunt într-o dependență mutuală. în același timp, se poate deduce o separație între *Dasein* și lume. S-ar putea remarca, de asemenea, că *Dasein* este în lume. El are o Ființă în lumea analizabilă.

A înțelege înseamnă a proiecta: proiectul lui *Dasein* este locul dezvoltării unei puteri efective proprii *Dasein-ului.* Ființa-în-lume și înțelegerea ei au o structură circulară. *Dasein* fiind în lume, și *logosul* va fi în lume. Logosul *Dasein-ului* cotidian trebuie să fie ascultat. *Dasein-u* fuge de sine în cotidian: el își scapă fiindcă se angoasează. De ce anume se angoasează angoasa? Amenințarea traversează *Dasein-u\.* Ființa-în-lume este cea care generează angoasa. E vorba de un nimic, însă e solitu-

dinea *Dasein-u\u*. E de asemenea puterea proprie a *Dasein-ulw,* care se bucură de o Ființă. Căci *Dasein*-ul ajunge astfel la o transparență care îi revelează Ființa. Adică Grija. Aruncat în lume, *Dasein-u* este dependent de lume. Cu el se verifică structura unei chestionări asupra Ființei. Lumea, starea intramundană și Ființa sunt descoperite prin *Dasein-\i* care le revelează. *Dasein-u* în lume își vede modul Ființei constituit prin comprehensiunea interogativă în care Ființa *Dasein-\i\ui* este posibilitatea chestionării Ființei. în consecință, nu e nimic mai ontologic decât *Dasein-u].*

Să recapitulăm. Am văzut, în prima secțiune, cum s-a pregătit analiza fundamentală a existenței ca *Dasein,* ca Ființa-în-lume, mundanitate a lumii, precum și ca Ființa-în-lume ca Ființă-cu și Ființă-sine. Vine apoi în-Ființa ca atare. E ceea ce urmează să examinăm. Faptul de a se afla aici ca Ființă-aici este, în mod ontic, lucrul cel mai cunoscut. îndeosebi în modul suferinței, ca mod de a se afla aici [în deplină prezență imediată]. Este ceea ce Heidegger desemnează drept Ființa cotidiană și Grija ca Ființă a *Dasein-u\u*. Așa apare realitatea în calitate de problemă ontologică: ea este „rezistență" și chiar esența rezistenței.

Secțiunea a doua tratează despre *Dasein* și despre temporalitate, pe baza rezultatului analizei fundamentale a *Dasein-uM* și cu datoria unei interpretări existențiale originare a acestei ființări. însă temporalitatea *Dasein-u\m'* nu e o ființare: ea îi temporalizează modalitățile. De aceea finitudinea și moartea sunt posibilități autentice ale proiectului ontologic. Temporalitatea *Dasein-u\u* întemeiază o aprehendare a Ființei viitoare. Căci temporalitatea comportă un caracter extatic. Ea face cu putință proiectul *Dasein-u\ui,* ca interogator al Ființei. Neîncetat, proiectul Ființei primește întrebarea despre Ființă. Și Ființa „înțelege", cu condiția să „repetăm" structurile evidente. Articularea temporală face prezente aceste structuri, care sunt cele ale *Dasein-u\u'*. Temporalitatea nu face nimic altceva decât să articuleze posibilitățile unității sale extatice. Dacă apar structuri neautentice, e pentru că și ele sunt temporalizate prin *Dasein.* Continuitatea și constanța în ipseitate riscă să cadă în banalitatea unui mod neautentic.

Experiența morții Celuilalt face posibilă surprinderea unui *Dasein* cuprins în totalitatea sa. Există în *Dasein* o hotărâre anticipatoare a morții, care ni-l dă în autenticitatea lui. Preocuparea mundană se voiește temporală. Structura temporală a mundanității *Dasein-u\ui* se revelează în dificultatea pe care el o are de a-și surmonta proiectul. Transcendența extatică, fundată pe temporalitate, este transgresiune. Orizonturile sunt insurmontabile. Numai în finitudine elaborează *Dasein-u* întrebarea despre Ființă. Existența și transcendența sunt de ordinul efectivității, sau chiar de ordinul „facticității". Lumea și *Dasein-u* se dezvăluie ca fiind identice. Constituind temporal cotidianul, *Dasein-vA* exprimă acel „cum" al existenței. Or, acesta este esențialmente „istoric". Istoricitatea *Dasein-u\ui* se manifestă în modul temporalității și în cel al cotidianității. Istoricitatea se construiește în mod existențial. în anticiparea morții este aruncat *Dasein-a* în totalitatea lui. în această apropriere a Ființei-aruncate-morții își constituie *Dasein-xA* istoricitatea. Revenim la ideea temporalității extatice și trebuie să o calificăm drept „finită": într-adevăr, lumea istorică se precizează în orizontul temporalității extatice a *Dasein-uM,* care este așadar „istoric". Ființa trecută e repetată și reluată în istoricitatea autentică. Revelația în care constă, în mare parte, știința istorică nu înseamnă nimic altceva decât re-prezentarea trecutului. Istoria ca știință revelează așadar posibilitățile trecute ale *Dasein*-ului. Cine zice „istoricitate" spune deci constituire temporală a *Dasein-u\u'* ca fiind în lumea în care se construiește el.

Să revenim deci la chestiunea ontologică. Istoricitatea pennite *Dasein-u\ui* să se identifice concret cu întrebarea și îndeosebi cu modul chestionării ontologice. Din perspectivele ontologiei, ceea ce se constituie în totalitate este cotidianitatea istorică concretă. Această totală închegare permite interpretarea Da.se/n-ului cotidian. Interesul pentru timp adaugă evidență unei structuri existențiale temporale. Aruncat în lume, finalmente, *Dasein-u* își lipsește lui însuși. Intratemporalitatea caracterizează timpul public, sau folosirea orologiului. Măsurarea timpului preocupării *Dasein-ului* se temporalizează în lectura timpului. Iar timpul lumii se află temporalizat prin temporalitatea extatică a *Dasein-u\u'*.

ED.: *Être et Temps* (trad. F. Vezin), Gallimard, 1986 / *Ființă și timp* (trad. D. Tilinca), Editura Jurnalul Literar, 1994.

REF.: A Chapelle, *L'Ontologie phe'nome'nologique de Heidegger,* Éditions universitaires, 1962.

FILOSOFIA **ARTEI**/ *Philosophie de l'art,* 1882.

Hippolyte TAINE, 1828-1893.

Lecții predate la Școala de arte frumoase, din 1865 până în 1869.

în această lucrare se manifestă dorința de a înțelege arta pe parcursul istoriei. Rasa, mediul, momentul sunt tot atâtea perspective și cadre care-i

clarifică dezvoltarea. Căutarea caracteristicilor expresive domină studiul producerii operei de artă. Istoria contribuie aşadar la cunoaşterea oamenilor.

ED.: *Philosophie de l'art,* Slatkine, 1980 / *Filosofia artei* (trad. C. Tănăsescu), Editura Meridiane, 1991.

REF.: C. Evans, *Taine, essai de biographie inte'rieure,* Nizet, 1976.

FILOSOFIA BANULUI / *Philosophie des Geldes,* 1900.

Georg SIMMEL, *1858-1918.*

E vorba aici de lucrarea centrală a operei lui Simmel, de o carte care ignoră frontierele dintre filosof ie, economie şi sociologie, şi care îşi propune să răspundă problemei fundamentale de a şti care sunt consecinţele inventării şi generalizării banului ca mod de plată.

în cadrul unei critici romantice a capitalismului, Simmel denunţă subordonarea calităţii faţă de cantitate, transformarea valorilor în mărfuri — efecte ale dominaţiei banului în viaţa socială. „Fetişismul mărfii" descris de Marx nu este pentru Simmel decât un caz particular al „tragediei culturii", în care oamenii şi valorile dispar în favoarea obiectelor. Esenţa monedei fiind tocmai indiferenţa faţă de orice valoare, banul a devenit modelul de înlănţuire a mijloacelor şi a scopurilor, şi a permis indirect părăsirea calitativului, care este la originea ştiinţei modeme.

Această operă ambiţioasă este mai întâi o reflecţie filosofică asupra culturii, reflecţie bântuită de nostalgia valorilor şi de prezenţa vie a lucrurilor.

ED.: *Philosophie de Vargent* (trad. S. Cornille şi Ph. Ivernel), col. „Sociologies", P.U.F., 1987.

REF.: F. Ľeger, *La Pensie de Georg Simmel: conîribution ă l'histoire des ide'es au dėbut du XX' siècle,* Kimé, 1989.

FILOSOFIA CA ŞTIINŢĂ RIGUROASĂ / *Philosophie als strenge Wissenschaft,* 1911.

Edmund HUSSERL, *1859-1938.*

în acest articol, Husserl respinge naturalismul ştiinţific şi istoricismul diltheyan; el vorbeşte de necesitatea unei filosofii care, ca ştiinţă, ar avea drept obiect valabilitatea obiectivă.

Acest text restituie ideea originară (şi deci platoniciană) a filosofiei; el demonstrează interesul crescând al lui Husserl pentru obiectivitate într-o perspectivă intenţională, şi anunţă astfel *Ideile directoare* I.

Ed.: *La Philosophie comme science rigoureuse* (trad. M.B. de Launay), col. „Épiméthée", P.U.F., 1989 / *Filosofia ca ştiinţă riguroasă,* Editura Paideia, 1994.

REF.: Q. Lauer, *Phe'nome'nologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalite,'* P.U.F., 1955.

FILOSOFIA FORMELOR SIMBOLICE / *Die Philosophie der symbolischen Formen,* 1923, 1925 şi 1929.

Ernst CASSIRER, *1874-1945.*

Inspiraţia lui Cassirer se vrea „critică" în sens kantian; e vorba de a arăta felul în care omul construieşte o lume pe care se profilează obiectele şi raporturile dintre ele. Dar ceea ce Kant a făcut pentru ştiinţă, Cassirer încearcă să facă pentru toate modurile „funcţiei simbolice", adică pentru toate lucrurile prin care omul se detaşează de multitudinea aparenţelor sensibile pentru a le încărca de sens printr-un punct de vedere unificator — limbajul, mitul, percepţia, conceptul.

Volumul I consideră mitul drept origine a religiei şi a artei, ceea ce-i permite omului să-şi pună în funcţiune reprezentările celor nedate, dar constituite de conştiinţă. Şi mitul creează deja ideea de *cauză* în cosmogonii, ce constituie o organizare a spaţiului în care fiecare fiinţă primeşte un loc, o gândire a timpului: ideea ciclurilor mereu reîncepute este deja un mod de a ordona lumea. Dar subliniind în ce măsură mitul informează lumea, Cassirer nu-l confundă cu raţiunea; el afirmă o cauzalitate, dar prin asocierea impresiilor sensibile *(după,* sau *lângă* aceasta, deci *din cauza* acestuia), în timp ce explicaţia ştiinţifică descompune asocierile născute din vecinătăţile temporale şi spaţiale. Iar spaţiul mitic nu este spaţiul geometric, deoarece fiecare direcţie are o valoare diferită: Estul este sursa vieţii, Vestul regiunea morţilor, în funcţie de experienţa noastră afectivă cu privire la lumină şi tenebre. Timpul mitic nu mai este un continuu omogen, ci este tăiat în timpuri sacre şi timpuri profane; şi dacă este circular, este după imaginea ciclului vegetaţiei care moare şi renaşte, ritm vital pentru om. Pe scurt, ceea ce caracterizează lumea mitică este faptul că, în sentimentul de autotputernicie a gândirii, ca şi în cel de-a fi posedat, eul nu percepe limitele dintre obiecte şi el însuşi, aşa cum totemismul nu le percepe pe cele dintre animal şi om: „Mitul exprimă totalitatea fiinţei naturale în limbajul fiinţei umane şi sociale, şi totalitatea fiinţei

umane şi sociale în limbajul fiinţei naturale". Va fi necesară o dialectică a conştiinţei mitice ca să apară religia, care distinge eul de non-eu, spiritualul de sensibil, chiar dacă orice lucru rămâne aici metafora spiritualului.

Volumul II evocă istoria concepţiilor despre limbaj de la realismul magic, în care cuvântul este putere asupra lucrului fiindcă participă la el, pentru a ajunge să arate că, departe de a fi replica lucrului în sine, limbajul decupează obiectele perceptive din fluxul sensibil, cum, de exemplu, cuvântul „zahăr" operează sinteza diverselor aparenţe (vizuale, gustative): „foamea de cuvinte" a copilului este o „foame de forme", va spune el în volumul III. Mai mult, există o constituţie lingvistică a claselor când cuvântul izolează un aspect „roşu" al unui întreg concret, floarea.

Volumul III se vrea o *fenomenologie a cunoaşterii,* şi aceasta chiar începând cu percepţia, căci ea are deja o „o pregnanţă simbolică". Orice experienţă trăită trimite la unul sau mai multe sensuri: o linie ondulată poate fi înţeleasă ca o urmă de animal, sau ornament estetic, sau expresia unei dispoziţii, sau reprezentarea grafică a unei funcţii matematice. Cassirer îl citează pe Husserl — „a viza un sens" este prima trăsătură a conştiinţei întregi — şi îl comentează: „Nu există percepţie conştientă care să se reducă la un pur *«datum»,* orice percepţie conţine un anumit «caracter de direcţie» sau demonstraţie, mulţumită căruia ea trimite dincolo de «aici» sau de «acum»."

Dar dacă percepţia cu ajutorul limbajului identifică un obiect sub forma unor diverse fenomene, ea nu ştie să formuleze legea de unire pe care o foloseşte; acesta este rolul care-i va reveni *conceptului,* definit drept conştiinţă a unei reguli de transformare care pennite vizarea tuturor cazurilor posibile, chiar neexperimentate: conceptul de triunghi consideră toate formele posibile ale triunghiului ca variabile unite printr-o regulă care autorizează (sau exclude) cutare sau cutare transformare. Prin aceasta Cassirer distinge, împotriva lui Berkeley, conceptul şi *ideea generală,* grupare de asemănări între lucruri reale. Conceptele fizice de gaz perfect, de corp incompresibil, de punct material, sunt „treceri la limită", dincolo de orice valoare empirică.

Nu pot fi epuizate precizia şi amploarea acestei lucrări, în care filosofia critică se deschide când spre etnologie (îl anticipă pe Lévi Strauss şi codurile mitice, fie ele umane, fie naturale), când spre psihologia genetică (îl anunţă pe Piaget şi se alătură lui Goldstein în problema afaziei), când spre criza fundamentelor în matematică.

ED.: *La Philosophie desformes symboliques* (trad. O. Hansen-Love, J. Lacoste, C. Fronty), 3 volume: 1. *La Pense'e mythique; 2. Le Langage;* 3. *La Phénome'nologie de la connaissance,* Éd. de Minuit, 1972.

REF.: *Ernst Cassirer: de Marbourg a New York, l'itine'raire philosophique* (sub cond. lui J. Seidengart), Le Cerf, 1990.

FILOSOFIA IMAGINII/ *Philosophie de l'image,* 1984.

François DAGOGNET, 1924.

De la Platon şi celebra sa critică a *mimesis-\Au\,* imaginea n-a încetat să fie devalorizată de filosofi, care o consideră înşelătoare şi periculoasă. în zilele noastre, mulţumită îndeosebi dezvoltării imaginii numerice sau de sinteză, asistăm la o adevărată avalanşă de imagini. Tehnologia a reabilitat imaginea şi a eliberat-o, şi aceasta încă de la naşterea fotografiei în ultimul secol. Cum să separăm pe viitor adevărul de minciună în această veritabilă invazie a contrafacerii, a plagiatului, a fraudei şi a trucajului? „Vechile frontiere se estompează", constată autorul. Intenţia lui Franc.ois Dagognet este de a implica filosofia — până acum reticentă — în această revoluţie.

Conferind cuvântului „imagine" un sens foarte extins — aceasta este definită ca fiind ceea ce pennite manifestarea nevăzutului — şi în lumina a trei probleme majore: reprezentarea, problema repetabilităţii nesfârşite şi a fidelităţii incontestabile a imaginii, şi, în sfârşit, poziţia senzorialităţii noastre şi a poziţiei noastre faţă de ea, autorul examinează rolul imaginii în domenii foarte diferite ca geomorfia, medicina, estetica şi sociologia. El distinge în special imaginea presupusă „obiectivă", pe care ne-o furnizează mijloacele de informare, şi imaginea „subiectivă", a propriei noastre persoane, care ne vede mai mult pe noi înşine decât exteriorul.

ED.: *Philosophie de l'image,* Vrin, 1984.

REF.: G. Deleuze, *Cinéma, 2* voi., col. „Critique", Éd. de Minuit, 1985.

FILOSOFIA **IUBIRII** / *Phibsophie de l'amour,* 1988.

Georg SIMMEL, 1858-1918.

Serie de articole de sociologie şi de psihologie socială din epoci diverse.

Regăsim în această culegere de articole toate temele favorite ale lui Simmel: raporturile de opoziţie şi reciprocitate dintre sexe, rolul banului,

descrierea comportamentelor cotidiene. Prostituția, familia, „cultura feminină" sunt rând pe rând analizate, dar lucrarea oferă, de asemenea, câteva aforisme rare despre iubire (niciodată publicate în timpul vieții autorului), în care se conturează net utopia unui Eros care ar uni, fără să le uniformizeze, aceste două singularități calitative, ireductibile, care sunt bărbatul și femeia.

ED.: *Philosophie de l'amour* (trad. S. Cornille și Ph. Ivernel, postfață de G. Lukács), Rivages, 1988.

REF.: *Georg Simmel: la sociologie et l'expérience du monde moderne* (sub cond. lui P. Watier), Méridiens-Klincksieck, 1986.

FILOSOFIA ÎN EVUL MEDIU / *La Philosophie au Moyen Âge*, 1922.

Étienne GILSON, 1884-1978.

în această lucrare didactică, Gilson studiază evoluția filosofiei Părinților Bisericii, până în secolul al XIV-lea. Sunt prezentate atât diferitele sisteme speculative, cât și reflecțiile mistice.

Cu toate acestea, intenția lui Gilson nu este numai istorică: filosofia Evului Mediu se înscrie într-un context cultural și intelectual precis, de care trebuie să se țină cont pentru înțelegerea multiplelor curente de gândire din epocă. în sfârșit, Gilson ne propune propria teză: filosofia medievală începe în zorii erei noastre, nu numai în Evul Mediu propriu-zis. Ea se constituie cu adevărat prin întâlnirea religiei creștine cu gândirea elenă, iar scopul urmărit de Părinții Bisericii este concilierea credinței cu filosofia.

Indiferent de punctul de vedere al lui Gilson, *Filosofia în Evul Mediu* ne apare azi ca o magistrală lucrare de istoria filosofiei.

ED.: *La Philosophie au Moyen Âge,* Payot, 1986 / *Filosofia în Evul Mediu,* col. Paradigme, Editura Humanitas (trad. I. Stănescu), 1995.

REF.: *Me'langes offerts ă Étienne Gilson,* **Vrin,** 1959.

FILOSOFIA LOGICII / *Philosophy of Logic,* **1970.**

Willard Van Orman QUINE, n. 1908.

Această reflecție despre logică se articulează în jurul problemei statutului adevărurilor logice. Ele rămân adevărate trecând prin toate substituțiile lexicale. Așadar, au două componente: gramatica și adevărul (caz limită de satisfacere). Adevărurile logice sunt evidențe și presupunem că pot fi revizuite.

Abolirea deosebirii dintre analitic și sintetic stă la baza analizelor lui Quine.

ED.: *Philosophie de la logique* **(trad.** J. Largeault), Aubier-Montaigne, 1975.

REF.: **P.** Gochet, *Quine en perspective: essai de philosophie compare'e,* Flammarion, 1978.

FILOSOFIA LUI NU, Eseu de filosofie a noului spirit științific / *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique,* 1940.

Gaston BACHELARD, 1884-1962.

Nici negativism, nici nihilism, „Nu"-ul *Filosofiei lui Nu* desemnează *depășirea* prin generalizare dialectică a întregii filosofii a științei închise în sistemul său de axiome, și esențiala *deschidere* a gândirii științifice, în special spre trei domenii: chimie, fizică și logică.

Bachelard începe prin critica noțiunii clasice de *substanță:* între cei doi poli ai realismului și kantianismului, raționalismul dialectic al noțiunii de substanță permite dezvoltarea unei filosofii a *realizării* materiilor și a *relativizării* categoriilor. Substanțialismul este astfel condamnat de propriile sale presupoziții.

Bachelard critică apoi noțiunea clasică de *intuiție:* pornind de la un exemplu preluat din microfizică, cel al conexiunii spațiale lineare, filosoful demonstrează că intuiția primă sau „naturală" trebuie să cedeze locul intuiției elaborate, dacă vrem să înțelegem anumite proprietăți paradoxale ale organizării fenomenale. Incertitudinile complementare ale lui Heisenberg își găsesc astfel confinnarea în concepția propagării a lui Adolph Buhl.

în sfârșit, autorul întreprinde critica dominației exclusive a logicii aristotelice. în legătură cu teoriile fizice ale epocii sale, îndeosebi cu cea a lui Heisenberg, Bachelard subliniază pertinența observației logicilor nearistotelice, prin exemplul a trei valori. El califică drept „degenerescentă" („degenerescenta" semnifică în știință extincția unei posibilități de structură) trecerea de la o logică cu trei valori la logica aristotelică bivalentă.

Prin studiul acestor trei domenii — chimia, fizica, logica — Bachelard demonstrează caracterul incitant al filosofiei inductive și sintetice pe care o adună sub vocabula de „filosofie lui Nu". Aceasta stă la baza unui *supraraționalism* care determină proprietățile

unui *supraobiect,* „rezultatul" unei obiectivități, care nu reține din obiect decât ceea ce ea a criticat (atomul, definit ca sumă a criticilor succesive la care a fost supusă prima sa imagine, constituie un exemplu în microfizica contemporană).

ED.: *La Philosophie du Non,* col. „Quadrige", P.U.F., 1988.

REF.: G. Canguilhem, „Dialectique, et philosophie du Non chez Gaston Bachelard", în *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* Vrin, 1983.

FILOSOFIA LUMINILOR /
Die Philosophie der Aufklänmg, 1932.

Emst CASSIRER,
1874-1945.

Emst Cassirer gândește aici unitatea *Aufklă-rung-uM* și-i pune în evidență în mod sintetic semnificația. Principalele aspecte sunt conturate de-a lungul capitolelor consacrate Naturii, teoriei cunoașterii, religiei, istoriei, politicii și esteticii. Chiar dacă întreaga lucrare este străbătută de o mare erudiție, Cassirer nu face o expunere exhaustivă a tuturor progreselor acestui moment al gândirii; preferă să încerce să înțeleagă „spiritul secolului luminilor" pentru a pune în evidență ceea ce el numește „energia internă".

Filosofia Luminilor este ultima lucrare publicată de Cassirer în Germania, înaintea exilului său o dată cu venirea la putere a lui Hitler. Subiectul unei astfel de cărți nu este de altfel fără legătură cu situația istorică — ridicarea unei noi barbarii obscurantiste —, ceea ce l-a făcut pe Pierre Quillet, traducătorul francez al lucrării, să spună: „Cassirer este un *Aufklărer",* Cartea lui rămâne o referință indiscutabilă pentru acest subiect.

ED.: *La Philosophie des Lumières* (trad. **P.** Quillet), Agora, 1986.

REF.: P. Quillet, prezentarea textului în **ed. cit.**

FILOSOFIA MIZERIEI sau SISTEMUL CONTRADICȚILOR ECONOMICE /
Philosophie de la misbe ou Sysième descontradictionse'conomiques, **1846.**

***Pietre** Joseph PROUDHON,*
1809-1865.

Filosofia mizeriei sau Sistemul contradicțiilor economice este, după cum indică și titlul, o analiză a contradicțiilor inerente principalelor noțiuni din economia politică și, după Proudhon însuși, o „critică generală a economiei politice din punctul de vedere al antinomiilor sociale". Nemulțumit deopotrivă de economiști și de socialiști, de capitalism și de comunism, Proudhon consideră că o aceeași noțiune comportă două aspecte, unul bun, altul rău, și că se cuvine să păstrăm acest dualism pentru a elimina partea rea.

în prolog, el își anunță metoda: punerea în evidență a tezei și antitezei, apoi concluzia prin sinteza opușilor. Proudhon nu-l citise pe Hegel, dar fusese inițiat în filosofia acestuia de către K. Griin. însă, deși aplică în economia politică metoda dialectică, el nu se afirmă ca discipol al lui Hegel. Dimpotrivă, el consideră metoda hegeliană un caz particular al propriei metode, iar filosofia drept expresia teoretică și abstractă a economiei politice, care reprezintă ea singură întreaga enciclopedie umană: „Toate marile întrebări ale filosofiei fac parte integrantă din știința economică, care nu este, în cele din urmă, decât realizarea exterioară a aceleia". Mai mult, „știința economică a fost pentru noi simultan o ontologie, o logică, o psihologie, o teologie, o politică, o estetică, o simbolistică și o morală..."

Antinomiile constituie însăși legea vieții, condiția progresului și principiul mișcării universale și perpetue. După Proudhon, „pentru a ajunge la organizarea definitivă, care pare să fie destinația speciei noastre pe glob, nu ne mai rămâne decât să facem o ecuație generală din toate contradicțiile noastre", formula acestei ecuații rezumându-se la o teorie a reciprocității și la o lege a schimburilor. întrucât pentru el „economia politică este metafizica în acțiune", Proudhon abordează contradicțiile economice ca filosof. De aceea nu trebuie să ne mirăm că-l vedem consacrând în prefață o lungă dizertație ipotezei existenței lui Dumnezeu, și nici, în al optulea capitol — între al șaptelea care tratează despre poliție și despre impozit și al nouălea consacrat noțiunii de balanță comercială — că tratează despre responsabilitatea umană și despre Dumnezeu, și aducând o soluție problemei providenței.

Capitolul II propune o nouă definiție a *valorii,* piatră unghiulară a economiei politice. Valoarea unui lucru este, după Proudhon, egală cantității de timp necesară pentru a-l produce. Capitolul III tratează despre diviziunea muncii (fără să aducă vreun remediu), capitolul IV tratează despre mașini, originea capitalului și a salariatului, capitolul V, despre concurență, și capitolul VI, despre monopol. Al zecelea capitol conturează problema creditului, dar nu aici propune Proudhon, cum o va face mai târziu, crearea unei bănci de schimb, capabilă să asigure credit gratuit. Al unsprezecelea capitol, consacrat proprietății, ilustrează destul de bine metoda lui Proudhon: proprietatea este simultan răsplata muncii (pentru

economiști) și negarea muncii (pentru comuniști), o instituire a dreptății, dar și un furt, un produs spontan al societății, dar și agentul disoluției acestei societăți înseși. Ultimele două capitole trasează despre comunitate și despre populație.

Concluzia rezumă acest adevărat sistem în care fiecare noțiune funcționează ca o categorie, iar totul se înlănțuie în mod necesar. Proudhon își precizează aici și atitudinea față de economiști și socialiști: „Socialismul are dreptate să protesteze împotriva economiei politice și să-i spună: nu ești decât o rutină care nu se înțelege pe sine. Și economia politică are dreptate să-i spună socialismului: nu ești decât o utopie fără realitate sau aplicație posibilă. Dar și una și cealaltă, negând rând pe rând, socialismul — experiența umanității, iar economia politică — rațiunea umanității, se lipsesc de condițiile esențiale ale adevărului omenesc", atitudine pe care Proudhon o expune și mai clar într-o scrisoare trimisă editorului său în 1846: „Dacă aș fi putut să fac să se bată întreaga lume, aș fi obținut exact rezultatul pe care mi l-am propus: reconcilierea universală prin contradicția universală".

în 1847, Marx, care fusese sedus de memoriul lui Proudhon, *Ce este proprietatea?*,* redactează în chip de răspuns la *Filosofia mizeriei* un pamflet intitulat *Mizeria filosofiei*,* în care nu-l menajează pe Proudhon, și care pune capăt pentru totdeauna prieteniei care-i lega pe cei doi. După Marx, Proudhon nu numai că este un slab economist, dar nici n-a înțeles nimic din filosofia germană, ceea ce-l face să comită grave contrasensuri. Astfel Marx nu vede în *Filosofia mizeriei* decât o „bălmăjeală pretențioasă și speculativă"; Proudhon a vrut „să planeze ca om de știință deasupra burghezilor și proletarilor. El nu este decât micul burghez mereu nehotărât între Capital și Muncă, între economia politică și comunism".

ED.: *Philosophie de la misère; Misère de la philosophie* [de Marx, adnotat de Proudhon], Fédération anarchiste — Groupe Fresnes An, 1983.

REF.: P. Haubtmann, *Proudhon, Marx et la pense'e allemande,* Presses universitaire de Grenoble, 1981.

FILOSOFIA MODERNITĂȚII / *Pbilosophie de la modernité,* 1914-1922.

Georg SMMEL, 1858-1918.

Extrase din lucrări de filosofie socială și filosofia artei *(Philosophische Kultur* și *Zur Philosophie der Kunst).*

Această serie de studii constituie o analiză a vieții cotidiene, cuprinzând și unele considerații asupra artei, dar integrate într-un proiect de reflecție macrosociologică. Individualismul și conflictul apar ca fire directoare ale modernității. Le regăsim, de fapt, în opoziția dintre bărbat și femeie și în stilurile de viață legate de fenomenul de „metropolă". Scopul urmărit aici de Simmel este acela de a desprinde, trecând prin comportamentele proprii vieții moderne, formele conflictului pe care numai arta sau religia ne permit, poate, să-l depășim (volumul al doilea). Stilul de viață impus de marile metropole depersonalizează individul și totodată trezește în el dorința de a se distinge în mod violent; el intelectualizează viața, dar duce la indiferență. Acest oraș ritmat de timpul orologiilor, în care orice raport uman este superficial, în care libertatea este foarte mare și conformismul profund, are totuși un suflet sau o aură care-i depășește considerabil existența materială.

Această culegere de articole bine articulate între ele în jurul tematicii simmeliene a individualismului modern reprezintă o bună introducere în opera filosofului.

ED.: *Philosophie de la modernite'* (introducere și trad. J.-L. Vieillard-Baron), 2 voi., col. „Critique de lapolitique",Payot, 1989-1990.

REF.: F. Léger, *La Pense'e de Georg Simmel: contribution ă l'histoire des ide'es au début du XX' siècle,* Kimé, 1989.

FILOSOFIA NOII MUZICI / *Phibsophk der neuen Musik,* 1949.

Theodor Wiesengrund ADORNO, *1903-1969.*

Privirea sociologică pe care Adorno o aruncă aici asupra muzicii, asupra materialului muzical și chiar asupra texturii compoziției, se desparte de punctele de vedere din care muzica este examinată în mod tradițional.

Lucrarea cuprinde două studii, **unul** despre Schönberg și altul despre Stravinski. La primul, muzica ne afectează profund, disonanțele ne înspăimântă, ne vorbesc de propria noastră condiție. La al doilea, un mit originar ne liniștește. Schönberg împotriva lui Stravinski înseamnă progresul împotriva reacțiunii. Adorno face totodată dovada unor mari intuiții în privința lui Mahler, Berg și Wagner.

Dacă studiul despre expresionistul Schönberg își desfășoară reflecțiile pe planul obiectivității muzicale, în schimb, cel consacrat lui Stravinski ridică problema subiectului mutilat, în jurul căruia este

cioplită opera. Apare astfel un motiv de ordin dialectic.

ED.: *Philosophie de la nouvelle musique* (trad. H. Hildenbrand şi A. Lindeberg), col. „Tel", Gallimard, 1979.

REF.: M. Jimenez, *Adorno et la modernité: vers une esthe'tique négative,* Klincksieck, 1986.

FILOSOFIA PRACTICII, Economie şi etică / *Filosofia della pratica.* Economica *ed etica,* 1909.

Benedetto CROCE, 1866-1952.

Depăşind metafizica, Croce se vrea ultrametafizician, căci cercul fiinţei şi al vieţii este format din gândire şi acţiune. Problemele puse de Croce privesc libertatea în actul volitiv, precum şi fiinţa binelui şi a răului. Dacă binele poate fi determinat filosofic, voinţa este totuşi întotdeauna liberă.

ED.: *Philosophie de la pratique,* în *Philosophie de l'esprit,* voi. 3 (trad. Buriot şi Jankélévitch), Alean, 1911.

REF.: P. Olivier, *Croce ou l'Affirmation de l'imanence absolue,* Seghers, 1975.

FILOSOFIA ŞI FILOSOFIA SPONTANĂ A SAVANŢILOR / *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* 1974.

louis ALTHUSSER, 1918-1990.

Această lucrare, care a circulat multă vreme sub formă de copii multiplicate, reia, şapte ani mai târziu, textul unui „curs de filosofie pentru oameni de ştiinţă" ţinut de Althusser în 1967 la Şcoala Normală Superioară, şi care inaugurează o serie de conferinţe despre epistemologie, ţinute ulterior de către Macherey, Balibar, Régnault, Pécheux, Fichant, Badiou (unele dintre aceste conferinţe au fost editate la Maspero).

Douăzeci şi cinci de teze operează o distincţie între filosofie, ştiinţă şi ideologie. Filosofia nu are *obiect* — spre deosebire de ştiinţă, care are unul — ci *mize;* filosofia nu produce cunoştinţe, ci enunţă *teze* („filosofia este făcută din cuvinte combinate în propoziţii dogmatice numite Teze"), care sunt producătoare de *categorii* filosofice (şi nu de concepte ştiinţifice) şi sunt legate între ele pentru a forma un *sistem.* Tezele filosofice, neputând fi obiectul unor demonstraţii sau dovezi ştiinţifice, nu pot fi numite „adevărate" (în raport cu o teorie), ci numai „juste" (în sensul justeţii şi în raport cu o practică). în sfârşit, filosofia ca intervenţie are funcţia majoră de a trasa o *linie de demarcaţie* între ideologicul ideologiilor şi ştiinţificul ştiinţelor.

Bazându-se pe aceste teze, Althusser concluzionează caracterul puternic ideologic al cuvântului de ordine, atunci la modă, *interdisciplinaritate;* el arată, de asemenea, „că în orice om de ştiinţă doarme un filosof', altfel spus, orice om de ştiinţă este afectat de o ideologie (de care nu este neapărat conştient), de o „filosofie spontană a savantului", care se relevă mai cu seamă în cazul unei crize a ştiinţelor, cum s-a întâmplat la sfârşitul secolului al XIX-lea, când se vorbea de o dispariţie a materiei! Exemplul priveşte textele biochimistului Jacques Monod, în care Althusser pune în evidenţă prezenţa contradictorie a unei tendinţe materialiste rezultate din practica sa ştiinţifică şi a unei tendinţe idealiste provenite din luările sale de poziţie ideologice.

ED.: *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* La Découverte, 1977.

REF.: L. Althusser, *Positions,* Messidor, Éditions sociales, 1982.

FILOSOFIA VALORII / *La philosophie de la valeur,* 1952.

Raymond RUYER, 1902-1987.

Cunoscută publicului datorită mişcării romantice şi lui Nietzsche, noţiunea de valoare există de fapt din secolul al XVIII-lea. Ea a luat locul Binelui, Supremului Bine şi al Perfecţiunii. Ruyer, bazându-se pe operele „unei mulţimi de spirite distinse", examinează mai întâi diverse caracteristici ale valorii şi ale valorilor, pentru a expune şi clasa apoi diversele teorii ale valorii.

ED.: *IM Philosophie de la valeur,* Armând Colin, 1952.

REF.: J. Parain-Vial, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

FILOSOFIA ZOOLOGICĂ / *Phhsophie zoologique,* 1809.

LAMARCK *(Jean-Baptiste de* Monet, cavaler *de),* 1744-1829.

Lamarck prezintă aici prima încercare de elaborare a unei teorii sistematice a evoluţiei organismelor vii. El îşi reprezintă apariţia primelor vieţuitoare (infuzori) prin generare spontană. Să nu uităm că această ipoteză permitea, înainte ca Pasteur să fi propus celebrele sale experienţe, realizarea unei

economii în ceea ce privește creația divină. Pornind de la forme primitive, viața se dezvoltă și devine tot mai complexă. Acest proces evolutiv, care împinge ansamblul ființelor către un grad superior de perfecțiune, are două mari cauze.

în primul rând, Lamarck admite o tendință spontană a materiei vii de a evolua perfecționându-se. Apoi, el admite o anumită influență a circumstanțelor exterioare. Raportul dintre aceste două tipuri de cauze este, de altfel, contradictoriu, deoarece influențele exterioare vin să perturbe tendința spontană a naturii spre regularitate. Necesitatea ființelor de a se adapta la mediu le face să adopte noi deprinderi de comportament. Aceste deprinderi de comportament determină, la rândul lor, modificări morfologice, căci un organ se dezvoltă, se atrofiază, tinde să se deplaseze sau dispare în funcție de folosirea lui. Să citățm exemplul peștilor plați: „Obișnuințele lor de viață îi forțează să înoate pe fețele aplatizate [...] în această situație, primind mai multă lumină de deasupra decât dedesubt, și având o nevoie specială de a fi tot timpul atenți la ceea ce se găsește deasupra lor, această nevoie a făcut ca unul din ochii lor să suporte o deplasare și să determine situația foarte specială pe care o găsim la ochii limbilor de mare, ai calcanilor etc".

Bineînțeles, un astfel de ansamblu de ipoteze presupune ereditatea caracterelor dobândite. Experimental, aceasta a fost mai degrabă infirmată decât verificată, iar transformismul științific nu se sprijină astăzi pe o schemă lamarckiană, ci pe teoria darwinistă. Anumiți biologi îi acordă totuși *Filosofiei zoologice* un interes care nu este exclusiv istoric.

ED.: *Philosophie zoologique,* Culture et Civilisation, 1969; *Pages choisies,* col. „Les Classiques du peuple", Messidor-Éditions sociales, 1957.

REF.: *Lamarck et son temps, Lamarck et notre temps,* Actes du colloque internațional de Chantilly, Vrin, 1982.

FILOSOFIE MATEMATICĂ/ *Philosophie mathématique,* 1962.

Jean CAVAILLÈS, J903-J*944.*

Această lucrare, publicată în 1962 de prietenii lui Jean Cavaillès, constă din trei studii care iau parte la un scop comun: să expună istoria teoriei ansamblurilor.

Primul studiu, *Observații despre formarea teoriei abstracte a ansamblurilor,* fusese publicat în 1938 de către Cavaillès: grija istorică a autorului este temperată de o reflecție despre esența matematicilor și a devenirii Jor; în istoria problematică a nașterii, a dezvoltării și a crizei teoriei ansamblurilor, avem un exemplu extrem de bogat de „inflexiuni neașteptate ale devenirii matematice" pe care ni-l propune Cavaillès.

Ca urmare a acestei prime lucrări și ca ilustrare a ei, găsim publicată corespondența dintre Cantor și Dedekind între 1872 și 1899, pe care Cavaillès a tradus-o împreună cu matematiciană germană Emmy Noether și pe care au publicat-o în 1937.

în sfârșit, ultimul studiu, *Transfinit și continuu,* completează istoria teoriei ansamblurilor comentând o teoremă a lui Gödel din 1939.

ED.: *Philosophie mathématique,* Herman, 1971.

REF.: G. Ferrères, 7ffln *Cavaillès, un philosophe dans la guerre,* Le Seuil, 1982.

FILOSOFIE MORALĂ/ *Philosophie morale,* 1961.

Éric WEIL, 1904-1977.

Pentru că nu există nimic care să poată limita filosofia, și pentru că în acest sens ea este infinită, orice filosofie este obligată să se justifice. Pentru aceasta, ea cere de la ea însăși diferite demersuri, pe care le aduce la lumină, și, totodată, presupune anumite condiții logice, istorice și sociale. Astfel este trasat cadrul unei reflecții morale, ce se vrea deosebită de ceea ce poate produce morala concretă și care reclamă universalul ca depășire a particularului istoric.

Ce scop îi este atribuit acestei reflecții morale?

Mai întâi, acela de a regăsi certitudinea pierdută în caracterul cotidian al moralei concrete, deasupra căreia se ridică această reflecție.

Pe aceste baze, Eric Weil analizează conceptul de morală și conținutul moralei, interogându-se despre viața morală și raportul ei cu filosofia, ca atare.

ED.: *Philosophie morale,* Vrin, 1981.

REF.: G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité; essais sur la philosophie d'Éric Wreil,* Presses universitaires de Lille, 1992.

FILOSOFIE ȘI RELIGIE / *Philosophie und Religion,* 1804.

Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, 1775-1854.

îndreptat împotriva lui Adolph CA. Eschenmayer, acest eseu răspunde la problema creației. Schelling recurge la principiile platoniciene pentru a

explica originea lumii ca o cădere a Ideilor care se zămislesc pornind de la Absolut:Libertatea constă în posibilitatea acestor Idei de a fi independente.

ED.: *Philosophie et religion* (trad. B. Gilson), Vrin, 1988.

REF.: B. Gilson, prezentarea textului în ed. cit.

FIZICA / *(PvoiKă ij (pvoiKfjQ ăKpodoeaq,* D335-332 a. Hr.

ARISTOTEL, 384-322 a. Hr.

în această lucrare, compusă din opt cărţi, Aristotel, studiază realitatea naturală.

în prima carte, autorul defineşte fizica şi stabileşte scopul ei: fizica este studiul *principiilor* naturii şi ale lucrurilor. în primul rând, există trei principii: materia, forma şi privaţiunea. în ceea ce priveşte materia, lucrurile există, sunt tangibile şi, mai mult, sunt în mişcare. Astfel, obiectul fizicii este studiul formei angajate în materie.

Cartea a Ii-a prezintă şi analizează diversele cauze: ele sunt în număr de patru. Regăsim aici materia şi forma; acestor două cauze prime li se adaugă altele două: cauza eficientă (cauză primă) şi cauza finală. Pentru a ilustra această teorie, Aristotel dă exemplul creaţiei artistice. Creatorul este cauza eficientă sau cauza primă; forma, modelul pe care creatorul îl are în spirit, este a doua cauză; materia fără de care creaţia nu poate exista, este a treia; în sfârşit, cauza finală este rezultatul: creaţia potenţială a devenit reală; ea a trecut din potentă în act. Patru cauze sau etape sunt la originea oricărei schimbări fizice.

în cartea a IIl-a, Aristotel abordează tema mişcării. Mişcarea este schimbare, evoluţia unei fiinţe sau a unui lucru. Toate fiinţele care se nasc cresc, deoarece orice copil sau pui este un adult potenţial. Mişcarea rezultă, deci, dintr-o tensiune spre starea căreia îi eşti destinat; e vorba înainte de toate de un proces dinamic.

în a doua parte a cărţii a IlI-a şi în cartea a IV-a, Aristotel porneşte de la faptul că schimbarea are loc în spaţiu şi că este în mod necesar legată de timp şi de vid; el introduce astfel noţiunea de infinit. Autorul analizează deci aceste noţiuni; el defineşte timpul, infinitul spaţial şi infinitul temporal. Timpul este *numărul* mişcării: este continuu ca ea şi nu-i putem disocia unul de altul. Infinitul este o noţiune mai complexă: poate fi un spaţiu imposibil de parcurs, un spaţiu fără limită, sau un spaţiu lipsit de materie; în orice caz, dacă este, este în potentă şi nu în act. Aristotel se distanţează astfel de concepţia platoniciană, conform căreia infinitul este un lucru în sine.

Autorul, după această digresiune, revine în cărţile a V-a şi a Vi-a la problema mişcării. Nu există mişcare decât pentru că există contrarii, care sunt într-un fel puncte de plecare şi de sosire ale mişcării; vor fi deci tot atâtea mişcări câte contrarii. Aceste mişcări pot fi împărţite în trei genuri: primele sunt de ordin calitativ, următoarele, de ordin cantitativ, şi ultimele, de ordin local. Prin mişcare se trece de la privarea de o anumită cantitate la posesiunea alteia; are loc o schimbare în bine sau în rău. în orice caz, benefică sau nu, această alterare se produce în mod necesar. Pe de altă parte, autorul constată că mişcarea este divizibilă şi studiază această divizibilitate.

în cărţile a Vil-a şi a VUI-a, Aristotel demonstrează existenţa unui *prim motor,* fără de care orice mişcare, orice dinamică ar fi imposibilă. Acest prim motor este imobil şi un prim mobil depinde de el. Acest prim motor, graţie căruia totul se mişcă circular, este principiul prim al mişcării; el este continuu, etern, infinit şi perfect. Este unul şi este gândire pură; într-un cuvânt, este Dumnezeu.

Opera tratează în special despre teoria dinamică a schimbării, despre realitatea potenţială a lucrurilor sau a fiinţelor, despre realizarea acestor lucruri sau fiinţe care, din abstracte, devin concrete şi, în sfârşit, există: aceasta este trecerea de la potentă la act; cele patru cauze ale mişcării naturale (infinitul, spaţiul, vidul şi timpul) sunt discutate de autor, ca şi diferitele elemente ale universului.

Fizica face parte dintre lucrările ştiinţifice ale lui Aristotel. Având ca obiect realitatea naturală, ea se situează între *Organon*,* care o anunţă, şi *Metafizica*,* lucrare ce tratează despre realitatea primă.

ED.: *Physique* (trad. H. Carteron), 2 voi., Les Belles Lettres, 1983-1986 / *Fizica* (trad. N.I. Barbu), Editura Ştiinţifică, 1969.

REF.: L. Couloubaritsis, *L'Avènement de la science physique: essai sur la physiques d'Aristote,* Ousia, 1981.

FIZICĂ ŞI FILOSOFIE, Revoluţia ştiinţei moderna / *Pbysics and Philosophy,* tbe *Revolution in* Modern *Science,* 1958.

Wemer Karl HEISENBERG, 1901-1976.

Lucrarea îl interesează pe filosof, datorită expunerii clare a dezvoltării istorice a teoriei cuantelor (Planck, Einstein, Heisenberg însuşi, care minimalizează, de altfel, importanţa propriei contribuţii).

în afară de aceasta, *Fizică şi filosofie* trage anumite concluzii — mai degrabă într-un sens pozitivist — în legătură cu noţiunile de materie şi de determinism.

ED.: *Physiqiie etphilosophie* (trad. J. Hadamard), col. „Sciences d'aujourd'hui", Albin Michel, 1971.

REF.: L. de Broglie, *Les Incertitudes d'Heisenberg et l'interpre'tation probabiliste de la me'canique ondulatoire,* Gauthier-Villars, 1982.

FORMALISMUL ÎN ETICĂ ŞI ETICA MATERIALĂ A VALORILOR: încercare de a fonda un personalism etic / Der *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus,* 1916.

Max SCHELER, *1874-1928.*

Acest text poate fi considerat printre lucrările majore ale lui Max Scheler, deoarece el enunţă aici o teză originală, ce repune în discuţie fundamentele tradiţionale ale eticii. într-adevăr, după opinia lui Max Scheler, trebuie să acceptăm şi existenţa valorilor obiective, nu numai a celor formale. El se opune, astfel, concepţiei kantiene a moralei, care asociază formalismul legii morale cu adevărata valoare: pentru Kant, singura care contează este forma maximei prin care voinţa este determinată. Scheler, care aplică metoda fenomenologică legii morale, susţine că există o obiectivitate a valorii care este întemeiată şi înţeleasă de emoţie — acest moment al înţelegerii fiind adevăratul *moment etic.*

Scheler deschide astfel noi perspective moralei, afirmând că valorile pot fi obiectul unei intuiţii imediate, care ni se oferă pe calea neaşteptată a emoţiei.

ED.: *Le formalisme en e'thique et l'e'thique mate'rielle des valeurs* (trad. M. de Gandillac), Gallimard, 1955.

REF.: H. Buczynska-Garewicz, *La phe'nome'nologie du sentiment de Max Scheler,* Wroclaw, 1975.

FORMAREA SPIRITULUI ŞTIINŢIFIC. Contribuţie la o psihanaliză a cunoaşterii obiective / *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective,* 1938.

Gaston BACHELARD, *1884-1962.*

Subtitlul este explicit: Bachelard vrea să-şi aducă „contribuţia la o psihanaliză a cunoaşterii obiective". Psihanaliză înseamnă aici că spiritul, pentru a ajunge la ştiinţificitate, trebuie să se desprindă de trecutul său păstrat în imagini şi de adeziunea spontană la imediat: spiritul ştiinţific este rezultatul unei scăderi, în măsura în care se debarasează el însuşi de opţiunile şi impulsurile sale naturale. Corelativ, obiectivitatea este afirmată drept element al unui proces de obiectivare şi nu ca subordonare faţă de un obiect, pe care ea va începe mai curând prin a-l nega.

Pentru a ajunge la ştiinţă, spiritul trebuie să înceapă printr-o *respingere,* pe baza căreia va gândi un *proiect* din care va rezulta *obiectul* ştiinţific. Acesta este rezidual. Sensul vectorului ştiinţific este deci: Respingere — Proiect — Obiect. Progresul ştiinţific nu urmează linia *cumulativă* a unei însumări de cunoştinţe, ci pe aceea, reductivă, a unei scăderi de imagini şi prejudecăţi jenante şi pe nedrept valorizatoare. Cei ce pornesc de la obiect sunt spirite lipsite de simţul problemei, aşa cum cei care cred că ar putea să se sprijine pe real pentru a ajunge la raţional se află în domeniul opiniei şi nu în cel al ştiinţei.

Adevărul ştiinţific nu este un început, el este un rezultat: la capătul unei perspective, a erorilor rectificate el determină apariţia retrospectivă a începutului ca o iluzie. Ştiinţa nu este prelungirea cunoaşterii comune: ea o contrazice. Realul nu trebuie confundat cu imediatul: el nu este niciodată ceea ce am putea crede, ci el este totdeauna ceea ce ar fi trebuit să gândim. Trebuie desfiinţată *opinia,* care este pentru spirit ca un obstacol epistemologic, pentru a ajunge la întrebările pe care acesta şi le pune în legătură cu realul: fără întrebare nu există cunoaştere ştiinţifică: „Nimic nu merge de la sine. Nimic nu este dat. Totul este construit".

Această noţiune de *obstacol epistemologic* este importantă. Un obstacol epistemologic desemnează tot ceea ce, *în* spirit, împiedică plasarea în perspectiva gândirii, adică a construcţiei raţionale. Este, în sens propriu, o contra-gândire. Spiritul ajunge la ştiinţă când este deja bătrân, întrucât are vârsta contra-gândurilor sale. Mişcarea bruscă pe care trebuie să o efectueze pentru a cunoaşte ştiinţific este ceea ce Bachelard numeşte „ruptură epistemologică": un fel de tăietură legată în mod specific de cunoaştere, dar care nu anulează deloc ideea de continuitate, mai ales în domeniul matematic, cu toate că a devenit *supradeterminată,* mai ales în urma intervenţiilor althusserienilor; ea are consecinţe simultane în mai multe domenii: activităţi aplicative din tehnologie şi învăţământ, care nu sunt separabile de activitatea ştiinţifică *stricto sensu.* De aici ideea că ceea ce caracterizează, după opinia lui Bachelard, gândirea ştiinţifică nu este abstracţia, ci, dimpotrivă, realizarea ei concretă, producerea de obiecte tehnice „abstracte concrete", de fenomene care sunt „feno-

meno-tehnice": orice instrument ştiinţific este realizarea, întruparea unei idei sau a unei teorii.

Depăşirea obstacolelor epistemologice, peste tot recurente, înseamnă a pune cultura ştiinţifică în stare de mobilizare permanentă, a înlocui cunoaşterea închisă şi statică cu o cunoaştere deschisă şi dinamică, între luxul imaginilor oferite de observaţii şi calmul obiectivităţii experimentării există discontinuitate, ruptură. Bachelard descrie câteva dintre aceste obstacole: prima experienţă, generalitatea, reducerea unei explicaţii la o *singură* imagine (buretele), dorinţa de unitate şi grija utilităţii, substanţialismul (interiorizarea fenomenelor în substanţe), realismul, animismul, mitul digestiei asociate cu principiul identităţii şi al sentimentului că „totul se mănâncă", libidoul (apetitul în durată), cantitatea. După ce acordă un capitol analizei şi reducţiei fiecărui tip de obstacol, Bachelard demonstrează că trecerea de la spiritul filosofic la spiritul ştiinţific se face în întregime sub semnul *reducţiei*. Totul este imaginabil şi chiar de înţeles, dar nu totul este posibil în cultura ştiinţifică: nu este decât ceea ce poate fi demonstrat. Există un drept, care trebuie revendicat ca ştiinţific, acela de a neglija ceea ce este neglijabil (drept pe care îl găsim la baza calculului diferenţial, împreună cu noţiunea de limită). Rectificarea discursivă este procesul fundamental al cunoaşterii obiective. Există mai multe legături decât credem între a *rectifica* şi a *suprima*. Cum să explicăm faptul că obiectele ştiinţei nu sunt date, ci doar posibile, adică create prin teorie, şi că ea are în acelaşi timp vocaţia de a demonstra că nu orice este posibil? în această privinţă, matematica, ce începe prin construire de concepte, chimia, care raţionează în baza postulatelor mai mult decât a constatărilor, ne oferă exemple despre ce înseamnă mişcarea ştiinţei. Această lucrare este dedicată în parte elucidării paradoxului conform căruia naturalul se bazează pe artificial, concretul pe abstract (în termeni leibnizieni).

ED.: *La Formation de l'esprit scientifique,* Vrin 1986.

REF.: D. Lecourt, *L'Epistemologie historique de Gaston Bachelard,* Vrin, 1969.

FORMELE ELEMENTARE ALE **VIEŢII** RELIGIOASE / Les *formes âe'mentaires de la vie* religieuse, 1912.

Émile DURKHEIM, 1858-1917.

Deşi Durkheim considera că religia tradiţională trebuie să se dea la o parte în faţa ştiinţei, el era totuşi convins de importanţa socială a credinţelor colective. El vrea să clarifice natura şi foma acestui fel de autoritate morală inseparabilă de tot ceea ce este religios şi să demonstreze că originea categoriilor noastre mentale, de la cele mai simple la cele mai complexe, este religioasă.

în acest studiu, el alege spre examinare religia cea mai simplă, după opinia lui (sistemul totemic australian), cu scopul de a înţelege geneza categoriilor fundamentale ale gândirii şi natura autorităţii. Religia este considerată aici ca un fenomen social universal, care nu se defineşte prin credinţa într-o transcendenţă, ci prin opoziţia dintre *sacru* şi *profan*. Totemismul consideră totemul o forţă impersonală şi anonimă, exterioară individului, ale cărui simboluri sunt considerate drept sacre. Această forţă este singura care depăşeşte indivizii, societatea însăşi fiind de fapt cea care-şi exprimă astfel, indirect, dominaţia asupra lor.

ED.: *Les Formes e'le'mentaires de la vie religieuse,* col. „Quadrige", P.U.F., 1990 / *Formele elementare ale vieţii religioase* (trad. M. Jeanrenaud şi S. Lupescu), Editura Polirom, 1995.

REF.: J.A. Prades, *Persistance et me'taphore du sacre: actualiser Durkheim,* col. „Sociologie d'aujourd'hui", P.U.F„ 1987.

FORŢĂ ŞI MATERIE / *Kraft uni Stoff,* 1855.

Ludwig BÜCHNER, 1824-1899.

Monismul acestei lucrări poate fi rezumat în următoarea formulă: „Forţa şi materia sunt, în mod fundamental, acelaşi lucru, considerat din două puncte de vedere diferite". Materia este eternă şi necreată. Omul este un aspect al naturii, conştiinţa lui fiind „un mod specific al mişcării naturale". Cartea lui Büchner a cunoscut un mare succes, influenţând profund dezvoltarea materialismului.

ED.: *Force et matière* (trad. V. Dave), Costes, 1929.

REF.: O. Bloch, *Le Mate'rialisme,* col. „Que sais-je", P.U.F., 1985, cap. II.4.

FRAGMENTE

ANAXAGORAS din *Clazomene,* c. 500-c. 428 *a.* Hr.

De la Anoxagoras ne-au rămas vreo douăzeci de fragmente care abordează probleme de fizică şi metafizică. Autorul încearcă să împace eleatismul cu pluralitatea şi mişcarea. Devenirea nu este absolută, dar presupune o pluralitate a substanţelor primitive

determinate, divizibile la infinit (orice se află, astfel, în orice). Anaxagoras nu acceptă vidul. Pentru a organiza o lume compusă din aceste substanţe prime este necesar un spirit *(noûs),* care să le structureze şi să le anime, fără să fie vorba de vreo providenţă, în sens stoic. Nu există, deci, decât o explicaţie mecanicistă, orice finalitate este exclusă, şi acest lucru este ceea ce l-a dezamăgit pe Socrate în gândirea lui Anaxagoras (vezi Platon, *Phaidon*,* 97 b). Hegel, în schimb — totdeauna în căutare de precursori — va vedea în acest *noûs* lui Anaxagoras o prefigurare a ideii raţionalităţii realului.

ED.: *Les Pre'socratiques* (trad. J.-P. Dumont), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988 / *Fragmente* (trad. C. Săndulescu), în *Filozofia greacă până la Platon,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, voi. I, partea a 2-a, 1979.

REF.: J.-P. Dumont, prezentarea consacrată lui Anaxagoras în ed. cit.

FRAGMENTE

DEMOCRIT *din Abdera, c.* 460-c. *370 a.* HT.

Figura lui Democrit, ce poate fi greu deosebită de cea a lui Leucip, se înscrie în primul rând al gânditorilor „presocratici". Deşi ne-au rămas foarte puţine fragmente (referitoare la fizică, etică şi educaţie) dintr-o operă probabil imensă, doxografia destul de bogată ne permite totuşi să ne facem o idee relativ clară despre gândirea lui.

Ca şi alţi filosofi presocratici (Anaxagoras), Democrit încearcă o apropiere între filosofia eleată (Parmenide), care respinge mişcarea, şi realitatea empirică a acesteia. Soluţia este *atomismul,* concepţie fizică şi cosmologică extrem de puternică şi coerentă, menită — prin Epicur şi Lucreţiu — unei fecunde posterităţi. De la Parmenide, Democrit reţine refuzul total al oricărei creaţii *ex nihilo:* nimic nu se naşte din nimic, nimic nu se pierde. *Atomii,* fizic indivizibili, indestructibili, sunt toţi compuşi din aceeaşi materie, fiind diferiţi prin formă, mărime, ordine şi poziţie reciprocă. în număr infinit, ei se deplasează în vidul etern. Asemenea vid trebuie să existe, fără el mişcarea fiind imposibilă. în acest fel se formează corpurile şi lumile, agregate trecătoare de atomi care se agită. Aceste lumi trebuie să fie distincte de universul însuşi, totalitatea ce le înglobează, veşnic precum atomii şi vidul din care este constituit. Acest principiu explicativ prezintă totodată fenomenele fizice şi psihice: nicăieri autorul nu stabileşte graniţe clare în interiorul naturii. El afirmă, dimpotrivă, o continuitate de care materialismul îşi va aminti mult timp după el (chiar şi în formele neatomiste).

Sufletul însuşi nu se poate sustrage principiilor materialiste de explicare atomistă: gândirea este o mişcare corporală în realitatea ei. Senzaţia este contact, toate simţurile, în cele din urmă, depind de pipăit, chiar şi cele care permit percepţia la distanţă, cum ar fi văzul sau auzul. O asemenea explicaţie mecanicistă exclude în mod radical orice finalism sau principiu providenţial. Democrit imaginează o substanţă perfectă şi mai subtilă, divinul, răspândită în tot universul, care însă nu sugerează nicicum un Dumnezeu personal. Găsim, în schimb, la autor o concepţie asupra religiei. Atomismul propune o explicaţie „ştiinţifică" universală a lucrurilor. Important este de a explica raţional credinţele omeneşti; Democrit propune explicaţii destul de subtile, interpretând reprezentările religioase în tenneni de *simulacre.*

Chiar dacă atomismul democritian a cunoscut, prin Epicur şi Lucreţiu, o dezvoltare în direcţia moralei, nu pare ca Democrit să se fi preocupat prea mult să gândească etica în relaţie cu fizica. în afară de faptul că autenticitatea fragmentelor referitoare la etică a fost contestată, preceptele sale morale nu se organizează deloc într-un sistem coerent. Mai mult, ele par a vehicula deseori un conformism destul de plat. S-ar putea, desigur, regăsi, în anumite maxime, teme amplu dezvoltate de atomismul elenistic (de exemplu, calculul plăcerilor), dar am căuta zadarnic anticiparea marilor teme morale de la Epicur şi Lucreţiu. Legătura cea mai clară cu aceşti iluştri descendenţi rămâne refuzul de a fonda morala omenească pe vreo transcendenţă. Democrit se înscrie, de fapt, în marea orientare naturalistă „fiziciană" a gândirii presocratice. El este foarte aproape de milesieni, prin întrebările pe care le pune.

Nu putem nega importanţa lui Democrit în dezvoltarea ulterioară a gândirii filosofice. Platon, care îl considera un materialist periculos, şi-ar fi dorit — se zice — să i se distrugă întreaga operă! Atomismul materialist era astfel menit unei îndelungi persecuţii, venită din partea sistemelor filosofice puternice din punct de vedere ideologic. Este cert faptul că, mai mult decât Democrit însuşi, Epicur şi Lucreţiu au asigurat dezvoltarea doctrinei şi transmiterea ei posterităţii.

ED.: *Les pre'socratiques* (trad. J.-P. Dumont), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988 / *Fragmente* (trad. A. Piatkowski), în *Filosofia greacă*

până la Platon, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, voi. II, partea 1,1984.

REF.: J.-P. Dumont, prezentarea consacrată lui Democrit în ed. cit.

FRAGMENTE

DIOGENE CINICUL [din SinopeJ, c.413-c. 327 a. Hr.

Fragmente adunate de Diogenes Laertios şi Dion de Prusa [Hrisostomas].

Cinismul lui Diogene a constat, pe cât putem ştim, atât într-o conduită practică — ironii, provocări — cât şi în speculaţii teoretice. Vorbele lui de duh („Dă-te la o parte din soarele meu!" — i-ar fi răspuns lui Alexandru când acesta l-a întrebat ce vrea) contează tot atât cât şi fragmentele ce-i sunt atribuite. După Diogene, libertatea, operă individuală, presupune o folosire voluntaristă a raţiunii. în domeniul existenţei practice, el susţine un ascetism antihedonist.

ED.: *Les cyniques grecs* (trad. L. Paquet), Presses de l'Université d'Ottawa, 1988 / Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor* (trad. CI. Balmuş), Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 299-318.'

REF.: M. Onfray, *Cynismes, portrait du philosophe en chien,* col. „Figures", Grasset, 1990.

FRAGMENTE

EMPEDOCLE din *Agrigent, c. 490-c.* 435 a. Hr.

Ne-au rămas circa 450 de versuri din două poeme ale lui Empedocle: *Despre natură* şi *Purificările.*

Despre natură, poem foarte plastic, se prezintă ca o revelaţie, cu un caracter aproape esoteric, despre originea tuturor lucrurilor. Acestea au „patru rădăcini" (Schopenhauer şi-o fi amintit oare de asta? Nu este imposibil, deoarece fascinaţia exercitată de Empedocle până în timpurile noastre a fost foarte puternică). Termenul de „rădăcină" este sigur de origine pitagoreică; pentru Pitagora, numerele erau rădăcinile tuturor lucrurilor. La Empedocle, aceste rădăcini sunt cele patru elemente prezente în gândirea „fizică" presocratică, pe care le va prelua Aristotel: focul, aerul, apa, pământul. Deşi nimic nu este sigur în acest domeniu, Empedocle pare să fi elaborat teoria celor patru elemente, pe care gândirea antică (şi nu numai ea) o va folosi din plin. Nimic nu se creează în mod real, totul se compune — ca un tablou din culori — pornind de la cele patru elemente, ele însele necreate. Naştere şi moarte nu sunt decât iluzii omeneşti. Nu există nici un fel de vid, în ciuda celor susţinute de atomismul lui Leucip şi Democrit.

Compunerea şi descompunerea corpurilor nu se petrec la întâmplare. Ca şi Anaxagora prin *noûs,* Empedocle admite un principiu ordonator în natură. Acest principiu nu este însă de natură spirituală; el este conflictul dintre Iubire şi Ură, respectiv dintre puterea unificării şi cea a divizării. în această luptă, Iubirea şi Ura predomină alternativ, însufleţind toate lucrurile prin mişcarea infinită a conflictului lor. Sexualitatea este un exemplu tipic pentru această luptă, marcată aici de o predominanţă a Urii, ce urmează după un stadiu androgin.

Cum se întâmplă foarte adesea în sistemele presocratice de gândire, avem aici un răspuns la dificultăţile teoretice născute din eleatism: cum să fie împăcate imposibilitatea teoretică a mişcării cu evidenţa ei empirică? Empedocle refuză categoric imobilismul absolut al eleaţilor, ca fiind contrar învăţămintelor experienţei. Spirit ştiinţific, curios şi încrezător în puterea cunoaşterii, el refuză să considere că simţurile sunt înşelătoare. Iubirea şi Ura explică astfel concilierea Unului cu Multiplul.

Autorul construieşte pornind de la elementele unei cosmologii complexe, constituită din *metamorfoze,* deoarece metamorfoza, al cărei revers este moartea, reprezintă realitatea ultimă a tuturor lucrurilor. O fiziologie foarte amănunţită prelungeşte aspectele pur fizice ale doctrinei. Ca şi Anaxagora şi atomiştii (Leucip, Democrit), Empedocle exclude orice cauzalitate finală. Mecanicismul lui este riguros. Am putea chiar vorbi de materialism; de altfel, atomiştii din Abdera nutreau o mare admiraţie pentru Empedocle.

Concepţia despre lume şi lucruri pe care Empedocle şi-o făureşte este, aşa cum s-a văzut, de inspiraţie net pitagoreică. Această influenţă (în care se întrevăd şi urme de orfism) se recunoaşte în cel de al doilea poem al său. *Purificările* (sau *Catharmes)* sunt un poem eshatologic ce evocă metempsihoză, sau transmigrarea sufletelor, prezentată ca un blestem pentru om, vinovat de săvârşirea răului. Empedocle pretinde că a făcut el însuşi experienţa acestor transformări, a căror amintire i-a rămas (Pitagora susţinea acelaşi lucru). Viaţa omenească se prezintă astfel ca un exil dureros.

Gândirea lui Empedocle s-a bucurat de o mare răspândire în gândirea occidentală. Mai puţin, se pare, prin importanţa filosofică a influenţei ei în istoria doctrinelor, cât pentru fascinaţia permanentă pe care o exercită temele gândirii lui: cosmologia, confruntarea iubirii şi a urii, semnificaţia existenţială a expunerilor lui despre metempsihoză. Empedocle a

stârnit interesul unor filosofi ca Nietzsche, dar şi pe cel al unor gânditori ca Freud sau al poeţilor romantici (Hölderlin). Stilul *Fragmentelor,* viguros şi uneori enigmatic, asociat cu personalitatea misterioasă a autorului, au contribuit din plin la faima acestuia.

ED.: *Les présocratiques* (trad. J.-P. Dumont), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988.

REF.: J.-P. Dumont, prezentarea consacrată lui Empedocle în ed. cit.

FRAGMENTE

HERACUT din Efes,
c. 567-c. 480 a. Hr.

Este vorba despre fragmente dispersate, mai mult de o sută, din *Despre natură* (llegi (pîîOECo:;). Transmise prin tradiţia orală, acestea alcătuiesc cu greu „un text" pentru noi, în sensul propriu al termenului. Constituite — mai mult decât reconstituite — cu mari eforturi ale istoriei, filologiei şi ale criticii semantice, ele oferă mai degrabă textul unei enigme decât baza solidă a cunoaşterii unui autor. Heraclit a fost poreclit „obscurul" deja de doxografii Antichităţii, şi, în plus, textul său a fost „mascat" de toate lecturile recurente făcute timp de secole. Pentru a exemplifica acest tip de dificultate, putem evoca incertitudinea care însoţeşte sensul dat de Heraclit cuvântului *logos* (^oyoţ). Chiar stilul autorului, strălucitor şi sugestiv, nu poate fi luat în considerare de către cititor decât cu prudenţă.

Panta re'i (JTdvTa *gil),* „totul curge" sau „Nu te scalzi niciodată de două ori în acelaşi râu" sunt formulările prin care considerăm adesea că rezumăm gândirea lui Heraclit din Efes. Imaginea râului exprimă aici opoziţia clasică dintre unu şi multiplu, dintre acelaşi şi altul. Râul, prin curgerea lui, oferă în fiecare moment imaginea permanenţei şi pe cea a schimbării; el este *acelaşi,* dar, totodată, devine *altul.* Hegel, străbătând munţii din Valais îşi va aminti de Heraclit; contemplând cascadele, în mişcarea lor imobilă, el le va opune munţilor, imagini ale morţii, care inspiră spiritului doar gândul: „aşa este". *(Jurnal de călătorie în Alpii bernezi,* 1907).

Gândirea fizică şi cosmogonică a lui Heraclit este de inspiraţie milesiană; această influenţă se observă cu precădere în explicaţiile date fenomenelor astronomice şi meteorologice. Ea se manifestă în aceeaşi măsură printr-o grijă „naturalistă" evidentă: nu se face apel la nici o divinitate pentru explicarea fenomenelor naturale. în timp ce Thales, de exemplu, acorda preeminenţă apei, Heraclit considera focul natură subtilă, cât mai puţin corporală cu putinţă, principiu ultim al tuturor lucrurilor. Această substanţă arzândă, primordială, asigură unitatea realului, capitală pentru Heraclit. Ea este, de asemenea, forţă şi viaţă (şi nu numai mijloc, receptaclul, aşa cum este apa pentru Thales). Un schimb pennanent de materie are loc între corpurile cereşti şi cele terestre, şi prin acesta se explică formarea fiinţelor ce compun lumea. Dar fiecare lucru evoluează invariabil către contrariul său, *opoziţia contrariilor,* condiţie a devenirii, fiind o lege universală în natură.

Este vorba aici de o temă heraclitiană fundamentală, care va cunoaşte un deosebit succes: conflictul — războiul (s6A.e|iOţ, *polemos)* — este părintele tuturor lucrurilor, chiar şi al principiului armoniei: nu există alt echilibru decât cel rezultat dintr-o tensiune între forţe care se compensează, în spaţiu sau în timp. Sfârşitul discordiei ar însemna moartea universului. Este vorba însă de o luptă dirijată de dreptate (6ÎK1], *dike).* Nu se poate spune că aceste concepţii generale se arată foarte fecunde pentru progresarea cunoaşterii pozitive: cosmologia heraclitiană se poate cu greu desprinde de mitologie.

Gândirea heraclitiană, deşi transmisă în condiţiile deosebit de nefavorabile pe care le-am prezentat, va avea un mare succes până în vremurile recente. Nu este greu să surprindem ecouri ale temei heraclitiene în gândirea antică, în focul-logos al stoicilor, de exemplu. Cu toate că nu putem fi siguri că ideea eternei reîntoarceri a conflagraţiei universale este mai mult stoică decât heraclitiană. Mai aproape de noi, o tradiţie „dialectică" (hegeliană şi marxistă) a crezut că recunoaşte, în ideea luptei rodnice dintre contrarii, prefigurarea teoriilor moderne ale contradicţiei.

Bogăţia şi diversitatea acestor interpretări — sau recuperări? — sunt suficiente pentru a arăta că Heraclit continuă a-şi merita denumirea de „obscur" pe care i-o atribuie tradiţia.

ED.: *Les Présocratiques* (trad. J.-P. Dumont), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988 / *Fragmente* (trad. A. Piatkowski şi I. Banu), în *Filosofia greacă până la Platon,* voi. I, partea a 2-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979.

REF.: J.-P. Dumont, prezentarea consacrată lui Heraclit în ed. cit.

FRAGMENTE

PROTAGORAS *din Abdera,*
c. 485-c. *411 a.* Hr.
[sau c. 492-c. 422 ori 415]

Fragmentele rămase din opera bogată a lui Protagoras sunt puţine, însă Platon este o sursă bogată în informaţii.

Primul dintre sofişti, Protagoras practică un relativism fără scepticism, ceea ce Eugène Dupréel

numea, nu fără unele anacronisme, un „convenționalism sociologic".

„Omul este măsura tuturor lucrurilor". A lua în serios această formulă înseamnă a o aplica la ea însăși și a remarca faptul că sensul ei nu ar putea fi perfect determinat, în afara oricărei interpretări subiective. Platon urmează calea acestei contradicții interne pentru a respinge relativismul lui Protagoras, arătând că, dacă formula este adevărată, atunci avem dreptul de a susține că ea este falsă. „Omul este măsura tuturor lucrurilor": aceasta înseamnă că nu există nimic care să nu fie prin om, că totul este artificial sau, dacă preferăm, convențional. Nu există valori *în sine,* ci numai prin hotărâre omenească, socială. Nu există nici o universalitate, ci doar comunități.

Protagoras a avut necazuri pentru că a scris o anumită lucrare *Despre zei.* Condamnat la moarte, a încercat să fugă spre Sicilia, dar a pierit într-un naufragiu. Fragmentele sale nu par totuși să profeseze un ateism radical. Mai degrabă un agnosticism: „Despre zei nu pot spune nimic, nici că ar exista, nici că nu ar exista". Era aici, cel puțin în germene, negarea *a priori* a oricărei referiri la o transcendență susceptibilă să întemeieze valori. Agnosticismul teoretic al lui Protagoras este în practică un ateism.

Amintim faimosul „Mit al lui Protagoras" relatat de Platon în dialogul *Protagoras.* Omul este descris aici ca un biet animal gol, zvârlit în lume fără a avea dreptul de a beneficia de cel mai mic sprijin din partea naturii. Această antropologie duce la apologia organizării sociale, a tehnicii și a modalității de a o transmite: educația — unicele arme de care dispune omul în lupta inegală dusă împotriva naturii. Se întărește astfel sarcina pe care și-o atribuie sofistul: a educa oamenii conform convențiilor pe care și le-a dat societatea în sânul căreia trăiesc.

ED.: *Les pre'socratiques* (trad. J.-L. Poirier), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988 / *Fragmente* (trad. I. Popescu-Dinischiotu), în *Filosofici greacă până la Platon,* voi. II, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.

REF.: J.-L. Poirier, prezentarea consacrată lui Protagoras în **ed.** cit.

FRAGMENTE

Școala din Milet:
THALES, ANAXIMANDROS,
ANAXIMENES,
sec. VII-VI *a.* Hr.

Nu există lucrări: nimic autentic nu ne-a parvenit de la cei trei gânditori din Milet, pe care nu-i cunoaștem decât **prin** doxografie, și aceasta discutabilă.

în Milet ne aflăm în chiar leagănul a ceea ce s-a convenit să numim „miracolul grecesc". Istoricii discută la nesfârșit despre cauzele fenomenului. Să ne mulțumim a aminti că Thales, Anaximandros și Anaximenes au trăit într-un oraș aflat în centrul unei multitudini de influențe culturale foarte diferite.

Este mai important să avem în vedere ceea ce este comun celor trei mari milesieni, decât să le caracterizăm separat gândirea. Ceea ce pare a se naște pe țărmurile Asiei Mici, în secolele al Vll-lea și al VI-lea, este voința de a se renunța la explicația mitică a fenomenelor naturale. Acesta este obiectul milesienilor, natura ((píjoiţ, fysis), și de aceea sunt supranumiți „fizicieni" (fără ca demersul lor să poată fi comparat în mod serios cu cel al „cercetătorilor" noștri contemporani). Explicația încearcă să ocolească orice imagine antropomorfică; ea nu este o *genealogie* care, aidoma narațiunilor vechii mitologii, descria nașteri sucesive pornind de la ființe supranaturale. Desigur, influențele mitice sunt încă evidente — *apeiron* al lui Anaximandros, de exemplu, se aseamănă destul de mult cu haosul din cosmogoniile mitice — și expresia poetică poate să pară puțin potrivită pentru transmiterea unui mesaj rațional. Se întrezărește însă o ordine rațională a naturii, în care operează forțe și nu voințe.

Thales (c. 625- c. 545 a. Hr.) — personaj legendar — chiar dacă existența lui istorică este sigură — nu a scris, probabil, nimic. El era considerat, de altfel, atât un „înțelept" (unul dintre cei „șapte înțelepți" ai Greciei), având conotația morală pe care acest termen o presupune, cât și un „savant". Legenda este din păcate mai bogată în anecdote despre viața lui decât în informații despre gândirea sa. Talentul lui matematic și astronomic (i se atribuie previziunea unei eclipse) a fost probabil exagerat. Se pare totuși că a propus o explicație unitară a fenomenelor naturale, pornind de la un principiu universal al zămislirii: *apa* (el voia probabil să spună: umidul, pentru a marca valoarea de principiu universal a noțiunii). Viață și putere de viață, apa este originea și destinația tuturor lucrurilor. Totul este așadar viu. în acest sens — mai mult decât ca o profesiune de credință religioasă — trebuie să-i înțelegem afirmația: „totul este plin de zei".

Ca și mai vârstnicul Thales, Anaximandros (c. 610- c. 546 a. Hr.) încearcă să înțeleagă originea unică a tuturor lucrurilor. El însă refuză să atribuie această origine unui element unic, ales dintre cele ce pot fi observate, din mijlocul lumii sensibile. Principiul sintetic al tuturor existențelor sensibile nu poate fi perceput de simțuri. *Apeiron* (òbteiQOv), indeter-

minatul, masă matricială a universului, este cel care se formează în miezul acestuia, întrucâtva în maniera unui embrion care se dezvoltă diferențiindu-se progresiv. Concepția lui Anaximandros este mai degrabă „evoluționistă": el acceptă o transformare a speciilor, o cucerire a mediului terestru de animalele acvatice și o origine animală a omului. Această evoluție privește chiar și cosmosul în totalitatea sa, întrucât Anaximandros admite o succesiune a ciclurilor prin care universul moare și renaște indefinit.

Discipol al lui Anaximandros, Anaximenes (c. 586- c. 526 a. Hr.) aprofundează și prelungește intuițiile lui Thales. Ca și al doilea milesian.el consideră nedetenninată originea tuturor lucrurilor, dar revine la ideea lui Thales: să situeze acest principiu în interiorul lumii experienței. Pentru a separa esența acestui principiu universal al vieții, Anaximenes făurește o analogie ce va face o frumoasă carieră: viața este respirație, suflu. *Aerul* va fi deci această forță universală, ce însuflețește toate lucrurile. Rarefierea și condensarea explică fenomenele observate, în toate aceste explicații, Anaximenes pare a dovedi o anume grijă pentru fidelitatea față de experiență.

Nu este posibil, și fără îndoială nici folositor, să redăm întocmai doctrina acestor inițiatori ai spiritului științific și filosofic; pur și simplu pentru că la ora aceea noțiunile doctrinei sau ale sistemului filosofic erau probabil departe de a poseda consistența pe care o au azi. Ceea ce nu-i împiedică pe acești gânditori să aibă o influență indiscutabilă (să ne gândim la Nietzsche, la Heidegger) care se îmbogățește, dacă se poate spune astfel, prin misterul care decurge în mod inevitabil din puținătatea surselor noastre în ce-i privește.

ED.: *Les Présocratiques* (trad. J.-P. Dumont), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988 / *Fragmente* (trad. M. Marinescu-Himu), în *Filosofici greacă până la Platon,* Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, voi. I, partea 1.

FRAGMENTE

ZENON *din Citium,*
c. 335-c. *264 a.* Hr.

În *Fragmente din vechii stoici,* șaptezeci de pagini sunt consacrate lui Zenon din Citium, fondatorul stoicismului. Sunt strânse fragmente care se referă la viața lui (datorate în principal lui Diogenes Laertios) și fragmente ale unor lucrări în greacă (aproape cincizeci), reclasificate conform diviziunii tradiționale în Logică, Fizică și Etică (citate din Cicero, Plutarh etc.)

Lumea este un organism născut din focul primar *Ckóyoq, logos),* pornind de la care s-au născut aerul, apa și pământul. într-un proces reînnoit, focul creator asimilează elementele până la incendiul final (ÉKXÚJCoaK;, *ekpyrosis).* După patru milioane de ani (Marele An) ciclul reîncepe. Sufletul universal este inalterabil; din el provine sufletul omenesc degradabil (compus din aer și foc). Pentru a fi înțelept, omul trebuie să trăiască în conformitate cu natura și cu rațiunea, care sunt una, să se elibereze de pasiuni *(apatie),* rămânând stăpân pe sine *(ataraxie).* Confonnându-se naturii, omul dobândește fericirea, în unitatea regăsită.

ED.: H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* voi. 1,Teubner, Stuttgart, 1964.

REF.: A. Jagu, *Zenon de Citium: son rôle dans l'e'tablissement de la morale stoicienne,* Vrin, 1946.

FRAGMENTE

ZENON *din Elea,*
sec. V. *a.* Hr.

Fragmentele dintr-un tratat al lui Zenon, *Despre natură,* citate de Simplicius, nu sunt de ajuns pentru a stabili aportul filosofului, așa cum l-a reținut tradiția. Mărturia lui Aristotel, care ne face cunoscute celebrele paradoxuri, este aici decisivă, nefiind însă totdeauna ușor a o separa de ceea ce îi aparține cu adevărat lui Zenon. Cunoaștem argumentele săgeții, al lui Achile, al stadionului... Pentru a-l apăra pe Parmenide împotriva atacurilor la care era supus și pentru a respinge discontinuitatea pythagoreică, Zenon din Elea reflectează asupra infinitului, sau nelimitatului; acesta este unul, divizibil la infinit; putem de fapt să-l împărțim la infinit în două (dihotomie). Dar divizibilitatea unului implică existența termenilor împărțirii, care sunt indivizibili (atomii). Aceasta presupune a deschide perspectiva unor noi soluții pentru dificultățile gândirii eleate; soluții studiate de cei din Abdera. în fine, trebuie să remarcăm că i se atribuie lui Zenon inventarea *dialecticii,* arta de a te opune unui interlocutor, pornind de la propriile lui premise.

ED.: *Les présocratiques* (trad. J.-P. Dumont), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988 / *Fragmente* (trad. D.M. Pippidi), în *Filosofia greacă până la Platon,* voi. I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.

REF.: M. Caveing, *Zenon d'Elée, prole'gomènes aux doctrines du continu,* CNRS, Vrin, 1982

FRICĂ ŞI CUTREMURARE. Liric-Dialectic / *Frygt og* Boeven, 1843.

Suren Aabye KIERKEGAARD, 1813-1855.

Publicată sub pseudonimul Johannès de Silentio, această operă descrie, prin exegeza istoriei lui Abraham, ce este credinţa. în Facerea, Dumnezeu îi dăruieşte un fiu lui Abraham, Isaac, dar îi cere apoi să-l sacrifice. În clipa sacrificării, Dumnezeu îl salvează pe Isaac, înlocuindu-l cu un miel. Abraham este „părinte al credinţei", în măsura în care îşi depăşeşte resemnarea în faţa sacrificiului, prin încrederea în cuvântul Domnului (care îi promite că fiul său va domni peste neamuri), chiar dacă această încredere este absurdă, el trebuind să-şi sacrifice copilul. Două impulsuri se desprind din acest act de credinţă. Primul este resemnarea în faţa ordinului dat de Dumnezeu: Abraham se îndoieşte şi tremură de durere pentru fiul său, „cel pe care-l iubeşte", dar se resemnează întrucât iubirea şi temerea faţă de Dumnezeu sunt mai presus de orice. Totodată însă — al doilea impuls — Abraham este încrezător şi ştie că Isaac îi va fi înapoiat, pentru că îl iubeşte pe Dumnezeu. Astfel, paradoxul credinţei se exprimă dincolo de raţiune: „Abraham a crezut, atunci când speranţa a devenit absurdă".

Această dublă mişcare dialectică permite înţelegerea raportului dintre Individ şi morală. Când se resemnează, Individul nu face decât să se situeze sub puterea valorilor morale generale: „Resemnarea infinită presupune consolarea în durere", căci credinţa în Dumnezeu îngăduie speranţa într-o eternitate mai bună, resemnarea fiind recunoaşterea întâietăţii Generalului asupra Individului. Astfel, eroul tragic raţionează asupra propriei dureri exprimând-o altora, care i-o înţeleg şi-l compătimesc. În schimb, Abraham rămâne singur, fără vreo mijlocire în lupta sa, dar îl salvează pe Isaac datorită credinţei lui. Depăşind etica şi estetica Generalului, el se afirmă ca Individ aflat deasupra raţiunii morale, „într-un raport absolut cu absolutul", care face din el „cavalerul credinţei".

„Când mă gândesc la Abraham, sunt parcă nimicit". Kierkegaard exprimă astfel neputinţa lui atât de a înţelege paradoxul credinţei, cât şi de a-l aplica în propria viaţă: logodit cu Regine Olsen, el se desparte — se resemnează — fără însă a putea să o mai regăsească (aşa cum Abraham l-a regăsit pe Isaac). El rămâne în angoasă, primul impuls, cel practicat de filosofi: Descartes (îndoiala), Socrate (ignoranţa). îi reproşează lui Hegel că nu a văzut că dincolo de raţiune se află credinţa, iar Bisericii faptul de a nu-l fi înţeles pe Abraham, dar nici el nu poate explica (încercare făcută de Jaspers în *Introducere in filosofie*)* în ce fel s-ar putea ajunge la credinţă.

ED.: *Crainte el tremblenient* (trad. P.-H. Tisseau), Aubier-Montaigne, 1935.

REF.: J. Wahl, *Études kierkegaardiennes (Studii kierkegaardiene*),* Vrin, 1974.

FUNCŢIA RAŢIUNII / *The* Function o/Reason, 1929.

Alfred North WHITEHEAD, 1861-1947.

După opinia lui Whitehead, există două direcţii ale raţiunii: una către speculaţie, cealaltă spre acţiune; cele două direcţii sunt simbolizate de figurile grecilor Platon şi Ulysse. Dacă funcţia esenţială a raţiunii este de ordin biologic, adică adaptarea la lume („funcţia raţiunii este arta de a trăi"), atunci trebuie să ne punem întrebări cu privire la natura vieţii. Teoria darwiniană a selecţiei celor mai bine adaptaţi este, pentru Whitehead, o tautologie. Căci viaţa se manifestă în mod esenţial prin diferenţiere, prin opoziţie la trei tipuri de repetări: ceea ce el numeşte „calea oarbă" sau mişcarea spre entropie, „tranziţia efemeră", care este legea eredităţii, substituirea vârstnicului de către tânărul identic, şi apoi „ritmul", în care repetarea şi diferenţa se întâlnesc şi unde diferenţa este obiectul repetării; interesul pe care-l prezintă ritmul este acela că admite toate variaţiile posibile, urmând un proces recursiv: cicluri de cicluri etc. în această mişcare spre diferenţiere care defineşte viaţa apar inteligenţa şi raţiunea ca speculaţie dezinteresată, în aşa fel încât „oboseala este antiteza raţiunii". Istoria se naşte o dată cu ivirea raţiunii dezinteresate: raţiunea speculativă este soarele care răsare în Grecia.

ED.: *La Fonction de la raison* (trad. P. Devaux), Payot, 1969.

REF.: E. Laszlo, *La Me'taphysique de Whitehead: recherches sur les prolongements anthropologique,* Nijhoff, LaHaye, 1970.

FUNCŢIUNILE MENTALE ÎN SOCIETĂŢILE INFERIOARE / Les /onctions mentales *dans les* socie'tés in/érieures, 1910.

lucien LÉVY-BRUHL, 1857-1939.

Lévy-Bruhl a redactat acest text pentru a formula şi a demonstra o teză care avea să se despartă de

presupunerile sociologiei contemporane, anume, radicala eterogenitate a mentalităților primitivă și modernă. Căci mentalitatea primitivă nu este un stadiu inferior al mentalității moderne, ci un alt tip de gândire, care înlocuiește fundamentele logice ale gândirii noastre cu puteri iraționale și magice, trăsătura comună a acestor gândiri primitive fiind importanța considerabilă acordată miturilor colective.

ED.: *Les fonctions mentales dans Ies sociiités inférieures,* Alean, 1922.

REF.: J. Cazeneuve, *Lucien Lévy-Bruhl, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie,* P.U.F., 1963.

FUNDAMENTELE ARITMETICII. **O** cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr / *Die Grundiagen der Arithmetik, einelogisch-mathematische Untersuchung iiber den Begriff der Zahl,* 1884.

Gottbb FREGE, 1848-J*925.*

Trebuie să acordăm acestei lucrări un loc cu totul deosebit în istoria filosofiei matematicii și a logicii. După critica doctrinelor care fac din număr o proprietate a lucrurilor lumii, o realitate subiectivă sau o colecție, autorul își prezintă propria teorie, conform căreia a da un număr înseamnă a enunța ceva despre un concept.

Această lucrare prezintă o teorie logicistă (reducerea aritmeticii la logică) și platoniciană asupra matematicii.

ED.: *Les fondements de l'arithme'tique* (trad. CI. Imbert), Le Seuil, 1969 / *Fundamentele aritmeticii,* în *Scrieri logico-filosofice* (trad. S. Vieru), Editura Științifică și Enciclopedică, 1977, p. 19-155.

REF.: CI. Imbert, pref. ed. cit. Y. Largeault, *Logique et philosophie chez Frege,* Nauwelaerts, 1970.

FUNDAMENTELE FILOSOFICE ALE FIZICII / *Philosophical Foundations ofPhysics,* 1966.

*Rudolf*CARNAP, *1891-1970.*

Această carte, rezultat al unui seminar ținut la universitatea din California la sfârșitul anilor cincizeci, abordează cele mai importante probleme ale epistemologiei fizicii. Deși R. Carnap, ca membru al Cercului de la Viena, a trebuit să-și modifice considerabil poziția pentru a explica „teoreticul" științei, totuși analizele sale sunt marcate de empirism, inductivism și de importanța acordată limbajului. Deosebirea pe care o face între legea empirică (referitoare la observabile) și legea teoretică (referitoare la inobservabile) este o dovadă.

ED.: *Les fondements philosophiques de la physique* (trad. J. Luccioni și A. Soulez), Armând Colin, 1973.

REF.: J. Proust, *Questions de forme: logique et proposition analytique de Kant â Carnap,* Fayard, 1986.

FUNDAMENTELE LOGICE ALE ȘTIINȚELOR EXACTE / *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften,* 1910.

Paul NATORP, *1854-1924.*

împotriva lui Frege și Dedekind, care considerau matematicile drept o diviziune a logicii, Natorp subliniază că matematicile nu sunt știința logicii. Confuzia între logică și matematică provine din faptul că prea mult timp s-a neglijat sinteza *a priori'.* Natorp deduce legile dezvoltării pornind de la categorii.

ED.: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften,* Berlin, 1910.

REF.: J. Vuillemin, *L'he'ritage kantien et la révolution copernicienne,* P.U.F., 1954.

FUNDAMENTUL DREPTULUI NATURAL CONFORM **PRINCIPIILOR DOCTRINEI** ȘTIINȚEI / *Grundlage des Natturrechts nacb Principien der Wissenschaftslehre,* 1796-1797.

Jobann Gottlieb FICHTE, *1762-1814.*

Doctrina dreptului ocupă un loc important în sistemul lui Fichte, întrucât are drept finalitate asigurarea legăturii dintre filosofia teoretică și cea practică. Ea trebuie, deci, să-și păstreze autonomia în raport cu finalitățile naturii și cu principiile moralității.

Filosofia teoretică, ca geneză transcendentală a conștiinței, se împlinește într-o teorie a dreptului deoarece, dacă intersubiectivitatea — relație a eului cu alte euri — este condiția subiectivității, atunci dreptul este condiția intersubiectivității ca recunoaștere reciprocă a libertăților. De altfel, stabilirea unei constituții conforme cu dreptul duce la etică, favorizând educația morală prin supunerea față de lege.

în prima parte a lucrării, Fichte desprinde antinomia la care politica pare a fi condamnată: fie teoria liberală, inspirată de Locke, minimalizează rolul statului, care se mulțumește să facă respectată sfera libertăților în care se desfășoară acțiunea indivizilor, fie teza absolutistă, ivită din Hobbes, întărește puterea statului, al cărui rol esențial este să facă să se respecte legea și să garanteze domnia dreptului. în fiecare dintre cele două cazuri există un risc: sau slăbirea statului, și deci amenințarea asupra realizării dreptului, sau favorizarea despotismului. Această contradicție nu poate fi depășită decât printr-o sinteză democratică, inspirată de Rousseau, și prin ideea unei *voințe generale,* în care fiecare rămâne liber, supunându-se cu totul legii.

în partea a doua — *Dreptul natural aplicat* — Fichte propune modalitățile concrete ale acestei sinteze teoretice. Spre deosebire de modelul organicist al lui Rousseau, la care cetățenii sunt membri inseparabili ai corpului social, el propune modelul arborelui, în care părțile sunt autonome, după cum dovedește altoiul. El stabilește suveranitatea poporului — care se exercită prin mijlocirea sufragiului universal — ai cărui reprezentanți dețin atât puterea executivă, cât și pe cea legislativă. El admite controlul acestor reprezentanți de o putere limitativă *(eforat),* exercitată de popor.

Fichte acordă un loc preponderent drepturilor individuale imprescriptibile, dar, în egală măsură, și celor sociale, cum ar fi dreptul la muncă. El se opune în acest fel concepției absolutiste a statului hegelian. în acest sens, Fichte își aduce contribuția la fundamentarea unui ideal republican.

ED.: *Fondement du droit naturel* (prezentare, traducere și note A. Renaut), col. „Épiméthée", P.U.F., 1984.

REF.: A. Philonenko, *L'Oeuvre de Fichte,* Vrin, 1984.

FUNDAMENTUL **MORALEI** / *Ober dk Grundlage ier* Momi, 1841.

Arthur SCHOPENHAUER, **1788-1860.**

Este vorba despre cel de al doilea eseu al unei culegeri publicate în 1841, sub titlul *Cele două probleme fundamentale ale eticii,* primul fiind *Despre liberul arbitru*.* Ca și acesta din urmă, *Fundamentul moralei* a fost scris pentru a răspunde unei teme scoase la concurs. Problema ridicată de societatea regală din Copenhaga a fost următoarea: „Originea și fundamentul moralei ar trebui căutate în ideea de moralitate, dată direct prin conștiință (psihologică sau morală) și în alte noțiuni prime care derivă din această idee, sau ar trebui căutate în alte principii ale cunoașterii?" Lui Schopenhauer i se va întâmpla aceeași situație neplăcută ca și lui Rousseau: după un prim succes, i se va refuza premiul. Deși a candidat doar el, nu a fost judecat cum se cuvine.

Introducerea, ca în orice disertație care se respectă, pune problema, îi desprinde semnificația și mizele, indică modalitățile de ales pentru a o trata, încă de la început însă Schopenhauer insistă asupra necesității unei critici a lui Kant.

Această critică a filosofiei kantiene a moralei ocupă în întregime al doilea capitol. Recunoscându-i meritele, Schopenhauer îi reproșează lui Kant că a deplasat noțiunea de *a priori* în domeniul moral, noțiune atât de fecundă în sfera teoreticului, dar inoperantă pentru practică, deoarece este pur formală: *a priori-ul* nu ar putea constitui un mobil. Schopenhauer nu-i iartă lui Kant faptul că a reînviat — prin noțiunea de *respect* și prin postulatele rațiunii practice — vechile morale teologice: imperativul categoric este o travestire a poruncilor iudaice. în fine, Kant fundează morala pe egoism acceptând enunțul: „Nu face altuia..."

Schopenhauer alege *mila* pentru a întemeia moralitatea (cap. 3). Compasiunea îmi permite să ies din individualitatea fenomenală, pentru a mă topi în întreg. Schopenhauer se bazează aici mai mult pe moștenirea orientală (tradiții budiste și brahmanice), decât pe Rousseau.

în afara unor slăbiciuni notabile (critica lui Kant se bazează pe contrasensuri care nu sunt scuzabile la un candidat la licență), *Fundamentul moralei* constituie o bună introducere la problema pe care o studiază.

ED.: *Le Fondement de la morale* (trad. A. Burdeau), col. „Bibliothèque philosophique", Aubier-Montaigne, 1978

REF.: A Roger, prezentarea textului în ed. cit.

G

GATHA (Imnuri)

ZARATHUSTRA,
c. 660-c. 583 a. Hr.

Aforisme şi precepte metafizico-religioase a căror datare este incertă. Aceste texte — atribuite lui Zarathustra, a cărui existenţă a devenit mitică — sunt o serie de cântări în proză ritmată, uneori invocaţii, alteori maxime şi parabole, ce-şi au sursa în tradiţia vedică.

Gatha formează cea mai veche parte a *Avestei,* „biblia mazdeismului", curentul filosofic şi religios iniţiat de Zarathustra.

Mai mult decât o religie — cea a cultului pentru Ahura Mazda, zeu unic, creator al tuturor lucrurilor, care reprezintă lumina universului şi binele absolut — Zarathustra propune aici o viziune nouă asupra lumii. O viziune dualistă, în care forţele răului se opun forţelor pozitive, entităţilor divine pe care Mazda le-a făcut răspunzătoare de ordinea universală. Binele şi răul sunt principii antagoniste consubstanţiale lumii, omul găsindu-se plasat înaintea unei alegeri decisive în perspectiva apocalipsului prezis de Zarathustra. Rolul său este activ: a alege binele, comportamentul potrivit, înseamnă a contribui la triumful forţelor binelui asupra celor ale răului şi, la momentul potrivit, a fi recompensat prin intrarea în „spaţiul preafericit al luminii" şi prin unirea întru Dumnezeu.

Vedem aici cât de prezentă este, încă din secolul al VH-lea a. Hr., ideea paradisului pentru cei aleşi — cei care şi-au manifestat credinţa faţă de Dumnezeu şi au meritat milostivirea lui. Conceptul de Dumnezeu unic, care posedă atributele dreptăţii şi ale duhului sfânt, este primul element de originalitate în sistemul lui Zarathustra, ca reacţie împotriva politeismului dominant în acel moment. înţelepciunea constă în a acţiona conform ordinii lumii, care este binele originar, tulburată în zadar de influenţa forţelor negative. Considerată uneori drept profeţie şi reformă religioasă, gândirea lui Zarathustra este filosofie, în sensul în care viziunea lui este un sistem metafizic, întrucât caută primele cauze şi primele principii.

Cunoaştem faptul că doctrina s-a răspândit în Iran — devenind religie oficială — şi apoi în India. Platon şi Aristotel au cunoscut-o. Mani, întemeietorul maniheismului, s-a inspirat din plin din metafizica lui Zarathustra. Dar a trebuit să vină secolul al XVIII-lea pentru ca Occidentul să se intereseze de credinţele mazdeiste, calificate de Voltaire drept „harababură". Nietzsche, în secolul al XlX-lea, va imortaliza personajul mitic Zarathustra, fără a-i prelua însă şi doctrina.

ED.: *Zoroastre* (trad. J. Duchêne-Guillemin), G.P. Maisonneuve, 1948.

REF.: J. Varenne, *Zarathustra et la tradition mazde'enne,* col. „Maîtres spirituels", Le Seuil, 1977.

GÂNDIREA MODERNĂ ŞI CATOLICISMUL, / *la pensie modeme etlecatholicisme,* 1926-1977.

Jean GL/ITTON,
n. *1901.*

în acest ansamblu de nouă volume, Jean Guitton propune prezentarea unei „vederi sintetice care să fie în stare să armonizeze creştinismul catolic cu exigenţele şi dezvoltările legitime ale gândirii". Prima parte oferă, în patru cărţi, o confruntare între religie şi inteligenţă: gândirea poate conduce la scepticism, dar descoperirea vieţii de apoi este totuşi un rezultat al inteligenţei.

A doua parte (trei cărţi) este o reflecţie asupra problemei lui Isus, sau a doctrinei catolice în faţa probei faptelor; pornind de la fapte extraordinare, dar reale (miracole), o religie poate să facă să apară şi să clasifice, în schimb, aceste fapte.

în ultimul rând, este vorba de instituția catolică însăși, confruntată cu Evanghelia într-o reflecție asupra „îndatoririi de a fi sincer" a fiecăruia și asupra umilinței în fața dogmelor admise.

ED.: *La Pense'e et le Catholicisme,* Imprimerie d'Éditions provençales, 1936-1953.

REF.: M. Reboul și J. Feller, *Le Temps d'une vie,* Retz-Centurion, 1982.

GÂNDIREA SĂLBATICĂ, / *La pensée sauvage,* 1962.

Claude LÉVI-STRAUSS, n. 1908.

Această carte, în strânsă legătură cu *Totemismul azi** („Prima constituie un fel de introducere istorică și critică la cea de-a doua"), este consacrată studierii modului de a gândi al indigenilor, în dorința reabilitării lumii sălbatice.

Departe de a avea de-a face cu o gândire primitivă — cu o gândire „de sălbatici" —, autorul descoperă la aceste populații fără scriere un „apetit de cunoaștere obiectivă, aspect dintre cele mai neglijate al gândirii celor pe care-i numim primitivi". Sălbaticul nu este deci motivat numai de nevoile sale. Astfel, după cum spune Giinter Tessman, ai cărui termeni îi repetă Lévi-Strauss: „Negrul este complet integrat în mediul său și studiază fără încetare tot ceea ce-l înconjoară". Se constată efectiv dezvoltarea unei cunoașteri sistematice, care nu este orientată exclusiv spre finalitate practică. Această cunoaștere este bogată și precisă, și, după F.G. Speck, indienii din nord-estul Statelor Unite „au elaborat o adevărată erpetologie, cu termeni distincți pentru fiecare gen de reptile".

Lévi-Strauss se interesează în egală măsură de aspectul magic și simbolic al gândirii sălbatice, care este un mod de cunoaștere „bine articulat" și coerent. Există deci o *logică* a gândirii sălbatice.

ED.: *La Pensée souvage,* Agora, 1985 / *Gândirea sălbatică,* (trad. I. Pecher), Editura Științifică, 1970.

REF.: C. Clément, *Claude Lévi-Strauss ou la Structure du malheur,* col. „Biblio-Essais", Le livre depoche, L.G.F., 1985.

GÂNDIREA ȘI INSTABILUL / *La pensée et le* **mouvant, 1934.**

Henri BERGSON, 1854-194!.

Chiar dacă succede lucrării *Cele două surse ale moralei și religiei**, *Gândirea și instabilul* vine să completeze *Energia spirituală**; aceste două titluri nu sunt de fapt decât două volume ale aceleiași opere. E vorba, într-adevăr, de o altă culegere de eseuri, articole și conferințe reunite de către Bergson pentru a explica studiul realizat în operele majore.

În timp ce *Energia spirituală* expune, cum arată Bergson, „rezultatele unora dintre studiile noastre", textele din *Gândirea și Instabilul* „tratează în principal despre metoda pe care credem că trebuie s-o recomandăm filosofului". Bergson consideră că, dacă filosofia îi datorează ceva, e vorba mai degrabă de o nouă manieră de a înțelege lucrurile și ființele, decât de rezultate pozitive, care trebuie să vină mai târziu după el. Și Bergson continuă: „A urca la originea acestei metode, a defini direcția pe care ea o imprimă cercetării, acesta este mai cu seamă scopul celor două eseuri ce compun introducerea".

Primul dintre aceste eseuri („Dezvoltarea adevărului. Mișcarea retrogradă a adevărului") este o șarjă împotriva sistemelor în filosofie; Bergson le reproșează acestora lipsa de „precizie", prin faptul că au neglijat problema timpului. Trebuie deci să se „reintegreze considerațiile despre durată", în scopul de a afirma mai bine, și poate de a rezolva, marile probleme metafizice.

Al doilea eseu („Despre poziția problemelor") compară modurile de cunoaștere intuitivă și intelectuală. Fără să le opună radical și fără să descalifice una în favoarea celeilalte, Bergson arată că ele creează „două feluri de claritate". Această nouă perspectivă deschide calea unei colaborări între metafizică și știință, pe baza unei redefiniri a obiectelor lor specifice: „al științei, materia, și al metafizicii, spiritul". Pornind de la o analiză a vechii probleme a „ideilor generale", Bergson reia afirmația sa fundamentală: „E loc de a reforma și uneori de a abate gândirea conceptuală, pentru a ajunge la o filosofie mai intuitivă".

Această reformă a gândirii filosofice va avea meritul, printre alte consecințe salutare, de a risipi câteva „false probleme" filosofice: De ce există ceva, mai curând decât nimic? De ce este realitatea ordonată? Bergson apără principiul acestei reforme împotriva acuzației de anti-intelectualism; departe de a dori să distrugă știința, el vrea, dimpotrivă, ca filosofia să se supună controlului său. Ceea ce înseamnă că fiecare rămâne la locul ei: „Noi am cerut numai științei să rămână științifică, și nu să fie însoțită de o metafizică inconștientă".

Bergson apelează la „metafizica adevărată", care va fi „știința spiritului", și la dezvoltarea (în special

în metodele pedagogice ale şcolii) a modului de a fi proprii înţelegerii faptelor spiritului.

Urmează câteva eseuri, articole şi conferinţe care reiau toate, mai mult sau mai puţin direct, temele evocate în cele două eseuri introductive.

„Posibilul şi Realul" denunţă iluzia prin care intelectul îşi închipuie că realul îşi preexistă lui însuşi sub forma virtualităţii, a posibilului a cărui realizare va fi. Din această iluzie decurg false probleme metafizice, care nu sunt posibile decât pentru că se confundă creaţia cu o fabricaţie.

„Intuiţia filosofică", „Percepţia schimbării" şi „Introducere în metafizică" revin asupra modului particular de cunoaştere pe care Bergson îl consideră potrivit metafizicii.

Antologia se încheie cu trei eseuri consacrate maeştrilor gândirii filosofice care au exercitat o puternică influenţă asupra lui Bergson şi asupra doctrinei sale: Claude Bernard, William James, Félix Ravaisson. Vom citi în studiul consacrat lui Ravaisson, de exemplu, pagini ce se referă la rolul pe care-l va juca acesta în reforma predării desenului în învăţământ public. Raportul între o reformă şcolară şi intuiţia bergsoniană nu este, *a priori,* evident; există totuşi acolo substanţă pentru sesizarea unei surse vii a metodei autorului nostru.

ED.: *La Pensée et le Mouvant,* col. „Quadrige", P.U.F., 1990 / *Gândirea şi mişcarea* [?], Editura Polirom, 1995.

REF.: G. Deleuze, *Le Bergsonisme,* P.U.F., 1989.

GÂNDIRE FORMALĂ ŞI ŞTIINŢE UMANISTE, / *Pensée* formelle *et sdences de l'homme,* 1960.

GiUes-Gaston GRANGER, n. *1920.*

Granger analizează aici rolul formelor sau al structurilor în practica ştiinţifică. Chimia face să apară structura corpurilor prin nomenclatorul său sau printr-un simbolism spaţial. Algebra, degajând forme de operare asupra conţinuturilor variabile, pune în evidenţă relaţii sintactice. în ceea ce priveşte ştiinţele umaniste, ele transformă trăitul în concepte: Lévi-Strauss degajă, pornind de la raporturi între unchi şi nepot, structuri de rudenie. Lingvistica se interesează de structurile limbii, independent de sens. Pe scurt, calităţile, moduri imediate ale obiectului, sunt gândite în sisteme de opoziţie. Astfel, ştiinţele umaniste creează modele structurale care permit gândirea cazului clinic, a evenimentului istoric, şi fac astfel posibilă cunoaşterea individualului.

Această carte se înscrie într-o întreprindere de „epistemologie comparativă"; împotriva cerinţei ca orice ştiinţă să fie măsură (după modelul ştiinţelor naturii), autorul arată că structurarea calitativului fondează ştiinţele umaniste, într-o abordare orientată spre practică.

ED.: *Pensée formelle et sdences de l'homme,* Aubier-Montaige, 1968.

REF.: J. Proust şi E. Schwartz, *La Philosophie de Gilles-Gaston Granger,* P.U.F., 1983.

GENEZA METAFOREI ŞI SENSUL CULTURII, 1937.

Lucian, BLAGA, *1895-1961.*

Stilul, de care Blaga s-a ocupat în *Orizont şi stil*,* este doar una dintre componentele creaţiei culturale. Cealaltă — obiectul studiului acestuia — este *metafora.* Folosind un concept diferit de cel din manualele de stilistică, autorul distinge între două tipuri de metaforă: una *plasticizantă* şi alta *revelatorie.* Fiecare se naşte din nevoi diferite ale omului şi serveşte scopuri diferite. Prima se iveşte din neputinţa limbajului uman, prea abstract pentru a numi în mod adecvat un concret, şi are scopul de a scoate în evidenţă bogăţia acestui concret. Cealaltă devine posibilă datorită existenţei specific umane în orizontul misterului şi are un rost revelator.

Teoria sa despre stil şi metaforă îl ajută pe filosoful român să opereze o distincţie structurală între cultură şi civilizaţie. Dacă şi fenomenele de civilizaţie pot primi o „pecete stilistică", numai plăsmuirile culturale conţin şi stil, şi metaforă. Creaţiile de cultură au o funcţie revelatorie, îl ajută pe om să-şi împlinească existenţa sa în orizontul misterului, pe când fenomenele de civilizaţie îi servesc doar în orizontul lumii date, pentru autoconservare.

Geneza... îmbogăţeşte teoria blagiană despre cultură cu o fundamentare categorială a acesteia. Factorii stilistici sunt ridicaţi la rangul de categorii ale inconştientului. Astfel, pe lângă categoriile conştiinţei (substanţă, relaţie, calitate etc), cu care omul operează în orizontul lumii date, el dispune şi de un set de „categorii abisale", inconştiente. Şi unele şi altele sunt subiective, apriorice etc, numai că în timp ce primele sunt unice, date pentru toţi oamenii, cele abisale variază de la o cultură la alta şi chiar de la un individ la altul. Studiul se încheie cu o deducţie metafizică a sensului culturii. Pentru Blaga, cultura nu este un simplu „epifenomen", nici o ocupaţie

compensatorie, ci constituie însăşi esenţa omului. Semnificaţia ei metafizică ţine de condiţia umană, de destinul ei creator; căci omul, trăind în orizontul misterului, este „condamnat" la revelarea misterelor. O revelare absolută însă nu este posibilă. Factorii stilistici au un dublu rol: pe lângă cel ontologic revelator, ei posedă şi unul metafizic. Din perspectiva umană, ei sunt însuşi motorul creaţiei şi al revelării, pe când, din perspectiva Marelui Anonim, ei sunt „frâne transcendente", menite să tempereze elanul revelator al omului şi să conserve misterele, pentru a se menţine echilibrul cosmic.

ED.: *Geneza metaforei şi sensul culturii,* Editura Humanitas, 1994.

GESTUL ŞI CUVÂNTUL/
Le Geste et *la* Parole, 1964 şi 1965.

*Andre*LEROI-GOLJRHAN,
1911-1986.

Această lucrare în două volume pune întrebări cu privire la originile gândirii şi ale reprezentărilor omului, în relaţiile cu corpul şi tehnicile sale.

în *Tehnică şi limbaj,* Leroi-Gourhan examinează reprezentările pe care omul le are despre propria origine şi problema criteriilor omenescului. Apoi el asamblează datele paleontologiei, ale anatomiei şi ale neuropsihologiei, pentru a reflecta asupra modalităţii în care creierul, limbajul şi gândirea conceptuală s-au putut produce reciproc.

Memoria şi ritmurile analizează raporturile dintre tehnică şi memorie. Acest al doilea volum descrie evoluţia formelor sociale şi estetice ale percepţiei în relaţia lor cu dezvoltarea maşinăriei omeneşti. Reflecţia lui Andre' Leroi-Gourhan continuă într-o interogaţie despre viitorul speciei *homo* devenită *sapiens.*

'ED.: *Le Geste et la Parole,* Albin Michel, 1989 / *Gestul şi cuvântul* (trad. M. Berza), Editura Meridiane, 1983.

REF.: *Audre Leroi-Gourhan au Ies Voies de l'homme,* Documente ale colocviului organizat de CNRS (martie 1987), Albin Michel, 1988.

GNOZA DE LA PRINCETON.
Savanţi în căutarea unei religii, 1974.

Raymond RUYER,
1902-1987.

Mişcarea gnostică a luat naştere în anii şaizeci, în cercurile ştiinţifice de la Pasadena şi de la Princeton, din Statele Unite. Mişcarea a fost influenţată în principal de speculaţiile cosmologice ale lui Einstein şi de prezenţa crescândă în laboratoare a fizicienilor chinezi şi japonezi care aderaseră la budism. Mişcarea începe cu jocuri şi farse telefonice pe care savanţii şi le făceau propunându-şi enigme. A urmat o etapă „anti-paradoxe" şi, în sfârşit, o etapă de „cosmologie bazală" către anii 1970.

Gnoza înseamnă mântuirea prin cunoaştere sau ştiinţă, dar cuvântul desemnează mai mult luminare decât viziune. Mişcarea se aseamănă şcolilor stoice şi epicureice, care „dădeau reguli de viaţă, prezentate ca fiind deduse din ştiinţă, rezultate ale unei meditaţii asupra marilor legi ale universului". Noii gnostici opun ştiinţa, sau cunoaşterea „nesubordonată utilităţii practice", acţiunii şi puterii. „Ei refuză să opună spiritul materiei, subiectivul — obiectivului, conştiinţa — lucrurilor. Refuză să creadă în această dualitate, în această «bifurcare» a naturii". Ei abordează totalitatea, şi acesta este sensul în care cosmologia lor este *bazală.* Contrar pozitiviştilor, gnosticii sunt apolitici şi nu predică nici o revoluţie sau reformă, asumându-şi mai degrabă rolul de înţelepţi, ca în şcolile antice. Poziţia lor cu privire la Biserică şi la stat poate fi calificată drept cinică. Sunt panteişti şi nu au nici o doctrină social-politică. „Dumnezeu este, pentru ei, în cosmos, în fiecare fiinţă şi în unitatea fiinţelor, în istoria generală a fiinţelor şi în progresul lor biologic, el nu este în istoria popoarelor".

Dacă mişcarea este oarecum aristocratică — nu există decât câteva mii de gnostici declaraţi în lume — motivul este acela că ea se bazează îndeosebi pe ştiinţe. Accesul la ea este cu atât mai limitat, cu cât se refuză orice publicitate şi orice ritual. „Mişcarea, fără a fi secretă, se vrea discretă". Acesta este unul dintre motivele pentru care Ruyer nu numeşte aici persoanele care fac parte din mişcare şi nici nu le discută ideile, ci examinează mai degrabă diferitele influenţe şi teorii ştiinţifice care traversează şcoala gnostică.

ED.: *La Gnose de Princeton,* col. „Pluriel", Hachette-Pluriel, 1977 / *Gnoza de la Princeton* (trad. G. Argintescu-Amza), Editura Nemira, 1998.

REF.: J. Parain-Vial, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

GORGIAS sau Despre retorică/
ropyiaq, ij Flepi ptjroptKijq, c. 387 **a.Hr.**

PLATON
4281427-3481347 a.Hr.

Dialog.

Gorgias este indiscutabil unul dintre „marile" dialoguri ale lui Platon, nu numai prin întinderea lui. Importanţa problemelor pe care le abordează trebuie raportată la data compunerii lui; Platon l-a scris foarte probabil într-un moment important al vieţii sale, în momentul acelei conversiuni la filosofie pe care o relatează *Scrisoarea a VII-a*.* Din această

perioadă datează și prima lui călătorie în Sicilia. Totul ne face să credem că *Gorgias* a fost, pentru Platon, justificarea teoretică a renunțării sale la politica activă și a pornirii lui pe calea filosofiei. Platon îl aduce aici în scenă pe unul dintre cei mai renumiți sofiști din toată lumea greacă (și totodată dintre cei mai bogați). Prezentat de Callicles lui Gorgias, Socrate îl întreabă pe ilustrul sofist despre natura artei lui: *retorica*. Nu este suficient să fie definită prin dorința de a convinge, căci toate științele au acest scop. Retorica creează un gen special de persuasiune, care se lipsește de cunoaștere; este arta verosimilului. Gorgias voia să arate că a cunoaște ce este drept și nedrept nu constituie decât un mijloc de care se servește retorul, dar Socrate obiectează că nu *am putea* să cunoaștem ceea ce este drept dacă nu am dori. întrebat de Polos să spună ceea ce gândește despre această artă, Socrate mărturisește că el nu vede în ea decât rutină și lingușeală: retorica este pentru suflet ceea ce bucătăria (spre deosebire de medicină) este pentru corp. Lui Polos, care crede în atotputernicia retoricii, Socrate îi arată că puterea nu este acolo unde o credem. Nu se poate vorbi despre putere (nici despre bucurie) în legătură cu un tiran care poate ucide, jecmăni, exila după bunul său plac. Nu există adevărată *putere* pentru o ființă decât în urmărirea unor țeluri în conformitate cu rațiunea și cu binele. Tiranul este neputincios și nefericit întrucât este nedrept, și nimic nu se opune mai mult propriului său bine decât nedreptățile pe care le comite. Socrate demonstrează că, dintre toate relele, cel mai grav este acela de a săvârși nedreptatea și a nu fi deloc pedepsit pentru ea. Iată deci la ce poate folosi, în cel mai rău caz, retorica: să te acuzi în fața judecătorului pentru a primi pedeapsa pe măsura greșelii!

Aceasta este prea mult pentru Callicles, care explodează pur și simplu într-una dintre cele mai minunate tirade pe care Platon le-a plasat vreodată în gura unui adversar. Callicles lansează împotriva lui Socrate, în baza teoriilor sofiste, faimoasa distincție dintre natură și lege, acuzându-l pe filosof că seamănă confuzia în mod deliberat, făcând apel în mod sistematic de la natură la lege și invers. Natura, spune Callicles, vorbește limpede: ea arată peste tot că cel puternic îl domină pe cel slab. Cât despre lege, ea nu este decât o stratagemă a celor slabi, singurul mijloc pe care ei l-au găsit pentru a se apăra de dominarea — pe deplin naturală, conformă cu ordinea și legitimă! — a celor puternici. în mod logic, Callicles înțelege fericirea numai ca satisfacere nelimitată a pasiunilor cele mai neînfrânate. Replica lui Socrate se bazează pe distincția între plăcut și bun. Slăbiciunea retoricii — despre care îndrăznelile lui Callicles spun adevărul — constă în a nu se ocupa decât de plăcere. Așadar, este de datoria oratorului să urmărească doar un singur scop: să facă poporul mai bun. Pericles și atâția oameni de stat s-au pierdut pentru că nu au făcut-o. Socrate, el însuși, o face. Platon îi atribuie, de altfel, aici câteva idei premonitorii, în legătură cu procesul și condamnarea viitoare.

Gorgias, ca și *Republica*,* se încheie cu un mit eshatologic. Platon descrie destinul sufletelor după moarte. Cele drepte își vor primi răsplata în Insulele Fericiților, în timp ce sufletele păcătoase o vor sfârși în Tartar (sufletele considerate recuperabile vor trece printr-o perioadă menită să le îndrepte).

Ne dăm seama de bogăția, diversitatea, importanța, prin raportare la întregul platonism, ale temelor ce se intersectează în *Gorgias.* Axul principal este însă critica retoricii. în legătură cu aceasta, dialogul apare ca o răfuială. Severitatea judecății împotriva retorilor s-ar putea explica prin existența unui interval de timp prea mic între scrierea dialogului și condamnarea lui Socrate. Dar, mai ales, în *Gorgias,* platonismul pe cale de a se naște (Academia tocmai se înființase) se afirmă prin contra-afirmații.

Acest dialog este, deci, un manifest. El nu a încetat niciodată să suscite comentarii, încă din Antichitate. Forța pe care o dobândește aici afirmarea moralei nu-și va găsi un echivalent decât în *Republica.*

Descendența filosofică a lui *Gorgias* nu aparține însă doar lui Socrate și lui Platon. Callicles ar fi de asemenea îndreptățit să o revendice. Cum să nu recunoaștem în vreo pagină de-a lui Sade sau Nietzsche stilul vehement al interlocutorului lui Socrate?

ED.: *Gorgias* (trad. M. Canto), col GF, Flammarion, 1987 / *Gorgias* (trad. Al. Cizek), în *Opere,* I, Editura Științifică, 1974.

REF.: M. Canto, prezentarea textului în ed. cit.

GRAMATICA GENERALĂ ȘI RAȚIONALĂ, conținând fundamentele artei de a vorbi, explicate într-o manieră clară și naturală; temeiurile pentru ceea ce este comun tuturor limbilor și ale principalelor diferențe care se întâlnesc aici etc. / *Grammaire générale et raisonnée, contenant les fondements de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle; les raisons de ce qui est commun à toutes les langues, et des principales différences qui s'y rencontrent, etc.,* 1660.

Antoine *ARNAULD, 1612-1694,*
și
Claude LANCELOT, 1615-1695.

Să remarcăm faptul că această gramatică generală și rațională este concepută să conțină „fundamentele

artei de a vorbi"; ea este urmată de *Remarcile* lui Duclos (1704-1772), autor el însuși al unei gramatici generale (1754). Lucrarea lui Arnauld și Lancelot face parte din acțiunea pedagogică de la Port-Royal: scopul ei este, așa cum indică titlul, să desprindă „temeiurile pentru ceea ce este comun tuturor limbilor și ale principalelor diferențe care se întâlnesc aici". Pentru Michel Foucault, autor al unei introduceri pentru această Gramatică zisă *de la Port-Royal,* lucrarea a anticipat munca lingvisticii ca știință a limbajului. Dacă punem între paranteze episodul filosofic care durează de la Bopp la Meillet, este vorba, atât pentru una cât și pentru cealaltă, de referirea la o teorie a semnelor „pentru care analiza limbii nu ar fi decât un caz particular".

Această gramatică are meritul de a explicita fundamentele artei de a vorbi sau de a explica cu ajutorul semnelor, pentru a le face înțelese cu claritate. Ea propune, între altele, o „nouă modalitate de a învăța cititul cu ușurință în orice limbă".

ED.: *Grammaire générale et raisonnée,* Reduplications Paulet, 1969.

REF.: M. Foucault, introducere la ed. cit.

GRAMATICĂ FILOSOFICĂ / *PhilosophischeGrammatik,* 1969.

ludwig Jose/ WITTGENSTEIN, 1889-1951.

în acest text, constituit pe baza unor note redactate între 1930 și 1933, Wittgenstein rămâne marcat de problemele din *Tractatus*,* mai ales de cele referitoare la forma generală a propoziției și la raportul limbajului cu realul. El accentuează faptul că acest raport poate fi lămurit prin intermediul noțiunii de *regulă* și introduce ideea că detenninarea regulilor de folosire a unui cuvânt în propozițiile cu sens constituie „gramatica" acelui cuvânt. Pe această concepție se bazează analizele pe care le face matematicilor în cea de a doua parte a lucrării.

ED.: *Grammaire philosophique* (trad. A.-M. Lescourret), Gallimard, 1980.

REF. G.-G. Granger, *Invitation ă la lecture de Wittgenstein,* Alinéa, 1990.

GRAMATOLOGIA / De*lagrammatologie,* 1967.

Jacques DERRIDA, n. 1930.

în această lucrare, Derrida continuă dezbaterea începută cu o tradiție filosofică ce privilegiază *logosul,* numită „logocentrism". De trei milenii, metafizica face din *logos* fundamentul pe care se sprijină orice adevăr și afișează un fonocentrism flagrant; evocând textele lui Platon ca și pe cele ale lui Aristotel, în care sunetele se definesc drept „simboluri ale stărilor de spirit", Derrida le consideră asimilarea sistematică a scriiturii la un semnificant derivat, adică la un „supliment al cuvântului" (Rousseau). Filosofia ar fi respins deci scrierea ca pe o cădere în exterioritatea sensului — depreciere care se continuă până la instituirea opozițiilor conceptuale binecunoscute (cele dintre semnificant și semnificat, exterior și interior). Totuși, această critică ce guvernează aproape întreaga lucrare nu trebuie să ne facă să uităm partea ei direct exegetică, căci lungi expuneri sunt consacrate lui Saussure, Lévi-Strauss și mai ales lui Rousseau.

Analiza *Eseului despre originea limbilor** al lui Rousseau este mai mult decât o aplicare a matricei teoretice din prima parte: fără a se despărți de tradiția care vede aici afirmarea unei priorități a vocii asupra scrisului, Derrida apreciază că, de fapt, Rousseau „resimțise disimularea în vorbirea însăși, în mirajul imediatității ei". Voința autorului de a se desprinde de o ontologie care face din scriitură un auxiliar determină adoptarea unei noi maniere de a citi textele, a unei metode de lectură, care se eliberează de categoriile clasice ale istoriei ideilor și se lipsește de orice prezență îndărătul textului: scrutând această „diferanță" *(différance)* prin care textul își excede situarea logocentrică, Derrida „deconstruiește" enunțul tematic prin enunțul implicit.

în acest sens, *Gramatologia* este reprezentativă pentru lectura pe care, în anii șaizeci, Derrida o face filosofilor: această practică a deconstrucției se aplică și altor forme ale expresiei, după cum dovedește *Scriitura și Diferența*.* Dar mai cu seamă, prin aceste două lucrări, Derrida formalizează problematica obsedantă a scriiturii - tematice, prezentă deja în Introducerea sa la *Originea geometriei*,* și începe să se îndepărteze de lucrările lui Husserl.

ED.: *De la grammatologie,* Ed. de Minuit, 1967.

REF.: G. Benington et J. Derrida, *Jacques Derrida,* Le Seuil, 1991.

GRAVITAȚIA ȘI HARUL/ La*pesanteur et la grâce,* 1947.

Simone *WEIL,* 1909-1943.

Antologie de texte politice, filosofice și religioase, această carte este marcată de misticismul

creștin al lui Simone Weil și de interesul său pentru gândirea greacă.

Autoarea ne prezintă concepția ei despre Om și despre îndatoririle, păcatele și iluziile lui. în vederea mântuirii, ea preconizează o asceză și o privare totale, ca unic drum spre adevăr și bine.

Operă postumă, compusă din fragmente extrase din primele unsprezece caiete ale lui Weil și reunite de Gustave Thibon, aceste reflecții păstrează totuși și o mare unitate: omul este suferință (opresiune marxistă) și ignoranță (peșteră platoniciană), dar și iubire divină, sfâșiat între „gravitație și grație".

ED.: *La Pesanteur et la Grâce,* Pion, 1988.

REF.: M. Veto, *La Me'taphisique religieuse de Simone Weil,* Vrin, 1971.

GRIJA DE SINE / *Souci de soi (le).*

MichelFOUCAULT.

Vezi ISTORIA SEXUALITĂȚII.

H

HAZARD ŞI NECESITATE.
Eseu despre filosofia naturală a biologiei moderne / *Le hasard* et *la nećessité. Essai sur la philosophie naturette de la* biologie modeme, 1970.

Jacques MONOD, 1910-1976.

Această lucrare este o încercare de a gândi rezultatele biologiei contemporane, cea la al cărei progres a contribuit şi Jacques Monod prin cercetările sale (Jacques Monod a primit premiul Nobel în 1965, împreună cu André Lwoff şi François Jacob). Fiinţele vii sunt structuri înzestrate cu proprietăţi particulare: invariantă reproductivă şi teleonomie (structuri aparent finalizate). însă Monod critică în mod energic toate explicaţiile globale teleologice şi animiste, care presupun o alianţă între om şi natură, precum şi resurgenţele scientismului (religii, antropocentrism teilhardian, materialismul dialectic al marxiştilor). Proprietăţile a ceea ce este viu trebuie să fie explicate pornind de la hazardul care domneşte la nivel microfizic, şi să fie compatibile cu cel de-al doilea principiu al termodinamicii. Hazardul funcţionează în aceeaşi măsură şi la nivelul patrimoniului genetic, ADN-ul asumându-şi, în structura celulară, legătura dintre invariantă şi teleonomie.

Problema duce desigur la întrebarea referitoare la originea vieţii, adică a codului genetic. Orice ar fi, un astfel de statut al hazardului răpeşte umanităţii orice semnificaţie transcendentă. Totuşi etica nu este în pericol, întrucât cunoaşterea ştiinţifică se bazează ea însăşi pe imperative morale, în primul rând al cărora este acela al *obiectivităţii.* Setea umană de depăşire şi de transcendenţă se întrupează, după Monod, într-un socialism umanist. Acesta nu este „socialismul ştiinţific" marxist, şi el va trebui să se inspire din idealul de obiectivitate ştiinţifică.

Cartea lui Jacques Monod a avut un succes şi o notorietate deosebite, în acelaşi timp cu cea a colegului său François Jacob *(Logica viului*).* Ea a contribuit la animarea dezbaterilor în direcţii foarte diverse: filosofia ştiinţei, morală, politică.

ED.: *Le Hasard et la Nécessite,* col. „Points-Sciences", Le Seuil, 1973 / *Hazard şi necesitate* (trad. S. Săraru), Editura Humanitas, 1991.

REF.: A. Katz, „Perspectives sur le hasard et la nécessité", în *Revue de métaphysique et de morale,* 79/1,1974, p. 118-125.

HERMES /
Hermès, 1969-1983.

Micbe! SERRES, n. 1930.

Această lucrare conţine cinci tomuri: *Comunicarea* (1969), *Interferenţa* (1972), *Traducerea* (1976), *Distribuirea* (1977) şi *Pasajul de Nord-Est* (1980).

Michel Serres este în căutarea unui nou „nou spirit ştiinţific". El susţine o epistemologie pluralistă, opusă lui Bachelard şi lui Comte, refuzând noţiunea de *regină a ştiinţelor,* aşa cum apărea ea în diferite curente de gândire ştiinţifică şi filosofică. Pentru el, filosofia trebuie să se Impregneze neapărat de ştiinţe, iar nu să şi le însuşească.

Ştiinţele se explică, din ce în ce mai mult, pornind de la ele însele, devenind propria lor referinţă. Este deci important ca epistemologul pluralist, acest nou „nou spirit ştiinţific", să-şi facă o datorie din analizarea termenilor. Acesteia i se consacră cele cinci volume, publicate într-o perioadă de unsprezece ani.

Serres explorează noi spaţii, noi orizonturi. Este vorba de o căutare în sensul că nici un rezultat nu este dat dinainte. Domeniul în care se aventurează autorul este neumblat sau, dacă a fost totuşi vizitat, puţini au făcut-o.

ED.: *Hermès,* voi. I-V, Éd. de Minuit, 1969—1980.

REF.: F. Armengaud, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

HIPPIAS **MAIOR** sau Despre frumos / *'Ixjilaq fieîţcov, ij TÎEpi mv Kakov.*

PLATON,
4281427-3481347 a.Hr.

Dialog.

Aducerea în scenă a lui Hippias din Elis reprezintă (împreună cu Protagoras sau Gorgias) încă un atac al lui Platon la adresa figurilor importante ale sofismului. Dar, în vreme ce are grijă să sublinieze dimensiunea intelectuală a sofiştilor din Abdera sau din Leontium, filosoful îl împovărează pe sărmanul Hippias cu toate tarele: suficient, pedant, naiv, nerenunţând niciodată nici la tonul de mare senior, nici la dispreţul său suveran pentru adevăr şi, mai ales, incapabil să găsească drumul spre *Idee.*

Hippias maior este totuşi mai mult decât un pretext de a se referi de sofişti. Subiectul este, într-adevăr, important: ce este frumuseţea? Trebuie amintit aici că, pentru un grec, frumosul nu are doar valoare estetică; frumuseţea are o dimensiune *morală.* între frumos şi bine, grecul nu deosebeşte şi nu le consideră, ca noi, două universuri. Ce este frumosul? Definiţiile propuse de Hippias se remarcă, în primul rând, prin nerozia lor: Socrate are mari dificultăţi în a-l face să înţeleagă necesitatea de a formula o definiţie universală (nu definim frumosul printr-un caz particular: o tânără frumoasă, ori aurul). Dar chiar sesizând, de bine de rău, necesitatea de a se ridica la nivelul abstracţiei, Hippias se rătăceşte în confuzii. Frumosul nu e nici ce este folositor, nici ce este favorabil, nici ce este plăcut. Nu se poate defini frumuseţea nici prin raportare la simţul văzului sau auzului, întrucât rânduielile frumoase nu determină nici o plăcere de acest gen.

La fiecare obiecţie a lui Socrate, Hippias încearcă să-i scape manifestându-şi indiferenţa faţă de adevăr.

Socrate îi atrage atenţia că trebuie făcută o distincţie între frumos şi plăcut. Hippias răspunde că probabil diferenţa îi va scăpa numai unui interlocutor mediocru de vigilent sau exigent. Deci, în autentic spirit sofist, Hippias nu cunoaşte decât o singură exigenţă: forţa persuasivă a discursului, eficacitatea sa, care fac să nu poţi fii contrazis.

Dialogul se încheie cu o aporie; sfârşitul prezintă un exemplu foarte elaborat de ironie socratică.

Interesului filosofic propriu-zis — el anunţă problematica *Banchetului** — *Hippias maior* îi adaugă o vervă literară rar întâlnită. Recursul lui Socrate la un al treilea personaj, care nu este de fapt decât dublura lui, îi permite lui Platon să obţină efecte comice neobişnuite.

ED.: *Hippias majeur,* în *Premiers Dialogues* (trad. É. Chambry), col. GF, Flammarion, 1967 / *Hippias maior* (trad. G. Liiceanu), în *Opere,* voi. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976.

REF.: P.-M. Schul, *L'Oeuvre de Platon,* Vrin, 1971.

HIPPIAS MINOR sau Despre minciună, / *'Ijjiac ikâTXwv, ij ITepi xov tyẃbovq,*
• c. 399 **a.Hr.**

PLATON,
428/427-3481347 a.Hr.

Dialog.

Ca toate dialogurile numite „socratice", *Hippias minor* este o discuţie dialectică între Socrate şi ilustrul sofist Hippias din Elis (v. *Hippias maior*).* Punctul de pornire al discuţiei îl constituie problema minciunii, fiind vorba, pentru Platon în special, de a întemeia ideea socratică principală conform căreia nu putem comite răul decât prin ignoranţă.

ED.: *Hippias mineur,* în *Premiers Dialogues* (trad. É. Chambry), col. GF, Flammarion, 1967 / *Hippias minor* (trad. M. Popescu şi P. Creţia), în *Opere,* voi. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976.

REF.: É. Chammbry, prezentarea lucrării în ed. cit.

HOMO VIATOR / Homo *viator,* **1944.**

Gabriel MARCEL,
1889-1973.

Această lucrare este o schiţă a unei metafizici a speranţei. Ea se compune din unsprezece eseuri, dintre care ultimele două sunt consacrate lui Rilke şi *Omului revoltat** de Camus. Marcel tratatează aici despre intersubiectivitate, care este raportul existenţial dintre două conştiinţe diferite; tratează, de asemenea, despre fidelitate, concepută ca legătură necondiţionată sau primordială, şi despre familie. El critică, în plus, *Fiinţa şi neantul** de Sartre, o critică în care se afirmă totala lui opoziţie faţă de gândirea existenţialistă a autorului *Grefei.*

Această lucrare este unul dintre cele nouă mari texte ale lui Marcel, împreună cu *Jurnalul metafizic** şi *A fi şi a avea*.* Autorul este unul dintre marile figuri ale existenţalismului creştin. Speranţa lui este legată de iubire, credinţă, bucurie, mântuire. Ea este bazată pe o relaţie activă cu celălalt; prin aceasta, ea este legată de intersubiectivitate. De asemenea, se deosebeşte de dorinţa care tinde către posesiune. Marcel va scrie, în cele din unnă, că speranţa este speranţa în lumea cealaltă, sau în mântuire.

ED.: *Homo Viator,* Aubier-Montaigne, 1963.

REF.: M.-M. Davy, *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel,* Flammarion, 1959.

I

IDEALITĂȚILE MATEMATICE.

Cercetări epistemologice asupra dezvoltării teoriei funcțiilor de variabile reale / Les *ide'alite's mathématiques. Recherches e'phte'mologiques sur le de'veloppement de la the'orie des fonctions de variables re'elles,* 1968.

Jean Toussaint DESANTI, n. 1914.

Obiectul acestei lucrări, indicat în subtitlu, este analizarea modului de existență și de producție al câtorva teorii matematice. În această perspectivă, autorul se situează el însuși între epistemologi precum Bachelard și Cavaillès. De unde vorbește matematicianul? Unde se plasează matematicile, dacă nu în cer și nici pe Pământ? Și cum se produc ele? Nu este vorba de a elabora din afară o filosofie a matematicilor, ci de a se situa în chiar inima discursului matematic pentru a asista la desfășurarea conexiunilor între conceptele matematice, deci de a pune în lumină sistemul relațiilor neexprimate, care susțin și fondează matematica scrisă. Metodă reflexivă prin excelență, dar și atitudine fenomenologică, deoarece se încearcă explicitarea relațiilor care se țes în spatele înlănțuirii operațiilor imediat perceptibile.

Desanti definește în prealabil domeniul: cel pe care matematicienii îl numesc *teoria funcțiilor de variabile reale,* adică analiza reală, care merge de la Cauchy la Bourbaki. De aici, el examinează topologia, cea care, de la Cantor, structurează spațiile de funcții și teoria mulțimilor, apoi diferitele teorii ale integrării, seriile lui Fourier și diversele reprezentări ale funcțiilor.

El optează pentru descrierea evoluției istorice a două concepte-cheie care sunt mereu întâlnite: cel al *numărului real* și cel al *mulțimii de puncte,* „nuclee operatorii", pornind de la care autorul analizează și dezvoltă apoi teoria centrală a cărții sale: „Statutul de obiect și conștiința de obiect". Un obiect cum ar fi *e,* o mulțime dată de puncte, comportă întotdeauna „un spectru de idealitate", care nu este el însuși un obiect într-un punct determinat din câmpul conștiinței, dar care poate fi desfășurat în idealități distincte.

în acest mod, Desanti poate să prezinte conexiunile generate de matematician, poate să-și etaleze descoperirile și astfel să-și afirme gestul matematicianului creator.

ED.: *Les Ide'alite's mathématiques,* Le Seuil, 1968.

REF.: F. Dosse, *Histoire du structuralisme,* voi. I, La Découverte, 1991.

IDEEA DE **BINE LA** TOLSTOI **ȘI LA** NIETZSCHE. Filosofie și predicație / L'Ide'e *de Bien chei Tolstoi et Nietzsche. Philosophie et pre'dication, 1900.*

lev ȘESTOV *(Lev Isaakovici Schwartzman)*, 1866-J938.

Șestov, gânditor rus, cu o operă a cărei densitate subliniază întâietatea vieții interioare, se interesează aici de esența gândirii la Tolstoi și Nietzsche, din care se și inspiră. Antiraționalist, el concepe atingerea Binelui sau a Adevărului dincoace de principiul relației și caută dincolo de experiență ceea ce presimte ca inepuizabil.

Autorul își pune întrebări asupra concepțiilor aparent antagoniste ale lui Tolstoi și Nietzsche — Nietzsche fiind, după opinia lui Tolstoi „responsabil de o falsă concepție privind arta" —, dar observă că lectura lui Tolstoi îl duce la întrebările primordiale pe care și le-a pus Nietzsche.

Tolstoi concepe Binele pentru om în exteriorizarea sănătoasă a instinctelor vitale și condamnă fără milă supunerea în fața destinului, virtutea sau tirania datoriei. Calitățile de abnegație sau de renunțare sunt

aici disprețuite, ca fiind o continuare „mincinoasă" a poruncilor divine. Personajele sale reflectă ideea pe care și-o face despre Bine; iar munca sa la *Ana Karenina* sau *Război și Pace* este după chipul interogațiilor intime ale lui Tolstoi și al incertitudinilor sale. Pentru Tolstoi, Binele este Levin, împotriva Anei și lui Vronski, care nu servesc Binele adevărat. După opinia lui Șestov, Levin „își face în viață un drum determinat, propriu (...) și, deși nu caută Binele, ajunge la convingerea că viața sa are sensul incontestabil al Binelui", tocmai pentru că el nu-l caută. Tolstoi nu se înduioșează de nefericirea altuia și opune o severitate riguroasă slăbiciunii umane.

Întâlnim la Nietzsche această tendință spre afirmarea vitală și disprețul față de fastidios... Autorul îl laudă pe Nietzsche, la care problema binelui este în mod direct legată de destinul individual.

Șestov găsește la acești autori o bogăție de cugetare care servește înaintării sale spre ceea ce este dincolo de Bine: Dumnezeu.

ED.: *L'idée de Bien chez Tolstoi et Nietzsche* (trad. T. Rageot-Șestov și G. Bataille), Vrin, 1949.

REF.: R. Bespaloff, *Cheminements et carrefours,* Vrin, 1938.

IDEEA DE LEGE NATURALĂ ÎN ȘTIINȚA ȘI FILOSOFIA CONTEMPORANĂ /

De *l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines,* 1895.

Émile BOUTROVX, 1845-1921.

Această lucrare completează teza lui Émile Boutroux din *Contingența legilor naturii*.* El preia de la aceasta ideile fundamentale și încearcă să arate că „legile naturii nu își sunt suficiente lor înselor, rațiunea lor aflându-se în cauzele care le domină; așa se face că punctul de vedere al inteligenței nu este punctul de vedere definitiv al cunoașterii lucrurilor."

ED.: *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines,* Vrin, 1949.

REF.: J. Wahl, *Tableau de la philosophie francaise,* Idées / Gallimard, 1962.

IDEEA DE PRINCIPIU LA LEIBNIZ ȘI EVOLUȚIA TEORIEI DEDUCTIVE /

La Idea de principio en Leibniz y la Evolución de la teoria deductiva, 1958.

José ORTEGA Y GASSET, *1883-1955.*

Această operă postumă și neterminată oferă ansamblul cel mai sistematic al criticii raționalității pozitive de care s-a ocupat autorul, cel care a promovat un „rațiovitalism" — stabilind ca principiu fundamental de explicare a universului „viața Mea", și rațiunea „vitală" ca singura capabilă de a o analiza, dincolo de toate formele de rațiune pur logică și de pozitivism. Elev la Marburg al neokantianului Hennann Cohen, Ortega y Gasset se desparte de această orientare în 1914 și încetează să gândească realitatea ca un sistem de relații. El se străduiește — în maniera lui Husserl, dar pe alte baze — să rezolve „criza raționalității occidentale" și descoperă viața ca „realitate radicală". Autorul său preferat este Leibniz, iar antimodelul său, Aristotel. El precizează aici prin ce anume modul de gândire modern a făcut, împreună cu matematismul leibnizian, un progres decisiv. îl compară cu aristotelismul, luat ca sinteză a modurilor de gândire antic și medieval, caracterizate, după opinia lui, printr-un senzualism funciar (Aristotel fundează totul pe senzație și gândește cele două *„nous"* după modelul materiei), prin dogmatismul principiilor (Aristotel se complace în evidențe nedemonstrate, de exemplu principiul noncontradicției) și printr-un ontologism împovărat de contradicții interne, care a frânat cunoașterea. Autorul are intenția să distrugă ideea că aristotelismul este un spiritualism, așa cum încearcă să convingă posteritatea sa thomistă; el vede în acesta mai curând un empirism integral. Cu „hiperluciditatea extraumană" a lui Leibniz se elimină ultimele reziduuri precritice, se anticipează epoca contemporană. Desigur, Leibniz a enunțat prea multe principii, dar el nu este „principialist": el insistă asupra necesității de a dovedi principiile și le utilizează într-o manieră suplă și operativă.

în Apendice, Ortega analizează „optimismul" leibnizian, care convine gustului său pentru o filosofie „jovială", exprimată răspicat. îl studiază în raport cu „principiul optimului", arătând că diferă în întregime de cel adoptat de *philosophia perennis:* Leibniz nu pretinde că lumea este bună, ci că este cea mai puțin rea cu putință; el inaugurează, de fapt, pesimismul modern!

Capitolul IX („Nivelul propriului nostru radicalism") este partea în care autorul desprinde punctelecheie ale propriei sale perspective, situându-se mai ales în raport cu neokantianismul, cu Dilthey și Heidegger, cu fenomenologia și existențialismul.

ED.: *L'Évolution de la the'orie déductive. L'idée de principe chez Leibniz* (trad. J.-P. Borel), Gallimard, 1970.

REF.: A. Guy, *Ortega y Gasset,* col. „Philosophes de tous Ies temps", Seghers, 1969.

IDEE ASUPRA UNEI ISTORII UNIVERSALE DIN PUNCT DE VEDERE COSMOPOLIT / *Idee zu einer* allgemeinen *Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* 1784.

Immanuel KANT,
1724-1804.

Articolul, apărut în *Berlinische Monatschrift* din noiembrie 1784, cuprinde o introducere (se poate găsi pentru specia umană un fir conducător al unei istorii care se realizează după un plan determinat al naturii?) și nouă teze.

Dacă toate dispozițiile naturale ale unei creaturi sunt destinate să se desfășoare într-o zi în mod exhaustiv (1), la om, dispozițiile naturale (care vizează utilizarea rațiunii) nu trebuie să se dezvolte complet decât în cadrul speciei (2), omul obținând totul doar de la sine însuși și prin propria rațiune (3). Pentru aceasta, natura se servește de *insociabila sociabilitate* a oamenilor (4), ceea ce duce la constituirea unei societăți civile, care administrează în mod universal dreptul (5). Este problema pe care specia umană o va rezolva în ultimul rând (6). Ea implică o Societate a Națiunilor, care să creeze o stare de pace (7). Această instituție politică perfectă realizează astfel situația în care natura dezvoltă în omenire toate dispozițiile sale; ea corespunde planului ascuns al naturii (8). în fine, sub formă de concluzie, Kant justifică tentativa sa (9).

ED.: *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (trad. S. Piobetta), în *Opuscules sur l'histoire,* col. GF, Flammarion, 1990.

REF.: A. Philonenko, *La The'orie kantiene de l'histoire,* Vrin, 1970.

IDEI DIRECTOARE PENTRU O FENOMENOLOGIE ȘI O FILOSOFIE FENOMENOLOGICĂ PURE / *lăeen zu einer* reinen Pbaenomenologie *und phaenomenologischen Philosophie, 1913.*

Edmund HUSSERL,
1859-1938.

între *Cercetările logice** și *Ideen I,* fenomenologia deschide conștiinței o nouă dimensiune. Pe atunci profesor la Göttingen, unde își descoperă primii discipoli, Husserl publică în 1907 primele sale scrieri pe tema reducției fenomenologice *(Ideea de fenomenologie),* însă 1913 este anul în care, cu *Ideen 1,* începe publicarea unei vaste lucrări asupra „fenomenologiei pure", știință nouă prin aceea că „însușirile sale esențiale o fac străină gândirii naturale" (Introducere). Husserl subliniase deja specificitatea acestei științe în raport cu psihologia și psihologismul — fenomenologia din *Logische Untersuchungen* se opune oricărei deducții a adevărurilor logice pornind de la procesele psihice. Dacă fenomenologia se deosebește în mod funciar de psihologie, este pentru că ea atinge nu realități naturale, ci esențe, pentru că ea se interesează nu de realul mundan *(Reales),* ci de ireal *(Nicht Reales):* Husserl expunea în 1913 marile principii ale unei fenomenologii concepute ca știință a esențelor, adică în calitate de știință eidetică — ei&oq *(eidos)* desemnează în limba greacă „esența", „forma", „structura fundamentală". Totuși, termenul de *esență* desemnează aici o realitate cu totul diferită de acelea pe care le vizau Platon, Leibniz, dar și empiriștii. Deosebită de „fapt", pe care Husserl îl trece la contingența realității spațio-temporale a unui individ, esența desemnează, dimpotrivă, necesitatea lui, adică „fascicolul permanent de predicate" care îi survin în mod necesar: fiecare lucru posedă într-adevăr „o specificație eidetică proprie" și, la vârf, specificația generală de „lucru material în general". Subiectul face să apară acest *eidos* sau invariant al lucrului prin operarea asupra obiectului a unei varieri imaginare, care se supune numai exigențelor lui „eu pot" sau „eu nu pot": lucrul implică temporalitatea, spațialitatea, raporturile de cauzalitate pe care le întreține cu alte lucruri, oricare ar fi particularitățile care îl deosebesc de ele.

Deci, dacă fenomenologia, ca și empirismul, este o „întoarcere la lucrurile însele", ea diferă prin aceea că depășește experiența, ajungând la esențe, în această intuiție originară care este „viziunea esențelor" *(Wesenschau).* în acest mod se pot forma diverse esențe, obiecte ale unor eidetici „regionale" diferite (de exemplu: regiunea „lucru", regiunea „conștiință"), supuse la rândul lor ontologiei formale consacrată esenței-obiect în general. în acest stadiu al analizei, fiecare știință empirică sau „știință a faptelor" depinde prin urmare de o știință eidetică. Fenomenologia, eidetică a regiunii „conștiința", constituie mai ales fundamentul esențial al psihologiei și al științelor spiritului.

Această regiune a conștiinței trebuie înțeleasă în stricta sa opoziție față de regiunea „natură"; este vorba despre două moduri de a fi diferite și Husserl desemnează prin „intenționalitate" această proprietate remarcabilă pe care o are conștiința de a fi conștiință a ceva, adică de a fi izbucnire în afara sinelui: a percepe un arbore care este în dreptul nostru nu

înseamnă a avea o reproducere în miniatură a acestui arbore *în* spirit, ci a *viza* obiectul însuşi. Nu este numai faptul că fiinţa, în calitate de conştiinţă, se deosebeşte de fiinţa ca obiect, dar, mai mult, lumea naturală este relativă la conştiinţă, pentru care reprezintă *corelatul.* A doua secţiune din *Ideen I,* care formulează reducţia (sau ĖJto'/îî, *epoche)* tezei sau a poziţiei naturale a lumii, izolează conştiinţa ca reziduu fenomenologic şi fundament: prelucrând aici ipoteza carteziană a geniului rău, Husserl afirmă în gândire aneantizarea lumii. Fiinţa conştiinţei este necesară şi absolută; în schimb, va fi subliniată contingenţa sau relativitatea lumii lucrurilor *(res)* transcendente. Suntem îndreptăţiţi aici să vorbim de un *idealism* husserlian, care face din fiinţa transcendentă o fiinţă *pentru* conştiinţă, adică o unitate contingenţă şi distructibilă în gândire a unui divers evantai de aparenţe, şi care, fără a face din lume o iluzie subiectivă (idealism berkeleyan), refuză să facă din aceasta, în mod naiv, un absolut. Limitele acestei înlăturări sunt extinse (secţiunea II, cap. 4) până la transcendenţa lui Dumnezeu şi la logica pură ca *Mathesis Universalis* — precizare importantă, deoarece Husserl pare să dea aici logicii înseşi o origine transcendentală în subiectivitate.

Totuşi, reducţia fenomenologică nu este decât reversul acelei faze pozitive care e *constituirea* obiectivităţii, pe care autorul *Ideilor 1* o abordează prin noţiunile de „noema" şi de „noesa", ce constituie corelaţia noetico-noematică. Există în subiect nu numai actul intenţional, dar şi obiectul acestui act în măsura în care este vizat — acel *cogitatum* —, pol obiectiv al intenţionalităţii; fie că este vorba de percepţie, de amintire sau chiar de judecată, în fiecare din aceste cazuri se descoperă un corelat noematic, adică „sensul": perceputul, amintitul, judecatul *ca atare,* care rezidă *în* trăitul percepţiei, al amintirii, al judecăţii. Conştiinţa nu este deci numai un trăit, ci este un trăit care are un sens, un „sens noetic". Orice analiză intenţională va cuprinde deci descrierea fenomenologică a caracterelor obiectului vizat (sau ale noemei conştiinţei ca fiind vizate). Această relaţie noetico-noematică este completată de aceea dintre |iOQ(pii *(morfe,* „formă") şi ïSAT| *(hyle,* „materie"), a căror complementaritate desemnează, în actul perceptiv mai ales, complementaritatea între datul lumii exterioare (receptivitate) şi activitatea intenţională a conştiinţei care operează sinteza obiectului.

Această parcurgere rapidă a lucrării este suficientă pentru a sublinia caracterul său novator: cu siguranţă, termenii utilizaţi aici de Husserl îi evocă pe aceia din psihologia descriptivă a lui Karl Stumpf şi, mai mult încă, pe cei ai lui Brentano, al cărui elev fusese şi care a introdus termenul de intenţionalitate. Dar, în timp ce Brentano vorbeşte de o „includere intenţională" a obiectului şi face din conştiinţă un raport la obiectul care îi este imanent, Husserl îndepărtează perspectiva psihologică, se desparte de ideea unei conştiinţe concepute ca *interioritate* şi precizează că includerea lumii în conştiinţă nu este reală (aşa cum este copacul în grădină), ci intenţională: această relaţie ne interzice să concepem raportul conştiinţei cu lucrul ca raportare a unui înăuntru faţă de un în afară. „Dacă, spune Sartre, conştiinţa încearcă să se reia, să coincidă în sfârşit cu ea însăşi, la cald, cu obloanele trase, ea dispare." Această necesitate pentru conştiinţă de a exista ca o conştiinţă de altceva decât de sine, Husserl o numeşte „intenţionalitate" *(Situaţii I).* Punând capăt „filosofiei prea călduţe a imanenţei", Husserl afirmă conştiinţa ca fiind conştiinţă a fenomenului.

în acest sens, aşadar, putem citi în *Ideen I* o tentativă de a depăşi contradicţia clasică între realism şi idealism: sunt respinse atât prejudecăţile naturaliste, care fac din conştiinţă un *res* printre altele, ca şi idealismul de tip berkelyan sau kantian. Dacă putem, aşa cum face Husserl însuşi, să vorbim încă de un *idealism,* va trebui să înţelegem prin acesta un *idealism transcendental,* consacrat tematizării subiectivităţii. Reducţia fenomenologică este acest prim demers al *ego-uM* care reflectează şi se descoperă ca temei originar şi neîndoielnic: aici este fundată transcendenţa lucrurilor. Reducţia, oferindu-ne analiza intenţională, ne determină să considerăm problema *constituirii* lucrului, instituire pentru care *epoche* nu era, ca să spunem aşa, decât negativul, şi căreia ar fi trebuit să-i fie consacrate *Ideen II.*

într-adevăr, la început, *Ideen I* făcea parte dintr-un ansamblu de trei volume. Ultima parte din acest „triptic" — *Ideen III* — trebuia să fie consacrată Ideii de fenomenologie; cât despre *Ideen II,* de care Paul Ricoeur s-a interesat în mod deosebit *(Revue de metaphysique et de morale,* nr. 4, 1951; nr. 1,1952), a trebuit să se aştepte târzia lor apariţie în Franţa pentru a se descoperi aplicarea metodei de analiză „intenţională" pe care o prezentau *Ideen I,* în privinţa constituirii lucrului şi a eului psiho-fiziologic. Accesul la text rămâne deci relativ dificil, cu atât mai mult cu cât analizele dezvoltate în *Ideen I* sunt în mod indisociabil legate de cele din *Cercetări logice* (1900-1901), al căror al doilea volum ne introducea într-o problematică a corelaţiei. Dacă trebuie într-adevăr să vedem în acesta din unnă una

dintre lucrările esențiale ale lui Husserl, nu el este totuși cel ce l-a făcut cunoscut publicului francez, care l-a descoperit mai curând grație conferințelor ținute la Londra și la Sorbona între anii 1922 și 1929 *(Meditații carteziene*).*

Reducția fenomenologică, departe de a fi, așa cum s-a spus uneori, expresia unui idealism subiectivist, este înainte de toate o filosofie a ființei-în-lume: „Reflecția nu se retrage din lume spre unitatea conștiinței ca temei al lumii, ci își ia distanța necesară pentru a vedea izbucnind transcendentele." *(Fenomenologia percepției*).* Pentru a vedea lumea și a fi uimiți de ea, trebuie operată o despărțire de aceasta. într-un sens, heideggerianul *In der Welt sein* (ființa-în-lume) nu poate apărea decât pe fondul unei *epoche.* Vom recunoaște aici intențiile lui Merleau-Ponty, care a știut să orienteze faimoasele teme husserliene ale descrierii fenomenologice și intenționalității spre aceea a unui „subiect legat de lume".

ED.: *Idees directrices pour une phénomenologie* (trad. P. Ricoeur), col. „Tel", Gallimard, 1985.

REF.: E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**, Vrin, 1974.

IDEI PENTRU O FILOSOFIE A NATURII/ Ween *zu einer Phihsophie der Natur, 1797.*

Friedrich Wilhelm Joseph ton SCHELLING, *1775-1854.*

Opunându-se idealismului lui Fichte, Schelling îi recunoaște naturii consistența. Cu toate acestea, el are o concepție eronată despre fenomenul atmosferic. Partea teoretică, punctul central al operei, apare în cartea a doua.

Filosoful afirmă caracterul sintetic al conceptului de materie, în timp ce, la Kant, materia rămâne un lucru în sine. Schelling susține dependența legilor generale ale procesului chimic de dinamică. Regăsim aici ecoul marilor descoperiri din secolul al XVIII-lea. Finalitatea lucrării este definită de la început: determinarea din punct de vedere filosofic a științei naturii. Filosofia este destinată să discearnă ceea ce este *a priori* de ceea ce depinde de cercetarea experimentală.

Dinamismul lui Schelling se opune teoriilor mecaniciste și face să prevaleze o interpretare finalistă a naturii.

ED.: *Ideen zu einer Philosophie der Natur,* în *Werke,* 12 voi., Schröter, München, 1927-1928.

REF.: M. Veto, *Le Fondement selon Schelling,* Beauchesne, 1977.

IDEILE ȘI VÂRSTELE / *Les Idées et* les Âges, *1927.*

ALAIN (Émile *Auguste* CHARTIER, *zis), 1868-1951.*

Deși puțin citită, această lucrare în două volume, care face parte din „marile" cărți ale lui Alain, este mai ușor de abordat decât *Zeii** sau *Convorbiri pe malul mării (Entretiens au bord de la mer).* Alain dezvoltă aici propria sa filosofie a omului, care este în același timp o filosofie a judecății și o filosofie a libertății. Lucrarea cuprinde nouă cărți: Somnul, Visele, Poveștile, Jocurile, Semnele, Iubirile, Meseriile, Cultul, Naturile. Recunoaștem în acestea temele recurente ale operei alainiene.

Alain definește subiectul cărții sale: „Natura gânditoare, în măsura în care putem alătura cei doi termeni!" Ciudat program, când știm că Alain, ca un fidel cartezian, separă în mod absolut regnul naturii mecanice de cel al spiritului, și că această separare condiționează libertatea. *Ideile și Vârstele* reprezintă o tentativă de a deduce concepția despre om pornind de la „imaginația disciplinată".

ED.: *Les idées et les âges,* în „Les Passions et la Sagesse", Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1960.

REF.: O. Reboul, *L'homme et ses passions d'après Alain,* P.U.F., 1968.

IDEI ȘI FORME ISTORICE. Patru lecții inaugurale, 1920.

Vasile PÂRVAN, *1882-1927.*

Istoria este definită drept „conștiința de sine a umanității ca tot", iar obiectul ei îl constituie cultura, tot astfel cum artei și științei le corespunde ca obiect natura. Faptele istorice pot fi adecvat înțelese doar în înlănțuirea lor spațio-temporală, ce trasează „linia unei deveniri" universale. Orice devenire în general se intensifică prin unificarea ei cu o devenire cosmică supraordonată. Din perspectiva existenței umane, conștientizarea acestei integrări are ca efect sporirea sentimentului vieții în procesul unei progresive spiritualizări.

Devenirile și valorile istorice pot fi cvasicronologic identificate ca: biologic-utilitare, ritmic-vitale și raționale — fiecare fiind la rândul ei detaliată în subcomponente. Conceptele operaționale ale istoriei gândite de Pârvan sunt cele de „vibrare" și de „ritm", ultimul semnificând „trupul palpabil al unei energii";

el marchează dinamica spiritului aflat într-o perpetuă intercondiţionare cu materia, cea care, prin natura sa, tinde către inerţia absolută.

„Forma istorică" reprezintă nota distinctivă a unui fenomen din fluxul evenimenţial şi trebuie văzută în corelaţie cu „conţinutul istoric" al fenomenului, împreună aşadar cu „energia lui vibratoare" ce-l înscrie într-o devenire. Nevoia de organizare a omenirii în lupta sa pentru supravieţuire stă la baza apariţiei, într-o primă instanţă, a unor „forme necugetate ale armoniei şi simetriei", ele emancipându-se ulterior ca idei. între cele două stadii se stabileşte în consecinţă următorul raport dialectic: „ideile sunt forme conştiente, întocmai precum formele sunt idei neconştiente."

ED.: *Idei şi forme istorice,* în *Scrieri,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

REF.: Al Zub, cap. „Lumea ideilor şi formele istorice" şi „Despre durată, ritm, devenire", în *Pe urmele lui Vasile Pârvan,* Editura Sport-Turism, 1983.

IDENTITATE ŞI REALITATE / *Identité et réalité,* **1908.**

Émile MEYERSON, 1859-1933.

Unul dintre primii care au utilizat termenul de „epistemologie" pentru a desemna ceea ce se numea pe atunci „filosofia ştiinţelor", Meyerson se opune în acelaşi timp convenţionalismului şi pozitivismului, considerând că ştiinţa operează o „raţionalizare a realului". întrucât concepe totul ca un proces de identificare, Meyerson interpretează cauzalitatea ca o formă de identitate. De asemenea, cu toate că se declară ca un critic al lui Auguste Comte, el acordă prioritate, ca şi acesta, noţiunii de lege prin raport cu noţiunea de cauză. Meyerson merge până acolo încât scrie: „Cauza unui fenomen este legea", bazându-se de altfel pe tezele lui Hermann von Helmholtz, pentru care principiul cauzalităţii este „supoziţia că toate fenomenele naturii sunt supuse legii".

Meyerson asimilează legilor şi ipotezele, subliniind valoarea euristică a lui „ca şi cum".

Dincolo de acestea, el consacră un capitol iraţionalului şi un altul bunului simţ. Trecând în revistă conceptele fizicii, Meyerson studiază mecanicismul şi teoriile nonmecaniciste.

ED.: *Identité et réalité,* Vrin, 1951.

REF.: L. de Broglie, „Â la memoire d'Émile Meyerson", în *Matière et lumière,* Albin Michel, 1937.

IDEOLOGIA GERMANĂ / *Die deutsche Ideologie,* **1932.**

Karl MARX, *1818-1883,*
şi
Friedrich ENGELS, *1820-1895.*

La cincisprezece ani după redactarea lucrării (primăvara anului 1845 — sfârşitul lui 1846), în Prefaţa la *Contribuţii la critica economiei politice* (1859), Marx expune motivele care l-au determinat să redacteze (împreună cu Engels, care tocmai i se alăturase în exilul său la Bruxelles) *Ideologia germană:* „Am hotărât să lucrăm în comun pentru a vedea care e antagonismul între modul nostru de a vedea şi concepţia ideologică a filosofiei germane: de fapt să ne încheiem socotelile cu conştiinţa noastră filosofică de altădată." Această intenţie a fost realizată sub forma unei critici a filosofiei post-hegeliene. Dar împrejurările nu vor permite editarea manuscrisului şi,continuă Marx, „am abandonat [...] manuscrisul criticii ronţăitoare a şoarecilor". De abia în 1932 manuscrisele integrale vor fi dezgropate din arhive şi publicate, în acelaşi timp, la Leipzig şi la Moscova (Ed. Mega). Ediţia completă (aproape şase sute de pagini) este împărţită în două volume: volumul I. *Critica filosofiei germane cea mai recentă, în persoana reprezentanţilor săi Feuerbach, B. Bauer şi Stirner;* volumul II, *Critica socialismului german în persoana diferiţilor săi profeţi.* Această lucrare este — ca şi *Sfânta Familie** — polemică şi plină de aluzii la disputele filosofice în care tinerii hegelieni se sfâşiau reciproc. Dar există obişnuinţa de a se edita separat prima parte, intitulată „Feuerbach" (fragment care, fără îndoială, a fost redactat ultimul), pentru că Marx şi Engels oferă aici o primă expunere a „materialismului istoric".

Ideologia, *în general,* „este credinţa că lumea reală este produsul lumii ideale". La fel, în orice ideologie, „oamenii şi raporturile lor ni se par plasate cu susul în jos ca într-o *camera obscura".* Apărută din destrămarea hegelianismului, ideologia *germană* în special, cu bătrânii hegelieni — sau hegelienii de dreapta, apoi cu tinerii hegelieni (Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner) — sau hegelienii de stânga, crede „în lumea existentă, în domnia religiei, a conceptelor şi a Universalului". Marx şi Engels afirmă că nu conştiinţa este aceea care determină viaţa, ci viaţa este aceea care determină conştiinţa. „Se porneşte de la indivizi reali şi vii, iar conştiinţa este considerată numai ca o conştiinţă a *lor".* Prin urmare, nu există

decât o singură știință, cea a istoriei, și „aproape toată ideologia se reduce la o falsă concepție asupra istoriei, sau la a face cu totul abstracție de ea."

însă ceea ce sunt oamenii apare atât în ceea ce produc, cât și în modul în care produc. Istoria oamenilor se confundă deci cu istoria diferitelor forme ale relațiilor lor de-a lungul timpului. Sunt astfel avansate, în căutarea șovăitoare a unui nou vocabular, noțiunile *forță productivă* (sau mod de producție) și *relație de producție* (formă a relațiilor umane, legată de diviziunea muncii): „Această sumă de forțe productive, de capitaluri, de forme de relații sociale, pe care fiecare individ și fiecare generație le găsesc deja date, constituie baza concretă a ceea ce filosofii și-au reprezentat ca fiind «substanța și *esența omului»".* în teancurile de caiete cu ciorne, pline de ștersături și îngălbenite, aproape indescifrabile, de care dispunem, se schițează o descriere a istoriei omenirii legată de *diviziunea muncii* (cu un accent asupra diviziunii muncii în materială și spirituală, raportată la separația între oraș și sat) și de *formele de proprietate* (tribală, comunală, feudală).

Contrar afirmațiilor lui Hegel, nu formele juridice și Statul sunt explicația ultimă a istoriei; baza este dezvoltarea procesului real de producție, iar fundamentul întregii istorii este „societatea civilă în diferitele ei stadii", ceea ce înseamnă a o înțelege în acțiunea sa ca Stat.

Alienarea nu mai este definită în termeni filosofici ca în *Manuscrisele din 1844,* ci ca forță productivă, separată, grație cooperării indivizilor în diviziunea muncii, ce le apare oamenilor ca „o putere străină, situată în afara lor, pe care nu o mai pot domina" și care, într-adevăr, dirijează voința și mersul omenirii. Contradicția între forțele de producție și relațiile de producție („Se ajunge la un stadiu în care se nasc forțe de producție și mijloace de circulație care nu pot fi decât nefaste în cadrul relațiilor existente") provoacă mișcarea practică a rezolvării sale *(revoluția)* datorită *luptei de clasă* („Se naște o clasă care se găsește, vrând-nevrând, în opoziția cea mai deschisă cu toate celelalte clase"). De aici, *comunismul* este conceput ca „o mișcarea reală ce desființează starea actuală" („Comunismul nu este pentru noi nici o *stare* care trebuie creată, nici un *ideal* după care va trebui să se regleze realitatea").

ED.: *L'idéologie allemande* (trad. H. Hildenbrand), col. „Les Integrales de philo", Nathan, 1989 / *Ideologia germană,* în Opere, voi. 3., Editura Politică, 1962.

REF.: L. Seve, *Une introduction ă la philosophie marxiste,* Messidor-Éditions sociales, 1980.

IDEOLOGIA SAU ORIGINEA IDEILOR PRECONCEPUTE / L'idéologie *ou* l'origine *des idées* reçues, 1986.

Raymond BOUDON, n. *1934.*

Raymond Boudon propune o istorie critică a noțiunii de ideologie.

în secolul al XVIII-lea, acest termen desemna știința genezei ideilor, pe când în zilele noastre ea semnifică dominația ideii.

Ea a fost concepută și ca un ansamblu de idei constituit pentru a susține în mod logic o acțiune socială.

Boudon stabilește conținutul actual al acestui concept. în această perspectivă, el analizează și originea ideilor preconcepute, modul în care se aderă la idei false. în realitate, ideologia și știința nu ar putea fi opuse în mod radical, în măsura în care prima conține o mulțime de mecanisme subtile ce nu permit să fie considerată de la bun început drept irațională.

ED.: *L'idéologie ou l'origine des idées reçues,* Fayard, 1986.

IDEOLOGIE ȘI RAȚIONALITATE ÎN ISTORIA ȘTIINȚELOR VIEȚII / *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie,* **1977.**

Georges CANGL/ILHEM, **n. 1904.**

Această lucrare reunește studii, rapoarte și conferințe, prezentate între 1970 și 1977, care au ca temă centrală ideologia științifică: nu aceea *a* științei, ci aceea care, *în* știință, o împiedică pe aceasta să fie o construcție liniară de rezultate și de *fapte de adevăr.* O istorie numai a adevărului este o istorie iluzorie.

în continuitatea discontinuității bachelardiene, și analizând răsturnările epistemologice, transpunerile de concepte, schimbările de modele, Canguilhem demonstrează că istoria unei științe este aceea a modului în care, printr-o succesiune de impasuri și de reluări, aceasta constituie ceea ce va reține ca obiect al său, despărțindu-se de propriul trecut. Iar acest trecut este adesea prezent sub formă de convingeri afective, de superstiții, de false științe, adică de discipline care nu întâlnesc niciodată falsul. Știința trecutului nu poate fi confundată cu trecutul științei actuale, iar istoria științelor așteaptă de la epistemologie „o deontologie a libertății de deplasare

regresivă pe planul imaginar al trecutului integral". *Normele* judecății asupra valabilității unui conținut științific nu sunt aceleași ca normele care au prezidat elaborarea sa.

în aceste condiții, istoria științelor trebuie să includă, într-un capitol, o istorie a ideologiilor științifice, căreia Canguilhem îi propune și-i construiește statutul epistemologic.

Este semnificativ faptul că această culegere, care se deschide printr-o examinare a raporturilor ce se întrepătrund dintre epistemologie și istoria științelor, se încheie printr-o interogație asupra nonnalității în biologie: în cele două cazuri, norma, ordinea și eroarea sunt cele care definesc marja de toleranță a diferențelor de care este capabilă istoria științelor, la fel ca și viața.

ED.: *Ide'ologie et rationalite dans l'histoire des sciences de la vie,* Vrin, 1981 (ed. a 2-a).

REF.: *Revue de me'taphysique et de morale,* n° 1, „Canguilhem", Armând Colin, 1985; Bibliothèque du Collège internațional de philosophie, *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences,* AlbinMichel, 1993.

IERARHIA CELESTĂ / *IJepi rfjq ovpavlac, itpapyjac,.*

PSEUDO-DIONISIE, *sec.* V-VJ.

Acest tratat de teologie mistică, scris către sfârșitul secolului al V-lea, prezintă ierarhia celestă ca fiind divizată în trei clase; sunt expuse rolul îngerilor și intervenția lor în treburile omenești, ca și unicitatea Providenței; este vorba, în sfârșit, de o problemă de simbolism în religia catolică. Clasificarea spiritelor a fost reluată de teologi și expusă în *Paradisul* lui Dante (vezi *Divina Comedie*).*

ED.: *La Hièrarchie cèleste* (trad. M. de Gandillac), în *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Are'opagite,* Aubier-Montaigne, 1943.

REF.: R. Roques, *L'Univers dionysien: Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys,* Le Cerf, 1983.

IMAGINARUL / L'Imaginaire, **1940.**

Jean-Paul SARTRE, 1905-1980.

Autorul ia în considerare puterea irealizantă a conștiinței și a ceea ce rezultă din ea: imaginarul. Printr-un demers fenomenologic, este pusă în lumină „structura intențională" a imaginii: a crea irealul este o intenție a conștiinței care imaginează *(imageante).* Imaginea este un raport al conștiinței față de obiect. Proprietățile obiectelor sunt, în acest context, identice cu cele ale imaginii. Există trei tipuri de conștiință: percepția, care „învață" obiectul, gândul, care nu-l învață, și imaginea, care depinde mai mult de gând decât de percepție.

Conștiința care imaginează nu precede obiectul său. în actul care o constituie, ea îl afirmă ca pe un neant: el este *imaginar.* Reacționăm față de un obiect ca și cum ar exista. în imaginea activă există o diferență între imaginea percepută și imaginea creată. Obiectul este reprezentat de portret, caricatură sau imagine simplă. El este determinat după cuvânt, prin imitare sau prin schematism. Conștiința care imaginează ține deci de un procedeu psihic care funcționează ca echivalent al obiectului. Este un „analogon", pe care autorul spune că nu îl poate circumscrie în întregime; astfel, Sartre plasează studierea lui sub semnul probabilului. Din ce este deci făcut analogon-ul? Dintr-o „cunoaștere" (pentru a se constitui, imaginea are nevoie de o cunoaștere a obiectului); de asemenea, dintr-o intenție „afectivă", pe care imaginea o unește cu știința; dintr-o „impresie kinestezică" sau mișcare formatoare a imaginii; în fine, din cuvântul însuși, care desemnează obiectul.

în afară de problema analogon-ului, imaginea joacă un rol important în viața psihică. Ea are o funcție simbolică, sau „prezentificatoare" (care face să apară obiectul prin înțelegere simbolică). Ea generează o viață imaginară, în care obiectele ireale formează o „antilume". Ea scindează eul (real/imaginar) și poate avea, de asemenea, consecințe patologice, în halucinație și obsesie. Dar, altfel, ea ne face să visăm și permite creația artistică. în definitiv, imaginea îl conduce pe Sartre la o „teză de irealitate".

în acest studiu, autorul valorifică influența exercitată asupra lui de fenomenologia husserliană și de descrierile acesteia privind conștiința transcendentală. Problematica din *Imaginarul,* atestând o facultate transcendentă a conștiinței, consolidează două idei dominante ale existențialismului sartrian: punerea la distanță a realului, și corolarul său, libertatea, teze prin care autorul a marcat secolul.

ED.: *L'imaginaire,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1986.

REF.: F. Jeanson, *Sartre,* col. „Écrivains de toujours", Le Seuil, 1974.

IMAGINAȚIA / L'imagination, 1936.

Jean-Paul SARTRE,
1905-1980.

Sartre abordează aici problematica conștiinței prin intermediul percepției-imaginație. Ca și în *Transcendența ego-ului*,* conștiința este definită drept conștiință de ceva. *„Imaginea este un anumit tip de conștiință [...]* [ea] este conștiința a ceva."

Examinând pozițiile clasicilor, precum și pe cele ale psihologilor moderni, autorul introduce descrierea fenomenologică a structurii „imagine".

ED.: *L'imagination,* col. „Quadrige", P.U.F., 1981.

REF.: F. Jeanson, *Sartre,* col. „Écrivains de toujours", Le Seuil, 1974.

IMN CĂTRE ZEUS

CLEANTE *(Cleanthes), c. 312-c. 232 a.Hr.*

Poem filosofic.

Acest poem este o Invocare a divinității atotputernice, providență ordonatoare a universului, în doctrina stoică. Genul textului aparține atât poeziei, cât și discursul speculativ. Deși aparține stoicismului vechi, acest text pune clar în legătură fizica, teologia și morala. Este o teodicee, deoarece este pusă problema răului și a posibilităților lui într-o lume orânduită de divinitate.

ED.: *Hymne ă Zeus* (trad. P.-M. Schuhl), în *Les Stoi'ciens,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

REF.: P.-M. Schuhl, prezentarea textului în ed. cit., p. 3-6.

IMPERIALISMUL, STADIUL CEL MAI ÎNALT AL CAPITALISMULUI, 1916.

LENIN
(Vladimir Ilici Vlianov, zis),
1870-1924.

Lenin scrie această lucrare având ca subiect o situație istorică a cărei înțelegere teoria lui Marx nu o permitea: dezvoltarea unor forme noi ale modului de producție capitalist. Această analiză a transformărilor capitalismului fusese de altfel întreprinsă de teoreticieni cu totul străini de marxism (de exemplu, Hobson, încă din 1902). Imperialismul este, după Lenin, un stadiu deosebit de dezvoltare a capitalismului.

El se definește mai întâi prin înlocuirea concurenței de către *monopol;* în aceasta constă esența imperialismului: în concentrarea în carteluri și trusturi, monopoluri financiare, în acapararea surselor de materii prime de către aceste monopoluri, în împărțirea economică a lumii, care se încheia, după opinia lui Lenin, în vremea când el scria această carte. Imperialismul se caracterizează, apoi, prin dezvoltarea de forme parazitare ale capitalismului (rentieri, capitaliști care trăiesc din „încasarea cupoanelor", venalitate, corupție).

Una dintre formele principale ale acestui parazitism este exploatarea metodică, de către națiunile bogate, a țărilor colonizate. De aici rezultă și faptul că o minoritate privilegiată a proletariatului puterilor imperialiste trăiește pe socoteala a sute de milioane de oameni din națiunile proletare. Această „aristocrație muncitorească" vede atunci că interesele sale coincid parțial, dar real, cu cele ale clasei dominante din propria ei țară. Condițiile luptei de clasă sunt prin aceasta profund modificate, iar stadiul imperialist tensionează îndeosebi conceptul de *internaționalism.*

Imperialismul apare deci ca un sistem de producție mondializat, caracterizat la toate nivelurile sale de regula *schimbului inegal.* în sfârșit, după opinia lui Lenin, el este faza ultimă a modului de producție capitalist — capitalismul agonizant — care marchează perioada de tranziție spre socialism. într-adevăr, stadiul imperialist realizează la scară mondială o tendință pe care Marx o dezvăluia, cu titlu general, în cadrul modului de producție capitalist: socializarea producției.

ED.: *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme,* Messidor-Éditions sociales, 1984 / *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al caplitalismului,* în *Opere alese,* Editura Politică, 1970.

REF.: J. Freymond, *Lenin et l'impèrialisme,* Droz, Geneve, 1951.

IMUABILITATEA LUI DUMNEZEU / *Quod Deus sit immutabilis.*

FILON din Alexandria,
c. *20 a.* Hr.-c. 45 *p. Hr.*

Acest tratat, scris în limba greacă, este un comentariu al versetelor din Facerea. Filon abordează sacrificiul lui Isaac, mânia lui Dumnezeu, sursa Răului, îndurarea lui Dumnezeu. De asemenea, mai multe paragrafe îi sunt consacrate lui Noe. Tratatul se încheie cu tema Căii regale. Această cale este cea pe care trebuie să meargă omul drept. Facerea nu mai

este doar povestea creației, ci indică și calea pentru fiecare suflet în parte, care este imaginea lui Dumnezeu.

Filon nu rămâne aici: această cale trebuie să capete un temei metafizic și teologic. Ceea ce este intenția lucrării *Quod Deus.*

ED.: *L'immutabilité de Dieu* (trad. A. Mosès), LeCerf, 1963.

REF.: *Philon d'Alexandrie,* Actes du colloque de Lyon (1966), Éditions du CNRS, 1967.

INCOERENȚA **FILOSOFIEI,**
• între 1091 și 1095.

AL-GHAZÂLÎ
(numit *Algazel în Europa),*
1058-1 IU.

Celebru și virulent atac împotriva filosofilor, *Tahăfut al-Falăsifa* este în mod deosebit îndreptat împotriva lui Avicenna și exprimă neliniștea în epocă a filosofilor arabi față de difuziunea peripatetismului în Islam. Al-Ghazălî expune marile idei ale acestuia, apoi le respinge metodic. Obiecția sa principală, negarea cauzalității, pe care o împrumută de la asharițI, îi permite să combată ideea avicenniană după care necesitatea primului principiu fundează ființa posibilelor. El neagă teza creării lumii *ab aeterno,* concepția unui timp și a unei mișcări eterne, a unui Dumnezeu ca existență pură, și afirmă împotriva filosofilor adevărul reînvierii trupurilor și realitatea paradisului și a infernului. Cum va sublinia magistral Averroes in *Incoerenta Incoerenței* (Tahăfut al-Tahăfut), replica sa la adresa lui al-Ghăzalî, demersul acestuia este într-atât de paradoxal, încât se anihilează el însuși. Căci cu înseși armele filosofiei încearcă el să-i arate ineficacitatea, iar prin mijlocirea dialecticii și a demonstrației filosofice el demonstrează că ele nu demonstrează nimic. Cu scop esențial polemic, textul acesta nu reflectă ansamblul operei lui Ghazălî, un mistic bântuit de problema posibilității unei certitudini intelectuale, și își datorează celebritatea mai ales posterității sale: el anunță într-adevăr critica humiană a cauzalității.

ED.: *Incoherence of Philosophy* (trad. S.A. Kamali),Lahore, 1958.

REF.: A.J. Wensick, *La pensée de Ghazali,* Maisonneuve, 1940; F. Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques,* Vrin, 1958.

INCOERENȚA INCOERENȚEI
sau DISTRUGEREA DISTRUGERII,
• c. 1174-1180.

AVERROES (ibnRușd),
1126-1198.

în violenta sa critică a filosofiei, *(Tahăfut-al Falăsifal Incoerența filosofiei*),* al-Ghazălî îi atacă pe filosofi cu privire la douăzeci de puncte principale. Averroes, în replica sa, urmărește pas cu pas textul lui Ghazălî și, cu excepția ultimelor două, peste care trece mai repede, îl combate punct cu punct. Primul punct și, după toate aparențele, cel mai important, căci îi consacră un sfert din cartea sa, este critica făcută de Ghazălî dovezilor filosofice cu privire la veșnicia lumii. Pentru Averroes, aceasta este ocazia de a arăta de la bun început caracterul nesistematic al demersului lui Ghazălî. După opinia lui, acesta ar fi trebuit să își înceapă critica printr-o respingere a dovezii existenței lui Dumnezeu, pentru că de la Dumnezeu, primul principiu, este dedus totul. Ghazălî afirmă că ideea unei creații eterne este contradictorie. Dacă relația între Dumnezeu și mișcarea eternă este considerată ca o relație cauzală, atunci nici o mișcare nu ar putea fi cauza unei mișcări ulterioare, cu alte cuvinte, Dumnezeu nu ar fi cauza primă, ci cauza singură și unică. Este argumentul fundamental al lui Ghazălî, de care se va servi mai departe pentru a respinge dovada avicenniană a existenței lui Dumnezeu, fundată pe conceptul aristotelician conform căruia este necesar ceea ce este cauză de sine însuși.

La această critică a eternității lumii, Averroes răspunde că nu are nici un sens să concepem un început al lumii. Aceasta implică într-adevăr ca, înaintea acestui început, timpul să fi fost un timp *vid.* Or, într-un timp vid n-ar exista nici un motiv pentru un început, deci nici un motiv, pentru Dumnezeu, de a crea. Acest argument se găsește la Aristotel, bine-înțeles, dar și la Parmenide. Averroes, de fapt, conciliază concepția aristoteliciană a primului motor imobil cu ideea coranică de *creație,* și explică creația eternă prin actualizarea eternă a puterii în faptă. Mai mult, el consideră că argumentul lui Ghazălî implică faptul de a-i imputa lui Dumnezeu o voință umană. „Motivul", la fel ca „dorința" și „voința", sunt termeni care nu au sens decât pentru o ființă vie animată de nevoi. Dacă se vorbește de voința lui Dumnezeu, acest cuvânt trebuie luat într-un cu totul alt sens decât cel pe care îl are pentru ființa umană. Pentru ființa perfectă nu există nici nevoie, nici alegere, căci nu poate acționa decât în mod perfect. în

conformitate cu Aristotel, acțiunea sa este o etemă autocontemplare. Mai mult, o ființă atotștiutoare nu poate nici acționa, nici decide. Or, perfecțiunea lui Dumnezeu implică omniscienta sa. Pentru el, viitorul este iremediabil precum trecutul. Așa cum remarcă Simon Van den Berg în introducerea sa la traducerea engleză, „în mod paradoxal, cel atotputernic este neputincios". Pentru aristotelieni, devenirea este actualizarea a ceea ce este în putere, iar Ghazălî, ca și megaricii și ashariții, neagă puterea.

în problema inalterabilității lumii, Ghazălî opune aceleași teze ca în cea a veșniciei acesteia. Averroes le respinge, deci, în aceeași manieră. Dar Ghazălî își datorează celebritatea criticii sale privind cauzalitatea, prin care îl anunța pe Hume. După el, termenii de faptă și de agent sunt pe nedrept aplicați lui Dumnezeu. Ca și ashariții, el nu concepe nici o cauzalitate în lume. Ceea ce se crede a fi fructul unei relații cauzale nu este de fapt decât rezultatul unei *consecuții.* Averroes arată că Ghazălî se contrazice atunci când afirmă că nu există decât o cauză extramundană, care este Dumnezeu. Nu a rezervat el acțiunea numai persoanei umane? Față de critica tezei emanației lumii, Averroes rămâne evaziv. El se mulțumește să apere ideea esențială a filosofilor (după care toți multiplii necesită un principiu comun), și se scandalizează atunci când Ghazălî, în mod prozaic, se întreabă de ce mișcarea circulară uniformă este privilegiată de Aristotel, și dacă repausul etern nu ar fi și el de conceput și chiar mai adecvat.

Criticii spiritualității și a autosubzistenței sufletului, și mai ales celei a imortalității sale, Averroes îi opune un punct de vedere aristotelian, dimpreună cu eshatologia ultimilor autori greci. El respinge, precum filosofii în general, învierea corpului, dar admite pentru sufletul morților un corp „pneumatic" care evoluează în sfera Lunii. El acceptă teoria despre *djini,* echivalenți cu acei *„daimones"* ai grecilor. în ultimul capitol, Averroes rezumă punctul său de vedere față de religie și de teologie, pe care Ghazălî le apără împotriva filosofiei. Acest punct de vedere se situează între scepticismul raționaliștilor greci, care fac din religie „opiu pentru popor", și teologia însăși, după care religia exprimă adevărul absolut. Pentru Averroes, conceptele religioase sunt simbolurile unui adevăr filosofic superior și sunt luate drept realități în sine de către nefilosofi. La el, credința în rațiune nu este niciodată slabă. Crede cu totul în capacitatea rațiunii de a atinge o cunoaștere absolută și-i reproșează lui Ghazălî faptul de a căuta mai puțin adevărul, cât pe Dumnezeu și mila sa, iar teologilor, în general, că fac din Dumnezeu, principiu dezumanizat, un om nemuritor.

Averroes admite că avicennismul trebuie criticat, dar prin modalități strict demonstrative. Cele ale lui Ghazălî sunt, după el, pur dialectice. El pune în evidență paradoxul demersului lui Ghazălî, care folosește dialectica însăși pentru a denunța neputința filosofiei de a atinge adevărul. Ghazălî este, pentru el, „un renegat al filosofiei, un ingrat care și-a dobândit toată știința din scrierile filosofice și care acum îndreaptă împotriva filosofilor armele pe care aceștia înșiși i le-au furnizat". *Incoerența incoerenței* arată că filosofia s-a restabilit după lovitura dată de Ghazălî, pe care unii au crezut-o fatală.

ED.: *Averroes' Tahăfut al-Tahăfut: The Incoherence of the Incoherence* (trad., introd. și note de S. Van den Berg), Luzac and Co., Londra, 1954.

REF.: R. Arnaldez, „La pensée religieuse d'Averroes", în *Studia islamica,* nr. 7,8 (1957) și 9 (1959).

INDIVIDUL ÎMPOTRIVA STATULUI / The *Man versus* tbe State, 1884.

Herbert SPENCER,
1820-1903.

Militarismul și industrialismul sunt prezentate aici în contradicție. Preferând industrialismul, Spencer își pune în el mari speranțe sociale, și condamnă militarismul, care reprezintă în ochii săi ingerința excesivă a statului, egalizator și cotropitor.

Filosoful refuză să recunoască pretențiile acestuia de a se impune ca binefăcător, legislator și educator. Dimpotrivă, industrialismul, ajutat de stat, îi pare o garanție de progres pentru viitorul societății liberale.

ED.: *L'individu contre l'État* (trad. J. Gerschel), Paris, 1885.

REF.: J. Cazeneuve, „Société industrielle et société militaire selon Spencer", în *Revue française de sociologie,* voi. II, nr. 2,1961.

INFLUENȚA OBIȘNUINȚEI ASUPRA FACULTĂȚII DE A GÂNDI sau MEMORIU ASUPRA OBIȘNUINȚEI / *Influence de l'habitude sur la {oculté de penser ou Me'moire sur l'babitude,* 1802.

MÂINE DE BIRAN
(Mărie *François* Pietre Gontier *de Biran),*
1766-1824.

Mai cunoscut sub numele de *Memoriu asupra obișnuinței,* acest eseu este a doua versiune a textului cu care Mâine de Biran a participat la concursul

propus de Institut în 1801 pe tema „Determinarea influenței obișnuinței asupra facultății de a gândi". Juriul îi remarcă manuscrisul, dar îl invită să și-l refacă și repropune tema. în 1802, Mâine de Biran câștigă premiul întâi, apoi își publică lucrarea.

De când Hume a propus o soluție problemei cauzalității care se bazează pe o psihologie a obișnuinței, aceasta a devenit o noțiune foarte importantă în filosofic Condillac plasează repetiția în centrul analizelor sale. Ideologii (Destutt de Tracy, Cabanis) fac un studiu pozitiv asupra acesteia. La Mâine de Biran, obișnuința ocupă un loc central și mult mai revelator. Căci reflecția asupra obișnuinței este cea care deschide autorului drumul propriei sale gândiri și, mai precis, al uneia dintre ideile sale conducătoare: opoziția între activitate și pasivitate în interiorul subiectului.

Dar, mai ales, obișnuința însăși este cea care pune în evidență această opoziție fundamentală. Ea este revelatorul psihic ce ne permite să distingem ceea ce ține în noi de percepție și aparține ego-ului însuși (activitatea) și ceea ce ține de senzație, semn de sărăcire a eului (pasivitatea). Cu repetarea unei impresii, ceea ce depinde în ea de senzație se atenuează, se șterge, pe când ceea ce ține de percepție se luminează. Repetiția operează o dialectică selectivă a pasivului și a activului, prin care dezleagă eul *(le moi)* și șinele însuși *(le moi-même)*. Obișnuința perfecționează exercițiul acțiunii. Dar, deși percepția este principiu al apercepției, repetiția nu sporește caracterul conștient al acesteia, dimpotrivă. Obișnuința, în măsura în care diminuează efortul cerut pentru a îndeplini acțiunea, duce la „acel grad de perfecționare, pe de o parte, și de orbire în exercitarea sa, pe de altă parte", care caracterizează automatismul. Pentru Mâine de Biran, automatismul,eficace dar pasiv, este o revanșă a pasivității față de activitatea pe care o mimează și o distruge totodată. Dacă vrea să reabiliteze apercepția în el, „trebuie ca individul să fie hotărât să refacă atent tot ce a făcut înainte din obișnuință."

Câmpul în care această atenție este cea mai necesară este limbajul, năruirea sensului cuvintelor golite de gândire fiind pentru Mâine de Biran dintre cele mai periculoase. în fapt, obișnuința are dublul efect de a ucide spiritul și de a-l face să uite că ea îl omoară. Facilitarea motorie, mecanicul și automatismele sunt deci uitare a gândirii cu adevărat active și uitare chiar a acestei uitări. Iată de ce Mâine de Biran nu a încetat să scrie și să rescrie, încercând să reitereze efortul inițial care îi pusese în mișcare gândirea.

Dacă gândirea biraniană nu a ajuns încă stăpână pe sine în această lucrare, ea conține deja mai multe teme esențiale. Opoziția între activitate și pasivitate, de exemplu, va fi reluată și îmbogățită în *Memoriu asupra descompunerii gândirii**.

ED.: *Influence de Vhabitude sur la faculte' de penser,* P.U.F., 1954.

REF.: D. Voutsinas, *La psychologie de Mâine de Biran,* S.I.P.E., 1964.

INIȚIERE ÎN VIAȚA PREAFERICITĂ sau ÎNVĂȚĂTURA RELIGIEI / Die *Anwtisung zum selingen Leben, oderauch die Religionslehre*, 1806.

}obann Gottlieb FICHTE,
1762-1814.

Punct culminant al trilogiei pe care o formează împreună cu *Despre esența savantului* (1805) și *Trăsăturile caracteristice ale timpului prezent* (1804-1805), acest eseu exprimă într-un limbaj „popular" ultima filosofie religioasă a lui Fichte. El este o replică la *Filosofie și religie** de Schelling (1804), iar titlul reia de altfel o expresie a acestuia din lucrarea sa. Fichte se opune anexării religiei la filosofie și vrea să apere drepturile credinței împotriva pretențiilor speculative și pe cele ale religiei populare împotriva unei inițieri rezervate elitelor.

Formată din unsprezece conferințe ținute la Berlin în 1806, lucrarea, după o justificare a caracterului popular al metodei folosite (conf. 1 și 2), examinează ceea ce este speculativ în problema ființei și a cunoașterii sale, apoi identifică această ontologie cu cea a creștinismului (conf. 3-6). Iubirea și beatitudinea constituie ceea ce, în această problemă, se referă la trăit (conf. 7-9); dar, dintr-un punct de vedere suprem, există o identificare a speculativului cu trăitul (conf. 10 și 11).

Separația între *speculativ* și *trăit* nu este de altfel decât transpunerea disocierii practicate altădată între teorie și practică. Fichte opune, de fapt, spiritului aristocratic al filosofiei schellingiene spiritul popular al filosofiei kantiene. Aceasta îl determină să se apropie de tezele lui Jacobi, afirmând valoarea proprie și întâietatea inimii asupra rațiunii. Dar Fichte vrea să evite și pericolul iraționalismului romantic, față de care Schelling pare să arate o indulgență paradoxală. El ajunge deci la un compromis care îi permite să salveze în același timp absoluta autom mie a rațiunii, cu deplina ei raționalitate, și noțiune

unei gândiri de natură speculativă, care își găsește sursa în inimă.

Teza cu adevărat speculativă, subiacentă acestei opere populare, este aceea a *sintezei încincite* care, de la 1801 Joacă un rol central în filosofia lui Fichte. Viața ființei se împarte în doi poli, unul obiectiv, celălalt subiectiv, care, la rândul lor, se divizează în ființă și gândire, pe de o parte, și iubire și obiect al iubirii, pe de altă parte. însă ființa și gândirea se unifică în știința absolută, iar iubirea și obiectul iubirii în beatitudine. Știința absolută și beatitudinea se confundă în sfârșit una cu cealaltă prin identificarea lor cu viața, cel de al cincilea termen și rezultat al sintezei încincite.

Schelling, la rândul său, îi va replica lui Fichte în *Expunerea adevăratului raport al fdosofiei naturii cu filosofia îmbunătățită de către Fichte,* subliniind contradicția între compromisul operat de *Inițierea in viața preafericită* și *Doctrina științei* din 1801, care condamnă dinainte orice doctrină ce ridică la rangul de absolut un punct de vedere în care ar dăinui o contradicție între acțiune și cuvânt.

ED.: *Inititation ă la vie bienheureuse* (trad. M. Rouche), Aubier-Montaigne, 1944.

REF.: M. Gueroult, *Études sur Fichte,* Aubier-Montaigne, 1977; D. Mia, *La Question de l'homme et le fondement de la philosophie,* Aubier-Montaigne, 1965.

INSTITUIREA IMAGINARĂ A SOCIETĂȚII / L'institution imaginaire *de la* socie'te', 1975.

Cornelius CASTORIADIS, n. 1922.

începând cu Antichitatea, gândirea politică a uitat ființa proprie a social-istoricului ca imaginar, în favoarea unei teorii a esenței societății și a istoriei. Acest eseu arată că nu există o întemeiere rațională a societății și că fondul „ansamblist-identitar", propriu gândirii occidentale după Platon și Aristotel, nu a încetat să oculteze esențialul.

Prima parte a cărții îl critică pe Marx, în măsura în care acesta ar fi reprimat aspectele novatoare ale propriei sale gândiri. De fapt, este vorba, dincolo de Marx, de a concepe istoria ca o *polesis,* ca o creație a imaginarului social. A doua parte definește creația neîntreruptă prin care societatea *se* instituie ca ființă, instituirea în timp a indivizilor, a lucrurilor și a societății fiind creată pornind de la o nebuloasă de semnificații imaginare.

Opera majoră a lui Castoriadis, această carte importantă, rezultată dintr-o întoarcere la sursele marxiene, refuză concepția raționalistă a societății și propune ca societatea și istoria să fie gândite drept autocreație.

ED.: *L'institution imaginaire de la socie'te',* col. „Esprit",LeSeuil, 1975.

REF.: *Autonomie et auto-transformation de la socie'té. La philosophie militante de Castoriadis* (colectiv), Droz, Geneva, 1990.

INSTITUȚIA RELIGIEI CREȘTINE / *Institution* de *la* religion *chrétienne,* 1560.

Jean CALVIN, 1509-1564.

Această lucrare se prezintă ca un manual de instruire creștină, destinat formării credinciosului. Este vorba de a învăța, și *Instituția* are, în această calitate, o parte doctrinară. Prima ediție din 1536, în latină, nu cuprindea decât șase capitole. în ediția în franceză din 1560 opera are șaptesprezece. Introducerea are ca obiect cunoașterea lui Dumnezeu și a omului, Decalogul, Crezul și Tatăl nostru, ceea ce constituia, într-un cuvânt, vechile catehisme catolice. Calvin lărgește învățătura sa la caracterul înnăscut al ideii de Dumnezeu. Dacă spectacolul lumii arată existența Providenței, nu este mai puțin adevărat că o revelație interioară este indispensabilă.

Calvin îl îndeamnă pe om la umilință, și, pentru a o atinge, cunoașterea de sine este bună și folositoare. Fie că libertatea există sau nu, omul trebuie să acționeze în toate pentru slava lui Dumnezeu. Problema liberului arbitru este complexă. Calvin îl admite, dar precizează că voința este coruptă de păcat. De aceea este necesar ca liberul arbitru să fie susținut de har: acesta este singurul remediu. Calvin tratează apoi teme legate de credință, penitență, Iisus Hristos.

învățătura fundamentală a lui Calvin este de ordin practic. Viața creștină constă în purtarea propriei cruci, dar omul trebuie să mediteze asupra vieții viitoare. Deși bunurile acestei lumi pot fi folosite, creștinul are datoria de a nu se ataşa de ele. în sfârșit, fericirea creștinului este aceea de a se conforma vocației personale pe care a primit-o de la Dumnezeu.

Instituția nu este o lucrare de speculație teologică; ea se limitează la lămurirea marilor întrebări, și, întotdeauna, într-o perspectivă de învățătură și de edificare.

ED.: *Institution de la religion chrétienne,* 4 volume, Les Belles Lettres, 1961.

REF.: F. Wendel, *Calvin: sources et évolution de sa pense'e religieuse,* Labor et Fides, 1985.

INTENȚIONALITATEA. Eseu de filosofie a stărilor mentale / Intenționali^.
An *Essay in the Philosophy of Mind,* 1983.

John Roger SEARLE,
n. *1932.*

Searle vrea să institue aici un „fundament" al lucrărilor *Actele de vorbire** și *Expresie și semnificație**, elaborând o „teorie a Intenționalității". Termenul, împrumutat din scolastică, unde desemna proprietatea gândirii de a fi întotdeauna gândire a unui obiect diferit de ea însăși, și reactualizat de către Brentano și de fenomenologia lui Husserl, este redefinit de Searle, care-l delimitează de sensul curent de „intenție" printr-o majusculă. De fapt, termenul intenție nu are nicidecum sensul pe care i l-ar da o filosofie ce plasează subiectul la originea conținuturilor sale de conștiință; Searle este departe de orice teză subiectivistă sau personalistă. Prin „Intenționalitate" el vizează „capacitatea biologică fundamentală a spiritului de a pune organismul în raport cu lumea". Or, această proprietate este comună stărilor mentale și actelor de vorbire. Problema sensului trebuie deci formulată pornind de la compararea acestora — de la clarificări aduse de lucrările precedente și care privesc noțiunea de „sens al unui enunț".

în cazul stărilor mentale, problema sensului, după opinia autorului, nu își are rostul, căci Intenționalitatea unei dorințe, a unei credințe este intrinsecă; capacitatea sa reprezentativă îi aparține. „Avem" o dorință, o credință. Lucrurile se schimbă cu totul în cazul unui act de vorbire: o frază — sunete ieșite dintr-o gură sau urme pe hârtie — este un obiect al lumii fizice ca oricare altul; capacitatea sa de a reprezenta ceva nu îi este intrinsecă, ea nu este în mod intrinsec Intențională. Intenționalitatea sa este derivată din Intenționalitatea spiritului *(mind): ne servim* de o frază pentru a afirma sau a întreba, în timp ce nu ne servim de o dorință sau de o credință (le avem). Există o singură asemănare între stările mentale și obiectele sintactice: le numim „adevărate", „reușite", „adecvate" dacă — și numai dacă — condițiile de satisfacere deja determinate prin conținutul lor Intențional sunt îndeplinite. Problema sensului constă în a întreba „cum impun ființele umane Intenționalitate unor entități care nu sunt în mod intrinsec Intenționale, cum determină ele ca obiecte pure și simple să fie apte de a reprezenta". Dacă Intenționalitatea stării mentale este intrinsecă, pe când cea a enunțării este derivată, *care sunt condițiile de posibilitate ale acestei derivări?* Ipoteza fundamentală a lui Searle este că filosofia limbajului este o ramură a filosofiei spiritului. „Capacitatea pe care o au actele de vorbire de a reprezenta obiecte și stări de lucruri ale lumii este o extensiune a capacităților fundamentale din punct de vedere biologic pe care le are spiritul (sau creierul) de a pune organismul în raport cu lumea prin intermediul stărilor mentale, cum sunt credința sau dorința, și îndeosebi prin acțiune și percepție." De asemenea trebuie să arătăm, dacă vrem să oferim o explicație completă a cuvântului și a limbajului, modul în care spiritul-creier pune organismul în raport cu realitatea.

Autorul analizează aici Intenționalitatea stărilor mentale (cap. 1), Intenționalitatea percepției (cap. 2), Intenționalitatea acțiunii (cap. 3), cauzalitatea Intențională, necesară pentru a înțelege percepția și acțiunea (cap. 4). Capitolul 5 stabilește că Intenționalitatea, sub toate formele sale, nu funcționează decât pe un fond *(back-ground)* de capacități mentale nonreprezentative. Capitolul 6 atinge scopul inițial: explicarea raporturilor dintre formele mentale și formele lingvistice ale Intenționalității. Capitolul 7 tratează relațiile între *Intenționalitate* (proprietate a stărilor mentale) și *intensionalitate (intensionality,* sau proprietate a frazelor): distincție fecundă, pentru a nu mai confunda proprietățile *ontologice* ale obiectelor Intenționale cu proprietățile *logice* ale termenilor intensionali. Capitolele 8 și 9 critică anumite curente dominante privind sensul și referința. Capitolul 10 propune o „disoluție" a „pretinsei probleme *spirit-corp* sau *spirit-creier".* Nu este vorba de a nega realitatea fenomenelor mentale, ci de a aprecia în mod corect natura biologică și specificitatea „mentală" a acestora. Lucrarea se termină cu un prețios lexic.

Această filosofie a spiritului și a limbajului se revendică de la un punct de vedere „naturalist" asupra fenomenelor intenționale. Searle intenționează să se disocieze în aceeași măsură de formele de *dualism* de origine carteziană și de cele de *antimentalism* contemporan, opus dualismului. Pentru el, fenomenele mentale sunt fundate biologic: ele sunt cauzate de mecanismele cerebrale și realizate în structura creierului. Conștiința și Intenționalitatea țin de biologia umană ca și digestia sau circulația. „Este un fapt *obiectiv* al lumii acela că ea conține anumite sisteme — creierele — care sunt înzestrate cu stări mentale *subiective,* și este un fapt *fizic* acela că asemenea sisteme posedă trăsături mentale." Acest naturalism îl îndepărtează pe Searle

de precedentele sale fenomenologice, precum şi de Frege, prima sa sursă.

ED.: *L'Intentionalife: essai de philosophie des e'tats mentaux* (trad. CI. Pichevin), Éd. de Minuit, 1985.

REF.: F. Recanati, *Les Énonce's performatifs,* Éd. de Minuit, 1983.

INTERSUBIECTIVITATE ŞI ONTOLOGIE / *Intersubjectivité et* ontologie, **1974.**

Maurice NÉDONCELLE, 1905-1976.

în 1944, Maurice Nédoncelle manifestase un fel de anti-ontologism în *La persoane humaine et la nature (Persoana umană şi natura).* El se întreba cum poate o ontologie, adică o metafizică a fiinţei, să atingă persoana, şi propunea o psihologie a persoanei. Formată din diferite articole, această lucrare marchează reconcilierea — deja schiţată în 1970, în *Explorations personalistes (Explorări personaliste),* dar sistematizată aici — a celor două noţiuni şi formarea unei ontologii personaliste a intersubiectivităţii. Pentru Nédoncelle, relaţia intersubiectivă nu atinge perfecţiunea şi puritatea sa, adică transparenţa sa, decât în dragoste. Dragostea este o promovare mutuală a eului, o mărturisire către semen graţie căreia celălalt nu mai semnifică non-eul, ci transparenţa reciprocă.

Această ontologie a dragostei dovedeşte importanţa principalelor valori creştine la personalişti.

ED.: *Intersubjectivité et ontologie,* Nauwelaerts, 1974.

REF.: J. Lacroix, *Le personnalisme,* Chronique sociale, 1981.

INTRODUCERE ÎN CUNOAŞTEREA SPIRITULUI UMAN, Urmată de reflecţii şi maxime pe subiecte diverse / Introduction *à la conn aisswnce de l'esprit humain, Suivie de re'fkxions et de maximes sur divers sujets.* **1745.**

VAUVENARGUES **(Luc** *de Ciapiers, marquis de), 1715-1747.*

Mai puţin cunoscută decât *Maximele,* această operă este o tentativă de a sistematiza învăţămintele care sunt cuprinse în ele. Autorul îşi propune să studieze diferitele tipuri de spirite şi să separe intelectul de inimă; se recunoaşte aici influenţa lui Pascal. Inima domină inteligenţa, dar Vauvenargues nu crede într-un determinism strict al afectivului asupra intelectualului. Ceea ce contează mai ales în ochii săi este calitatea pasiunilor, pe care el refuză să le confunde într-un elogiu sau o reprobare indistincte. Interesantă este teoria geniului propusă aici: geniul nu este o aptitudine deosebită, ci o rară asociere de calităţi într-un anume domeniu de activitate.

A doua ediţie (1746) a lucrării a ţinut cont de sugestiile lui Voltaire; astfel, două sute de maxime au fost suprimate.

ED.: *Introduction ă la connaissance de l'esprit humain et autres oeuvres,* col. GF, Flammarion, 1981.

REF.: A. Hof, *Histoire litte'raire de la France,* Messidor-Éditions sociales, 1987, voi. III, p. 276 sq.

INTRODUCERE ÎN EPISTEMOLOGIA GENETICĂ / Introduction *ă l'épistémologie ge'ne'tique,* 1950.

Jean PIAGET, 1896-1980.

Această lucrare, împărţită în trei volume, fiecare corespunzând unei etape de dezvoltare a gândirii ştiinţifice (I. *Gândirea matematică;* II. *Gândirea fizică;* **III.** *Gândirea biologică, gândirea psihologică şi gândirea sociologică),* subliniază şi ilustrează importanţa experimentării pentru teoriile privind psihologia aplicată.

Meritul lui Piaget este acela de a fi situat epistemologia pe terenul experienţei ştiinţifice. Remarcând faptul că „există forme multiple de cunoaştere, fiecare ridicând un număr infinit de întrebări particulare", Piaget renunţă să studieze ce este cunoaşterea sau să opteze în legătură cu natura spiritului şi pune de la început întrebarea plurală: „Cum sporesc cunoştinţele?" El se situează astfel nu numai la nivel interdisciplinar, ci în egală măsură şi la nivel genetic. „Teoria mecanismelor comune acestor diverse creşteri, studiate în mod inductiv, în calitate de fapte care se adaugă altor fapte, ar constitui o disciplină care s-ar strădui, prin diferenţieri succesive, să devină ştiinţifică." După cum explică el, „metoda genetică înseamnă a studia cunoştinţele în funcţie de construcţia lor reală sau psihologică, şi a considera orice cunoştinţă ca relativă, la un anumit nivel al mecanismului acestei construcţii.".

Deci, dacă epistemologia tradiţională nu cunoaşte decât stările superioare ale cunoaşterii, epistemologia genetică, pentru a se întoarce la izvoare, trebuie să înţeleagă geneza cunoaşterii, în măsura în care nu

există cunoaștere predeterminată, nici în structurile subiectului (pentru că ele sunt rezultatul unei construcții efective și continue), nici în „caracterele preexistente ale obiectului" (pentru că acestea nu sunt cunoscute decât prin medierea acestor structuri).

Problematica se situează, deci, în contextul unei interacțiuni între subiect și obiect. „Caracteristica epistemologiei este astfel aceea de a încerca să desprindă rădăcinile diverselor varietăți de cunoaștere de la formele lor cele mai elementare și de a urmări dezvoltarea lor la nivelurile ulterioare până la gândirea științifică inclusiv." în consecință, problema epistemologiei genetice, care este aceea a sporirii cunoștințelor, atât la copil cât și la adult, este, de asemenea, problema „trecerii de la o cunoaștere mai puțin bună sau mai săracă la o cunoaștere mai bogată", și, prin aceasta, ea nu este alta decât problema cuceririi obiectivității științifice.

ED.: *Introduction a Vépistémologie ge'ne'tique,* P.U.F., 1974.

REF.: *Psychologie ei épistémologie ge'ne'tique* (colectiv), Dunod, 1966.

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA ISTORIEI.

Despre limitele obiectivitătii istorice / *Introduction à la philosophk de l'histoire. Sur Ies limites de l'objectivité historique,* **1938.**

Raymond ARON, 1905-1983.

Această teză are ca obiect, așa cum indică sub-' titlul său, „limitele obiectivitătii istorice": poate știința istorică să fie universală, acumulează oare câștigurile, sau fiecare societate își recreează un nou trecut?

Care este obiectul istoriei? Trecutul. Dar există oare o istorie a naturii — a cerului, a pământului, a speciilor vii — care s-ar prelungi prin istoria umană, sau există o ruptură între ele? Trebuie să-l urmăm pe Cournot, pentru care nu constituie obiect al istoriei decât un fapt apărut din întâmplare, în sensul de întâlnire a mai multor „sisteme" sau serii independente de cauze, întâlnire ce nu poate fi prevăzută, ci doar constatată? Bineînțeles, aceste întâlniri creează și ele evoluții naturale, însă Aron caută ceea ce deosebește istoria umană: evoluția viețuitoarelor este o trecere de la o specie la alta, în timp ce specia umană are o istorie internă sieși, pentru că ea se transformă prin propriile sale creații, păstrate, reluate și judecate în mod conștient.

Dacă subiectul care face știința istorică este el însuși o ființă istorică, cum poate el să se cunoască? Folosindu-se de „comprehensiune", definită de Dilthey ca înțelegere a semnificațiilor trăite, subiectul se lovește de dificultățile cunoașterii de sine și a semenului (reconstruire a mobilurilor și a motivelor din elemente între care lipsește întotdeauna unitatea întregului), multiplicate de punctele de vedere ulterioare; o epocă socialistă, sau obsedată de economie, creează o istorie *socialistă* a Revoluției franceze, o istorie *economică* a Antichității: „Fiecare epocă își alege un trecut." Nu putem reconstitui o altă viziune a lumii decât prin contrast cu viziunea noastră și văzând în ea o etapă a unei evoluții orientate spre prezent.

Dar dacă ne îndoim de progres, o serie de istorii independente, fără orientare, mai formează oare o *istorie?* Dacă ne întoarcem spre explicația cauzală, ne lovim de problema determinismului istoric: atunci când nu putem experimenta asupra a ceea ce nu se repetă, cum să verificăm cauzele unui fapt unic și cum să deosebim o relație necesară de o succesiune contingență? Nu ajungem la legi, ci la probabilități retrospective, închipuindu-ne ceea ce s-ar fi petrecut dacă o anume cauză nu ar fi existat. Trebuie să deducem de aici că există accidente în istorie — aceste întâmplări pe care Cournot le opune sistemelor provenite dintr-o serie de cauze? Aceasta depinde de definiția pe care o dăm cuvântului serie: dacă războiul din 1914 s-a născut din întâlnirea panslavismului și a diverselor diplomații ale imperiilor, putem găsi aici și sistemul unic al politicii europene. Și atunci, nu trebuie să limităm hazardul la intervenția catastrofelor naturale? Nu putem trage o concluzie, căci „iluzia retrospectivă de fatalitate contrazice impresia contemporană de contingență".

Pentru a ajunge totuși la niște legi, trebuie să facem apel la sociologi? Dacă ei recurg la cauze naturale, acestea nu relevă decât condiții negative, iar nu o explicație integrală: Anglia nu a fost dintotdeauna o putere maritimă. Ceea ce dovedește într-adevăr că faptul de a fi o insulă nu este o condiție suficientă; trebuie să i se adauge inițiativa oamenilor. Iar o cauză socială, cum ar fi o devalorizare, produce efecte diferite, în funcție de conduitele umane care se adaptează la ea. Pentru că leagă necesitatea relației cauzale de generalitatea sa, Aron exclude explicația necesară a totalității unui fapt istoric și nu admite decât un determinism fragmentar pentru ceea ce se repetă în el; aceste limite ale explicației le dau și pe cele ale obiectivității; căci fiecare explicație parțială

ţine de alte norme, combină grade mai mici sau mai mari de comprehensiune şi cauzalitate, în funcţie de prezentul istoricului, acesta însuşi fiind orientat către viitor: s-ar putea astfel realiza **o** istorie a istoriografiilor.

Omul nu poate descoperi, deci, o realitate totală, atâta timp cât istoria mai durează încă. Timpul şi finitudinea implică o înaintare indefinită, chiar dacă, pentru om, timpul nu este distrugător, ci creator. Această carte stufoasă reacţionează împotriva certitudinilor pozitivismului istoric, ale sociologiei franceze (Durkheim, François Simiand), şi împotriva marxismului, bazându-se pe filosofii şi sociologii germani (Dilthey, Weber). Ea a marcat o cotitură în reflecţia istoricilor, chiar şi atunci când aceştia apără mai mult decât el valabilitatea istoriei (Henri-Irénée Marrou). în acelaşi timp este un ultim salut adresat filosofiei, pe care Aron o va părăsi pentru jurnalismul politic şi sociologia contemporană.

ED.: *Introduction â la philosophie de l'histoire,* col. „Tel", Gallimard, 1978.

REF.: G. Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron,* Juillard, 1980.

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA MATEMATICĂ /

Introduction to *Mathematical Philosophy,* 1919.

Bertrand RUSSELL, 1872-1970.

O introducere în marile probleme ale filosofiei matematice poartă apăsat marca filosofiei lui Russell. Acesta expune aici celebra teorie a descripţiilor, introduce axioma infinitului şi, mai ales, defineşte numărul ca fiind ceea ce reprezintă numărul unei clase (acesta fiind **clasa tuturor** claselor care îi sunt asemănătoare).

ED.: *Introduction â la philosophie mathe'matique* (trad. G. Moreau), Payot, 1970.

REF.: D. Vernant, *La philosophie mathe'matique de Bertrand Russell,* Vrin, 1992.

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE /

Einfuhrung in die Phibsophie, 1950.

Kar! JASPERS, J883-1969.

Această lucrare, printre cele mai cunoscute ale lui Karl Jaspers, condensează sub o formă foarte accesibilă experienţa filosofică dobândită de autor în profesarea psihiatriei, apoi în reflecţia critică privind gândirea lui Descartes, Husserl, Wilhelm Dilthey şi, mai ales, Kierkegaard şi Nietzsche, cărora le-a consacrat mai multe lucrări.

întrebându-se asupra naturii filosofiei, Jaspers aduce un prim răspuns: spre deosebire de cunoaşterea ştiinţifică, aceeaşi pentru orice intelect, filosofia se iveşte din izvorul originar al eului. Numai experienţa personală permite accesul la ea. Dar ea comportă şi exigenţa comunicării de la om la om. Pentru Jaspers, filosofia nu poate să se apere, nici să se demonstreze, ci doar să se comunice.

Sistemele filosofice istorice, fie că este vorba de materialism, de idealism sau de compuşii lor, fac din fiinţă o realitate exterioară subiectului. Există întotdeauna, în viaţa gânditoare, o sciziune subiect-obiect. Ceea ce pune în lumină această sciziune este realitatea supremă a unui „înglobant" care nu este nici obiect, nici subiect. Prin acest concept este desemnată fiinţa în totalitate, al cărei eu apare ca subiect şi în sânul căreia conştiinţa decupează obiecte. Gândirea operează deci o dublă sfâşiere în fiinţă. Misticul încearcă să atingă înglobantul însuşi, tăind toate legăturile cu obiectele, precum şi cu subiectul. Dar această tentativă de a se deschide către absolut rămâne incomunicabilă.

Marile metafizici clasice exprimă absolutul lui Dumnezeu, dar printr-un limbaj cifrat. Cât despre reflecţia filosofică, ea trebuie să se ferească de a considera simbolul realităţii drept o realitate tangibilă. Ar însemna o cădere în dogmatism sau în superstiţie. Dumnezeu este obiect de decizie şi de credinţă. Fundament al existenţei mele şi al acţiunii mele, el va rămâne mereu, pentru intelectul meu, Dumnezeul ascuns, de nedemonstrat.

Gândirea lui Jaspers va fi esenţială în abordarea filosofică a lui Martin Heidegger.

ED.: *Introduction ă la philosophie* (trad. J. Hersch), col. 10/18, U.G.E., 1965 / *Introducere în filosofie* (cap. 2,3 şi 5), în *Texte filosofice* (trad. G. Purdea), Editura Politică, 1986.

REF.: A. Kremer-Marietti, *Jaspers et la scission de Vétre,* Seghers, 1974.

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIILE EXISTENŢIALISTE / *Introduction aux existentialismes,* 1946.

Emmanuel MOl/NIER, 1905-1950.

Deşi defineşte existenţialismul „ca o reacţie a filosofiei omului împotriva excesului filosofiei ideilor şi a filosofiei lucrurilor", Emmanuel Mounier nu concepe — şi titlul lucrării o dovedeşte — unul, ci mai multe existenţialisme. într-adevăr, el se

întreabă ce mai are în comun „acest amestec de existențialism și de inexistențialism" al filosofiei lui Sartre, care, „provenită de la Heidegger, s-a constituit în opoziție radicală cu fondatorii filosofiei moderne a existenței", cu aceștia din urmă, care, pentru Mounier, sunt Pascal, Mâine de Biran și, bineînțeles, Kierkegaard. Căci trunchiul existențialismului se scindează în două ramuri, pornind de la Kierkegaard. Una, atee și întărită de fenomenologie, ajunge la Sartre. Cealaltă, creștină și mult mai înzestrată, stă la originea filosofiilor lui Bergson, Gabriel Marcel, Jaspers, Șestov, dar și a gândirii lui Charles Peguy și Martin Buber. Tocmai în lumina acestei genealogii examinează Mounier temele fundamentale ale existențialismului (contingență, alienare, fragilitate și solitudine a existenței), noțiunile-cheie (neant, angajare, semen...), încercând să înțeleagă ceea ce, dincolo de divergențele doctrinare, face ca, pentru aceste tradiții existențialiste, „dialogul între cele mai opuse dintre ele să fie întotdeauna mai ușor decât acela între ele toate și gândirile care rămân străine supozițiilor lor comune".

Situând el însuși personalismul în iniezul ramurii creștine, este important să nu pierdem din vedere — când Emmanuel Mounier vede în „marca unei întoarceri la religios" caracterul global al existențialismului — că analiza sa, fie ea cât de clară și de sintetică, rămâne o analiză „din interior".

ED.: *Introduction aux existentialismes,* Idees/Gallimard, 1973.

REF.: *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier,* Actes du colloque organisé par l'Association des amis d'Emmanuel Mounier, Le Seuil, 1985.

INTRODUCERE ÎN LECTURA LUI HEGEL /
Introduction à la lecture de Hegel, 1947.

Alexandre KOJÈVE,
1902-1968.

Cartea, editată în 1947 la inițiativa lui Raymond Queneau, apoi reeditată în 1968, reunește notele luate din ianuarie 1933 până în mai 1939 la cursul ținut de Kojève la Școala Practică de înalte Studii, astăzi Școala de înalte Studii în Științele Sociale, secția științe religioase, și la care au asistat personalități ca Bataille, Pierre Klossowski, Queneau și tânărul Sartre.

Lecțiile ținute sunt prezentate ca o continuare a cursului lui Koyré privind filosofia religioasă a lui Hegel, dar au în realitate ca obiect cele opt capitole din *Fenomenologia spiritului** (de la certitudinea sensibilă până la figura înțeleptului), care este citită și comentată, adesea pagină cu pagină și, câteodată, chiar paragraf cu paragraf.

Vincent Descombes a arătat influența acestor cursuri, care îl interpretează pe Hegel dintr-un punct de vedere existențialist și redau prestigiul dialecticii: „Faptul că, în 1945, Hegel a devenit culmea filosofiei clasice și originea a tot ceea ce se face mai modern este în parte datorat lui Kojève."

ED.: *Introduction â la lecture de Hegel,* col. „Tel" Gallimard, 1979.

REF.: V. Descombes, Le *Même et l'Autre,* Ed. de Minuit, 1979.

INTRODUCERE ÎN METAFIZICĂ /
Einfiihrung in äie Metaphysik, 1935.

Martin HEIDEGGER,
1889-1976.

După cum indică titlul său german *(Einfiihrung:* îndrumare, dar și instalare), scrierea aceasta este destinată mai puțin unei inițieri în metafizică cât unei pătrunderi în chiar planul ei, pentru a-l angaja pe cititor într-un parcurs speculativ. înaintarea pe care o propune autorul în interiorul metafizicii își află punctul de plecare în întrebarea: „De ce oare există mai degrabă ceva decât nimic?" Aceasta e „întrebarea fundamentală a metafizicii", pentru că este cea pe care și-o pune toată lumea; și e o întrebare ce privește întreaga Creațiune. în calitate de întrebare filosofică, ea nu așteaptă un răspuns de tip religios și, de aceea, merge până la rădăcina problemei: *transcendența.* Ea operează o deschidere înspre inactual, înspre radical. Obiectul lucrării este așadar ființa *(Sein)* în totalitate, „predominare a ceea ce se dezvoltă". De ce survine însă această întrebare? Fiindcă Omul *(Dasein)* nu mai cuprinde, nu mai înțelege ființa. întrebarea fundamentală vădește, așadar, decăderea Occidentului filosofic: ființa nu mai este, o dată cu Nietzsche, decât un „abur", o evanescență, ori ea rămâne tot timpul destinul spiritual al Occidentului? Pentru a răspunde, autorul întreprinde o recucerire a sensului ființei.

Referindu-se la gramatică și la etimologie, Heidegger arată că la început ființa era un verb, devenind apoi un substantiv. Din determinată cum era, semnificația verbului a căzut în indeterminare: aceasta e *evanescența.* în ceea ce privește etimologia, ea dezvăluie faptul că, potrivit rădăcinilor din greacă, latină și sanscrită, „a fi" însemna concret „a trăi", „a se dezvolta", „a dăinui". Din aceste semnificații a mai rămas numai dimensiunea abstractă a ființei. Față de această uzură a sensului, este cazul să ne

întrebăm: în definitiv, ce e cu cuvântul *a fi?* ". Această întrebare este „pre-întrebarea" întrebării fundamentale. Ea confirmă că ființa este ceea ce e mai demn de interogare; ea este ceea ce se expune înțelegerii noastre, fiindcă Omul e cel care „rostește" ființa (el este „rostitorul" ființei). A ieși din indeterminare înseamnă a examina cuvântul „este". întrebuințarea sa într-o frază e determinată de ceea ce desemnează în toate cazurile. Prin urmare, dacă rostind ființa o determinăm, atunci o delimităm, îi regăsim sensul. Răsturnarea perspectivei îi permite autorului să confrunte ființa cu altul, spunând ce nu este ea. Ființa nu este devenirea. Referindu-se la Pannenide, autorul afirmă că ființa este „unită", „unificatoare", „prezentă", ceea ce nu o poate asimila devenirii. Interpretându-l pe Heraclit și aforismul său „Totul curge", el arată că ființa este „reculegerea" tuturor antagonismelor, iar nu antagonismele însele. Ființa nu este nici aparența. Deși au aceeași origine (ființa apare), de fapt ele se opun: ființa e latență, origine; aparența e o cădere, un rezultat. Filosofia începe cu distincția între ființă, aparență și non-ființă. în al treilea rând, ființa nu este gândirea în sens logic. O dată cu Platon, filosofia a înlocuit ființa prin *ideea de ființă;* a fost nașterea logicii ca instrument al adevărului sau ca discurs adecvat „despre ceva". Heidegger propovăduiește depășirea logicii în beneficiul unei cugetări mai originare a ființei, o cugetare ce „reunește": un *Logos.* Sensul prim al lui *Logos* este „reculegere a ființării înseși". Sensul acesta dezvăluie esența Omului: „A fi om înseamnă asumarea reculegerii, cuprinderea reculegătoare a ființei ființării, folosirea aparenței de către cunoștință și astfel a gestiona non-latența, a o feri de latență și de începețoșare". în sfârșit, ființa nu este îndatorire: îndatorirea este modelul după idee, și nu după ființă, în îndatorire, ființa nu mai e cea care dă măsura; ea este acoperită de valoare.

Heidegger a fost un discipol al lui Husserl. Opera sa poartă amprenta fenomenologiei, parțial aplicată problemei centrale a gândirii autorului: ființa și uitarea ei în gândirea occidentală. în sensul acesta, lucrarea se află în inima interogației heideggeriene și se înscrie într-o abordare filosofică specific contemporană, prin ireductibila disociere a ființei de ființare. Garantul acestei diferențe este limbajul, veritabil poem originar, „casă a ființei"; un limbaj care (după cum arată întrebuințarea etimologiei) afirmă originea grecească a filosofiei. Heidegger îi examinează pe gânditorii greci într-un mod restaurator și continuator; această specificitate face din el o figură a secolului al XX-lea pe cât de importantă, pe atât de originală.

ED.: *Introduction ă la me'taphysique* (trad. G. Kahn), col. „Tel", Gallimard, 1987.

REF.: M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme,* Milion, 1990.

INTRODUCERE ÎN PRINCIPIILE MORALEI ȘI ALE LEGISLAȚIEI / An Introduction to *the Principles ofMorah and* Legislation, 1789.

Jeremy BENTHAM,
1748-1832.

Această operă este centrală în construcția utilitarismului și permite să i se aprecieze importanța politică: din principiul „utilității" sunt deduse o concepție de drept și o teorie a guvernărilor. Bunăstarea (fericirea) fiind scopul final al omului, căutarea plăcerii și evitarea durerii constituie motivele acțiunilor. Inspirându-se din Helvetius, pentru care „legea morală a interesului" este analoagă legilor mișcării în universul fizic, Bentham dezvoltă, pornind de la principiul utilității, o severă critică a dreptului natural. Dacă utilitatea este principiul legislației, numai calculul efectelor și experiența sunt cele care permit stabilirea legii. Legile pozitive determină condițiile de fericire ale celor mai mulți și variază după vremuri, locuri și moravuri, fără ca nici o „lege justă" să poată avea valoare în mod absolut și universal.

Această lucrare, etapă decisivă spre pozitivismul juridic, intră direct în conflict cu apărătorii Drepturilor omului și va fi urmată de o critică făcută de Bentham declarațiilor americană și franceză.

ED.: *Principles of Morals and Legislation,* în *Bowring Works of Bentham,* 11 voi., Russel and Russel, New York, reed. 1962.

REF.: M. El Shakankri, *La philosophie juridique de Jeremy Bentham,* Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1970.

INTRODUCERE ÎN SEMANTICĂ / Introduction to Semaritics, **1942.**

Rudol/CARNAP,
1891-1970.

Această introducere în semantică constituie prima parte din ansamblul de *Studii de semantică (Studies in Semantics)* și marchează o nouă cotitură în evoluția gândirii lui Carnap. Acesta, recunoscând datoria sa față de Alfred Tarski, decide într-adevăr să completeze printr-o semantică riguroasă studiile de sintaxă formală în care este considerat maestru.

Spre deosebire de Tarski, el menține totuși o graniță foarte netă între semantică și sintaxă și, în

cadrul semanticii, între adevărul faptic şi cel logic — şi aceasta în sensul orientărilor sale filosofice fundamentale.

ED.: *Introduction to Semantics,* Cambridge, Massachusetts, 1942.

REF.: J. Vuillemin, *La Logique et le monde sensible,* Flaminarion, 1971.

INTRODUCERE ÎN STUDIUL MEDICINEI EXPERIMENTALE / Introduction *ă l'étude de la médicine expérimentale,* 1865.

Ckude BERNARD, J813-J878.

Originalitatea acestui studiu este, pe lângă definirea exigenţelor şi a condiţiilor de aplicare ale metodei experimentale pe fiinţe vii, aceea de a fi determinat trecerea medicinei de la preistorie la istorie: empirismul fundat pe observaţia pasivă, iar nu critică, a faptelor trebuia să cedeze locul raţionalismului critic, la distanţă de sistemele filosofice, dar nu şi de cercetarea metodică a cauzelor imediate ale fenomenelor vieţii, cele din starea de sănătate, ca şi cele din starea patologică.

Nu a fost suficient remarcată o dificultate preliminară: aceea de a şti în ce măsură experimentarea se poate aplica vieţii; permit codificarea şi clasificarea procedeelor experimentale, deci artificiale, să conchidem asupra adecvării lor Ia fenomenele naturale astfel reprezentate? Răspunsul se găseşte nu în elaborarea protocolului [de cercetare], ci în specificitatea obiectului care în acelaşi timp *confirmă* şi *deranjează* protocolul: legitatea naturii, care se supune determinismului, se aplică unei părţi a naturii — organismele vii — care, la rândul ei, vine să modifice regulile de investigare iniţiale. *Specificitatea* formelor vii, care nu sunt matematice, *variabilitatea* lor, necesitatea de a considera organismul ca o *totalitate,* care să nu fie suma părţilor sale, *ireversibilitatea* devenirii fenomenelor vitale — aceste caracteristici alungă fizica şi chimia spre un rol de ştiinţe adjuvante, ca anatomia în raport cu fiziologia: pentru a şti ceva despre funcţiile vieţii, acestea trebuie studiate pe viu. Cele patru caracteristici permit *specificarea* fenomenelor vitale din interiorul determinismului universal: *viaţa înseamnă creaţie.*

Căci ceea ce caracterizează maşina vie nu este natura proprietăţilor fizico-chimice, oricât de complexe ar fi ele, explică Claude Bernard; creaţia acestei maşini este cea care se dezvoltă sub ochii noştri, în condiţii care-i sunt proprii şi după o idee definită, care exprimă natura fiinţei vii şi esenţa vieţii. Nu trebuie să înţelegem această „idee" în sensul metafizic, ci, mai curând, ca un principiu reglator şi organizator, care asigură dezvoltarea fiecărui organism în interacţiune cu mediul său, dar şi independent faţă de acesta: *mediul interior* este noţiunea ce ne permite să înţelegem organismul viu ca rezultat al unui proces autonom care, printr-un determinism circular, găseşte în nevoia sa cauza propriei împliniri. Fixitatea mediului interior nu este o noţiune metafizică, nici sistematică: ea nu ţine nici de o armonie prestabilită, nici de un pretins principiu vital, ci este rodul unui mecanism reglator care este condiţia unei *autonomii* a viului.

Această noţiune este un concept fondator în fiziologie; ea face ca medicina să treacă de la stadiul de ştiinţă conjecturală la acela de ştiinţă. în calitate de ştiinţă, medicina trebuie în mod necesar să stabilească nişte legi precise şi determinate care derivă din criteriul experimental, aşa cum a fost el expus în prima parte a cărţii: amestec de îndoială filosofică şi de determinism în fenomenele naturii. Dar precizia acestor legi nu îndepărtează indeterminismul care există în toate ştiinţele, fără de care omul nu ar exista.

Este important de remarcat aici faptul că, în mod contrar unei prezentări şcolare sau tradiţionale care a prevalat mult timp, *Introducere în studiul medicinei experimentale* este valoroasă mai puţin prin expunerea metodei, cât prin limitele şi restricţiile pe care Claude Bernard le aduce consideraţiilor generale privind postulatele şi tehnicile de experimentare. Totul se întâmplă ca şi cum obiectul — viaţa însăşi — ar aduce o dezminţire permanentă protocolului experimental, care era totuşi vizat în această descriere şi considerat a-l conţine. în loc de a fi semn de decepţie, este semn de bogăţie. *O filosofie implicită de aşteptare şi de reglaj novator* se degajează din definiţia însăşi a cauzalităţii la fiinţele vii. Este o dovadă suplimentară că, în evoluţia sa, deşi supusă unei legităţi, viaţa este provocată să se modifice, chiar să se contrazică. Principalul obstacol epistemologic faţă de viaţă este viaţa însăşi.

Se obişnuia, după Bergson, ca *Introducere în studiul medicinei experimentale* să fie considerată, în ştiinţele vieţii, echivalentul *Discursului asupra metodei** (1637) al lui Descartes pentru ştiinţele abstracte ale materiei: un tratat de metodologie cu destinaţie şcolară. După Canguilhem şi Dagognet, mai ales, atenţia filosofică s-a deplasat spre cunoaşterea viului.

Astăzi, interesul major al cărţii ne pare a consta în această filosofie implicită de improvizare şi de reglaj inventiv, care respinge orice sistem filosofic, ca şi orice ştiinţă prea sigură de ea însăşi. Prin limitele pe care le enunţă cu privire la ceea ce descrie, prin restricţiile pe care le opune la ceea ce propune, această carte este mult mai apropiată încă de demersul ştiinţific contemporan, în care dialogul, incertitudinea şi regularizarea-respingerea sunt cele care reprezintă principalii factori ai progresului şi ai descoperirilor.

ED.: *Introduction ă l'e'tude de la me'decine expérimentale,* col. „Champs", Flammarion, 1984.

REF.: J. Michel, *La Ne'cessite de Claude Bernard,* col. „Epistémologie", Meridien-Klincksieck, 1991.

INTRODUCERE ÎN STUDIUL ŞTIINŢELOR UMANE / Einleitung in *die Geisteswissenschaften,* **1883.**

Wiibelm DILTHEY, 1833-1911.

Această carte este destinată să rezolve problema fundamentului filosofic care trebuie dat ştiinţelor umane. Filosoful îşi propune aici să studieze realitatea istorică şi socială, precum şi ştiinţele care au ca obiect această realitate. „Ştiinţele spiritului" constituie pentru Dilthey un ansamblu în el însuşi, care se opune „ştiinţelor naturii". Ştiinţele spiritului nu pot avea ca fundament metafizica: este ceea ce autorul va expune în a doua parte a lucrării sale. Partea critică este cea mai importantă ca întindere. Concluzia ajunge să arate drept imposibil idealul metafizicii, care dezvăluie *a priori* ordinea logică a lumii; poziţie de acum depăşită, căci ordinea lumii nu poate fi demonstrată în mod pozitiv. Cât despre prima parte a lucrării, numită „Cartea întâi", ea oferă un tablou de ansamblu al ştiinţelor umane particulare şi demonstrează necesitatea unei ştiinţe umane fundamentale.

Care este scopul acestei iniţieri în ştiinţele umane? Ea va putea oferi politicianului, juristului, teologului,ca şi pedagogului, un instrument pentru a lucra mai bine în serviciul societăţii. întregul acestor ştiinţe va fi în raport cu întregul ştiinţelor naturii. Omul este deci determinat după un dublu joc de raporturi. Ştiinţele particulare ale spiritului se desprind din realitatea istorică şi socială. Opus şcolii abstracţiei, ca şi aceleia istorice, Dilthey vrea să reunească aceste ştiinţe într-un tot al ştiinţelor umane. Cât despre ştiinţele privitoare la individ, ele sunt nişte elemente ale acestei realităţi noi.

în faţa ştiinţelor istoriei şi ale societăţii trebuie luate în considerare alte categorii de ştiinţe particulare, care au în vedere arta, ştiinţa, statul, religia etc. Trebuie deci să acceptăm să avem în vedere un obiect care ar însenina diversele sisteme de civilizaţie. Dreptul este un dat de fapt; este şi o comunitate de scopuri, fundată pe conştiinţa juridică în calitatea ei de dat psihologic activ. La fel, sistemul moralităţii este compus dintr-un grup de fapte de conştiinţă şi de acte care depind de aceste fapte. Dilthey insistă deci pe bazele psihologice ale ştiinţelor organizării exterioare ale societăţii; aceasta este un dat istoric pe care trebuie să-l expunem teoretic. Dar filosofia istoriei şi sociologia nu sunt ştiinţe veritabile, căci se bazează pe abstracţiuni.

Realitatea istoriei formează un întreg complex căruia trebuie să i se aplice o metodă adecvată. Mai mult, ştiinţele particulare ale spiritului privesc mereu fapte noi. De aceea trebuie explicitată o teorie a cunoaşterii care să poată funda ştiinţele particulare ale spiritului. Dilthey îşi asumă sarcina de a considera realitatea istorică şi socială în ansamblul pe care ea îl formează. Alungând atât empirismul (pe care îl declară tot „abstract"), cât şi speculaţia, Dilthey demonstrează că teoriile precedente au ratat ţinta pe care şi-au definit-o. Metafizica îi inspiră pe teoreticieni; or, pentru Dilthey, ea însăşi este un obiect de studiu, în măsura în care inspiră reprezentările colective. Descompunerea metafizicii permite apariţia ştiinţelor particulare.

Cât despre fenomenele psihice care devin obiectul •unei ştiinţe — ştiinţă care s-a detaşat şi ea de metafizică —, este clar că nu pot fi studiate după metoda naturală: ele cer o metodă care să li se potrivească. Unitatea logică dorită de idealul metafizicii nu este posibilă, căci realitatea este în contradicţie cu acest ideal. *Principiul raţiunii suficiente* nu joacă acelaşi rol în ştiinţele spiritului ca în ştiinţele naturii. Intelectul nu poate determina, într-adevăr, legăturile care dau lumii o unitate metafizică.

în unele documente inedite care se referă la *Introducere în studiul ştiinţelor umane,* Dilthey îşi confirmă poziţia originală: propunerea unei metode cu totul noi. El consideră că, până în prezent, totul a ţinut de speculaţie: atât conceptele, cât şi obiectele, şi chiar pretinsa realitate. Intenţia sa este deci de a se ridica la o conştiinţă istorică în stare să lămurească problema care se pune. Metoda sa cere o permanentă verificare prin fapte. Dilthey vrea să utilizeze în proiectul ştiinţelor umane mijloace cum ar fi personalitatea, stilul, forma interioară, în vederea unei cunoaşteri obiective.

ED.: *Introduction â l'étude des sciences humaines* (trad. L. Sauzin), P.U.F., 1942.

REF.: A. Kremer-Marietti, *Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique,* Seghers, 1972.

INVENŢIA DEMOCRATICĂ/
Uirwention démocratique, 1981.

Claude LEFORT,
n. *1924.*

în această serie de articole consacrate studierii democraţiei, Lefort observă că, spre deosebire de societăţile totalitare, care îşi afirmă fără dificultate identitatea, societatea democratică se sprijină pe eterogenitatea comportamentelor sociale şi pe convingerea că nu mai există un fundament ultim în domeniul puterii politice, la fel ca în cel al cunoaşterii. Societatea democratică împărtăşeşte, o dată cu psihanaliza, faptul de a admite în chiar lăuntrul ei indeterminarea; astfel, ea nu ar constitui o formă de regim politic, ci o *invenţie,* un proces continuu, ale cărui semne de extincţie autorul le observă în principal în ţările din Est.

ED.: *L'invention démocratique,* Fayard, 1981.

INVESTIGAŢII FILOSOFICE/
Philosophischen Untersuchungen, 1953.

Ludwig Josef WITTGENSTEIN,
1889-1951.

în 1945, Wittgenstein decide să publice rezultatul cercetărilor efectuate de mai bine de şaisprezece ani, adică de la scurtul text intitulat *Câteva remarci asupra formei logice (Some Remarks on Logical Form),* care marchează o cotitură în filosofia sa.' Aceste cercetări sunt prezentate sub formă de analize mai mult sau mai puţin scurte, de fragmente pe care le prezintă el însuşi drept un fel de schiţe şi de propuneri. Cartea proiectată, spune el, nu este decât „un album de schiţe". Principalele teme abordate sunt cele ale semnificaţiei, comprehensiunii, limbajului, gândirii, logicii, problemei „limbajului privat" şi analizei stărilor de conştiinţă.

Wittgenstein voia să publice acest text împreună cu o nouă ediţie a lucrării *Tractatus logico-philosophicus*,* pentru ca, spunea el, să apară mai bine contrastul între noua sa filosofie şi cea pe care o apăra în vremea acesteia. Una dintre marile probleme este aceea de a şti dacă Wittgenstein nu accentuează într-un mod forţat deliberat contrastul între vechile sale concepţii şi cele noi. Căci, de la *Tractatus* la *Investigaţii filosofice,* aceeaşi preocupare îl animă: aceea de a refuza orice formă de „platonism", de a recuza orice absolut, orice formă generală. însă, dacă în perioada lucrării *Tractatus* el căuta încă „forma generală a propoziţiei", începând cu 1929 realizează că nu există o formă paradigmatică a propoziţiilor elementare, ci că există atâtea tipuri de propoziţii elementare câte tipuri de fapte, ceea ce îi zdruncină primele convingeri. De aceea, cercetarea sa se va desfăşura într-o altă direcţie, care implică abandonarea recursului la logica formală; astfel, într-un mod de netăgăduit, apare un nou „stil" de filosofie, chiar dacă aceeaşi motivaţie serveşte drept bază întregii cercetări.

„Semnificaţia unui cuvânt este folosirea lui în limbaj", afirmă de mai multe ori Wittgenstein în *Investigaţii filosofice.* Ea nu mai trebuie căutată de partea denotaţiei. Wittgenstein a abandonat o teorie a reprezentării în favoarea unei teorii pragmatice a limbajului. Acelaşi cuvânt poate fi folosit în discursuri diferite şi în contexte diverse. Nu putem înţelege un cuvânt, o expresie, o frază, decât dacă ne referim la rolul pe care-l are în ceea ce Wittgenstein numeşte un „joc de limbaj" şi care se prezintă ca un tip de vorbire ce corespunde unei activităţi simple, bine definite, ca, de exemplu, a comanda, a descrie, a juca teatru, a traduce o limbă într-alta, a forma o ipoteză, a rezolva o problemă, a saluta etc. (§ 23). Jocul de limbaj nu îşi obţine semnificaţia decât legat de o „formă de viaţă", care apare ca fiind ceea ce dă consistenţă limbajului. Orice filosofie a limbajului a vrut întotdeauna să ancoreze limbajul în realitate, dar, de cele mai multe ori. realitatea este privită ca fiind compusă din lucruri, din substanţe; nou aici este faptul că ea este privită ca un ansamblu de comportamente, obişnuinţe, practici. Problema referinţei se pune în termeni noi. Adevăratul şi falsul nu mai trimit la un *„res"* şi nu se mai pun în termeni de adecvare între *„res"* şi *„intellectus",* ele trimit *la viaţa celor care vorbesc:* „Este adevărat şi fals ceea ce oamenii spun că este aşa, şi ei se pun de acord în limbajul pe care îl folosesc. Nu este o conformitate de opinie, ci de formă de viaţă" (§ 24).

Dar noţiunea de „formă de viaţă" apare foarte curând insuficientă pentru a explica acest mediu a cărui înţelegere este necesară pentru înţelegerea limbajului, şi Wittgenstein nu ezită să afirme că înţelegerea culturii le este necesară celor care vorbesc pentru a înţelege ceea ce ei spun. întreaga concepţie pe care Wittgenstein o avea despre analiză se găseşte astfel modificată. în timp ce, în vremea lucrării *Tractatus,* analiza consta într-o descompunere a propoziţiei în propoziţii atomare şi îşi vedea atribuită ca sarcină punerea în evidenţă a componentelor ultime, în *Investigaţii filosofice* analiza ia forma unei descrieri de contexte lărgite în care este proferat un enunţ. Fără îndoială că în această privinţă autocritica lui Wittgenstein este cea mai justificată şi mai evidentă.

Orice cercetare a unui nucleu invariant, a unei esenţe comune, este recuzată. Decurge de aici o critică a conceptului, care se poate dovedi periculoasă pentru filosofie — cel puţin pentru aceea considerată în mod tradiţional. De fapt, Wittgenstein introduce o

anumită fluiditate în folosirea conceptelor şi, respingând orice căutare a unui element comun unor instanţe diverse, el pune accentul pe necesitatea de a descurca încâlceala asemănărilor, de a deznoda reţeaua complexă a analogiilor între instanţe, pentru **a** degaja ceea ce el numeşte un „aer de familie". Aceste analize constituie o contribuţie importantă la studiul „problemei universalelor".

Cartea prezintă şi o argumentaţie de-acum clasică împotriva ideii unui „limbaj privat" şi oferă exemple superbe de analize ale „proceselor psihice" şi ale „stărilor de conştiinţă" — fiind interesante, nu în ultimul rând, prin faptul că, de altfel, propun o concepţie originală a tilosofiei prezentate ca o activitate, ca o „luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru de către mijloacele limbajului nostru".

Ca şi *Tractatus, Investigaţiile filosofice* au avut un impact imens asupra filosofiei contemporane, dar, ca şi primul, ele au dat adesea loc unor neînţelegeri şi unor erori de interpretare. Ar însemna, fără îndoială, să le reducem importanţa dacă le-am considera doar biblia filosofiei limbajului obişnuit. De fapt, o întreagă concepţie a filosofiei — ca reaşezare niciodată desăvârşită a cunoştinţelor, ca zdruncinare perpetuă a certitudinilor şi a dogmelor noastre — reiese din aceste analize, derutante la prima abordare.

ED.: *Tractatus logico-philosophicus; Investigations philosophiques* (trad. P. Klossowski), col. „Tel", Gallimard, 1986.

REF.: J. Bouveresse, *Le Mythe de l'inte'riorite,* Éd. de Minuit, 1987.

ION sau Despre Iliada / *'Iov, r\ Yltpi 'IMSoq,* D c. 399-390 a. Hr.

PLATON,
4281427-3481347 a. Hr.

Dialog.

Socrate, sprijinindu-se pe celebra sa metodă, maieutica, îl întreabă pe rapsodul Ion despre arta sa. în acea epocă, rapsodul era un fel de actor care declama poemele altuia; Socrate foloseşte de altfel, fără a face diferenţa, doi termeni apropiaţi: Q<n|)q)66q *(rapsodos,* „rapsod") şi îutOKQiTfiq *(hypocrites,* „actor"). Ion se laudă că are talent şi că îl comentează pe Homer mai bine decât oricine; dar Socrate, deşi recunoaşte virtuozitatea actorului, nu acordă rapsodului calitatea de exeget; discursul actorului nu este decât o parafrază elogioasă, fără deschidere filosofică. Socrate demonstrează că aceste comentarii nu se fundează pe o *T£%VY\ (tehne),* un ansamblu de reguli bazate pe o cunoaştere ştiinţifică (èxioTi'mii, *episteme).* Altfel, de ce Ion nu l-ar putea comenta bine decât pe Homer? De fapt, atunci când îşi exercită arta, rapsodul este sub influenţa divină; un zeu coboară în el şi-l face să-şi piardă momentan raţiunea; acesta este *entuziasmul.*

Dar Socrate nu se opreşte la rapsozi; veritabilul subiect al dialogului este poezia. Poeţii buni nu creează decât în delirul divin, care le ia raţiunea; ei nu sunt stăpâni ai creaţiei lor şi nu excelează decât în domeniul în care îi îndreaptă Muza: ei pot atunci vorbi chiar despre ceea ce nu cunosc. Poezia nu este nici un dar natural, nici o ştiinţă dobândită; este un privilegiu divin.

Socrate arată în acest dialog puţina stimă pe care o are pentru poezie: poetul, ca şi rapsodul, nu ştie nimic; singura calitate, limitată şi precară, este entuziasmul; incapabil de a judeca pentru sine însuşi, el nu este decât interpretul zeilor pe lângă oameni. Este una dintre verigile unui lanţ, la fel ca şi rapsodul, care le permite zeilor să vorbească oamenilor. Această teorie a inspiraţiei divine va fi, de altfel, reluată de poeţii romantici, care vor insista şi ei mai mult pe rolul lor de mediator, rol esenţial pe care îl vor slăvi.

ED.: *Ion* (trad. M. Canto), col. GF, Flammarion, 1989//on, sau *Despre Iliada* (trad. D. Sluşanschi şi P. Creţia), în *Opere,* voi. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976.

REF.: F. Châtelet, *Platon,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1989.

IRONIA sau Buna Conştiinţă / **L'**ironie, *ou la Bonne* Conscience, 1936.

VIodimirJANKÉLÉVITCH,
1903-1985.

Această lucrare este o analiză ontologică. Ironia este o mişcare a conştiinţei care destinde seriosul. Prezentul este provizoriu şi considerat cu dezinvoltură, în forma sa, ironia este alegorică, este o „pseudo-logie". Ironia socratică este litotă, invitaţie de a cunoaşte. Mai mult tragică decât comică, ironia este, de asemenea, o capcană: ea nu are limite şi vrea să domine posibilul. în definitiv, ea nu *există.*

Reprezentativ pentru timpul său, acest eseu interoghează atitudine'a filosofică şi prelungirile ei.

ED.: *L'ironie,* col. „Champs", Flammarion, 1985 / *Ironia* (trad. F. Drăgan şi V. Fanache), Editura Dacia, 1994.

REF.: *Vladimir Janke'levitch, Critique,* nr. 500/501, Éd. de Minuit, 1989.

ISAGOGE (INTRODUCERE) / *Eiaayaxyrj, D* c. 267-270.

PORFIR/OS din Tyr, *234-circa 305.*

Introducere la *Categoriile** lui Aristotel.

Această operă, redactată în Sicilia la cererea lui Hrysaorius, un discipol al lui Porfirios, nu are altă ambiție decât aceea de a servi ca introducere la lectura tratatului despre *Categorii* al lui Aristotel.

Cele cinci capitole care o compun sunt consacrate celor cinci concepte fundamentale studiate de Aristotel: Genul, Specia, Diferența specifică, Diferența proprie, Accidentalul. După ce dă o definiție fiecăreia dintre aceste noțiuni, autorul studiază raporturile de asemănare sau de diferență care există între ele.

Totuși, el nu aduce nici o soluție adevărată problemei realității sau abstracției acestor concepte.

Boetius, care a făcut traducerea și comentariul acestei opere și ale celei a lui Aristotel, reia soluțiile lui Platon și Aristotel: pentru primul, „universalele" sunt idei separate; pentru al doilea, ele sunt socotite ca asemănătoare.

Lucrare de referință până la sfârșitul secolului al XH-lea, *Isagoge* a provocat o dispută interminabilă asupra valorii cognitive a „universalelor".

ED.: *Isagoge* (trad. J. Tricot), Vrin, 1947.

REF.: P. Hadot, *Porphyre et Victorinus,* în „Études augustiniennes", 1968.

ISPITA DE A EXISTA /Tentation *d'exister (La),* 1956.

Emil CIORAN, n. 1911.

Lucid până la a respinge un nihilism ce nu se poate asuina, Cioran îi îndeamnă pe oameni să recreeze acele iluzii care fac existența suportabilă și reafirmă necesitatea vitală a minciunii. Desigur, îndoiala ne permite să trăim unii cu alții; însă, pe ascuns, ea ruinează prin devitalizare. Atunci când dispare credința care întemeiază civilizațiile, libertatea și toleranța își fac apariția și începe ireversibilul proces al decadenței.

Omul care s-a despărțit de rădăcinile sale — exil solitar gata de a se nega și de a se renega — nu poate umple universul vidului decât prin ceea ce este aici simbol: *cuvântul.* Doar poezia, iluzie acceptată, poate justifica „tentația de a exista". Prin urmare, celui ce este în căutarea unității pierdute nu-i rămâne decât „aventura stilului".

ED.: *La Tentation d'exister,* col. „Tel", Gallimard, 1986 / *Ispita de a exista* (trad. Emanoil Marcu), Editura Humanitas, 1997.

REF.: R.-M. Pereda, „Cioran l'étranger", în *Le Magazine littéraire,* nr. 204, februarie 1984, pp. 80-84.

ISTORIA ANIMALELOR / *Tăv jiepl* ra ță>a *iampiw̃v,* D c. **345 a.Hr.**

ARISTOTEL, *384-322 a.Hr.*

Se pare că acest tratat este prima lucrare de biologie a lui Aristotel, scrisă în timpul exilului său în Asia Mică, când are răgazul de a se consacra zoologiei. Prima parte (cărțile I—IV) expune modurile de a clasifica ființele vii, apoi le studiază anatomia, începând cu omul, întrucât este cel mai ușor de cunoscut. A doua parte (cărțile V-VII) arată diferitele moduri în care se reproduc ființele vii, încheind cu reproducerea la om, care este cea mai complexă (întreaga carte a Vil-a îi este consacrată). în cărțile a VUI-a și a IX-a, Aristotel descrie felul în care trăiesc animalele: modul de a se hrăni, obiceiurile, bolile, caracteristicile și obiceiurilor. Cartea a X-a *(Despre sterilitate)* nu făcea parte din lucrarea inițială, fiind adăugată ulterior.

Acest tratat este doar descriptiv: el oferă o vastă clasificare a regnului animal. Din această cauză va constitui materia celorlalte scrieri biologice ale lui Aristotel, în care va fi explicat ceea ce aici nu este decât descris.

ED.: *Histoire des animaux* (trad. P. Louis), Les Belles Lettres, 1964.

REF.: M. Marquat, *Aristote naturaliste,* Vrin, 1932.

ISTORIA GENERALĂ A NATURII ȘI TEORIA CERULUI / *Mlgemeine Naturgeschichte und Theorie des* riimmels, 1755.

lmmanuel KANT, 1724-1804.

Scopul lui Kant în această lucrare este să schițeze o cosmologie care să folosească doar metoda mecanicistă. El va da prima descriere corectă a Căii Lactee, cea de disc turtit.

în prima parte se descrie constituirea generală a sistemului nostru solar (șase planete și zece sateliți), extinzându-se această ordine, prezentă la o scară redusă, la întregul Univers, în baza importanței universale a principiilor newtoniene, care pun în joc cele două forțe opuse, atracția și respingerea.

în partea a doua, Kant își prezintă cosmogonia descriind formarea Universului pornind de la legile

simple ale mecanicii. Aceasta rezultă din aplicarea celor două forțe, de respingere și de atracție, asupra unei materii prime cu densitate neuniformă. Prin atracție, se constituie mase de materie acolo unde densitatea este cea mai mare. Ele sunt atrase de un nucleu central, dar forțele de respingere se opun traiectoriei lor; atunci ele se transformă în vârtejuri, a căror densitate maximă se află în nucleul central. Aceleași forțe acționează iar în fiecare vârtej și astfel se formează planetele, care sunt tot atâtea nuclee centrale. Crearea lumii nu va fi niciodată încheiată, pentru că ea progresează continuu prin formarea de noi lumi care se îndreaptă, treptat, spre ordine. Kant abordează posibilitatea pentru alte lumi de a fi locuite. întrucât aproape toate planetele sunt fonnate în urma acelorași legi, de ce n-ar fi ele oare locuite de alte ființe vii?

Kant duce aici până la capăt sistemul lui Newton, deoarece explică mecanic șocul inițial, pe care acesta îl considera inexplicabil. El cruță totuși domeniul specific al religiei, în măsura în care haosul primar și cauza organizării Universului nu pot avea explicații științifice. Kant afirmă în final că este posibilă dovedirea existenței lui Dumnezeu pornind de la ordinea și frumusețea Universului, concepție asupra căreia va reveni ulterior.

ED.: *Histoire générale de la Nature et the'ohe du Ciel* (trad. P. Kerszberg, A.M. Rovielo și J. Seidengart), Vrin, 1984.

REF.: J. Seidengart, introducere la ed. cit.

ISTORIA NATURALĂ A **OMULUI** / Histoire *naturelk de l'homme,* 1749.

BUFFON
(Geoges Louis Leclerc, conte de),
1707-1788.

în marea operă a lui Buffon — *Istoria naturală, Istoria omului* urmează după *Teoria Terrei.* Să ne amintim că termenul „istorie" nu are aici semnificația unei cronologii; el nu desemnează expunerea cursului unei deveniri, ci — conform etimologiei grecești — o cercetare (în maniera *Istoriei animalelor** de Aristotel).

Cunoașterea omului, acesta este proiectul lui Buffon, care este de acord cu judecata lui Rousseau: „Cea mai utilă și mai puțin avansată dintre toate cunoștințele omenești îmi pare a fi cea despre om". Buffon înțelege să elaboreze această cunoaștere în totală independență în raport cu datele revelației *(Teoria Terrei* îi adusese câteva neplăceri cu Facultatea de teologie).

Grijuliu — ca întotdeauna — la exactitatea faptică, Buffon își bazează investigația antropologică pe observații ale anatomiștilor, ale medicilor, ale călătorilor vremii lui. Refuzul oricărei teorii speculative *a priori* nu implică însă adeziunea la afirmații materialiste: Buffon susține, de exemplu, distincția dintre suflet și corp. El adoptă un transformism limitat, care-i permite să nu renunțe la separarea omului de animal: „Omul nu este un simplu animal [...] natura lui este superioară celei a animalelor." Lui îi este dat să domnească peste celelalte specii, și Buffon nu vede niciodată în această stare a lucrurilor premisele unei catastrofe: cultura se înscrie în prelungirea naturii, și niciodată nu este ruptă de ea, ca la Rousseau. Omul este, de altfel, determinat de un instinct natural al vieții în societate („Totul a contribuit la a-l face pe om sociabil"); în acest punct, tezele din *Istoria naturală a omului* se despart de ideile lui Rousseau, dezvoltate în aceeași perioadă.

Ca întreaga *Istorie naturală, Istoria omului* a marcat profund secolul său. Frumusețea volumelor, bogăția ilustrațiilor au contribuit nu în mică măsură la succesul acestei lucrări. Trebuie amintit de asemenea și stilul, căruia Buffon îi acorda o importanță deosebită. Și tot Rousseau este cel care vedea în Buffon „cea mai frumoasă pană a secolului său".

ED.: *Histoire naturelle de l'homme,* în Buffon, *Histoire naturelle,* col. „Folio", Gallimard, 1984.

REF.: M. Duchet, „L'anthropologie de Buffon", în *Anthropologie et histoire au Siècle des lumières,* Flammarion, 1978.

ISTORIA NATURALĂ A **SUFLETULUI** / Histoire naturelle *de l'âme,* 1745.

Julien *Offroy de* LA METTRIE,
1709-1751.

Acest tratat ilustrează materialismul fiziologist al secolului al XVIII-lea. Este vorba de înțelegerea gândirii pornind de la substanța corporală. Aici însă La Mettrie refuză mecanicismul pur. El admite, ca și Descartes, inerția materiei, dar îi afirmă și sensibilitatea. Această critică a cartezianismului îl conduce pe autor la reintroducerea *formelor substanțiale* în maniera celor „Vechi" (adică a filosofilor aristotelieni).

La Mettrie va relua această lucrare în ediția completă a *Operelor filosofice* din 1751, sub titlul de *Tratat despre suflet.*

ED.: *Trăiíe de l'âme. Histoire naturelle de l'âme,* în *Oeuvres philosophiques,* voi. 1 (1751), col. „Corpus des oeuvres de philosophie en langue franșaise", Fayard, 1987 / *Istoria naturală a sufletului sau tratatul despre suflet,* în *Omul mașină și alte opere filosofice* (trad. G. Brătescu), Editura Științifică, 1961.

REF.: M. Tisserand, prezentarea culegerii *Textes choisis,* col. *Les Classiques du peuple,* Messidor, Éditions sociales, 1974.

ISTORIA NEBUNIEI ÎN EPOCA CLASICĂ /

L'Histoire *de la folie à l'âge classique,* 1961.

Mkhel FOUCAULT, 1926-1984.

Această teză de doctorat nu este, așa cum pare a arăta titlul ei, o istorie a psihiatriei, ci mai degrabă o istorie a actelor de segregare și excludere a nebuniei în Europa Occidentală.

Prima parte a lucrării analizează fenomenul internării și diversele semnificații pe care această practică le ascunde. Foucault arată că, dacă la sfârșitul Evului Mediu lepra dispare din lumea occidentală, vor trece aproape două secole pentru ca noua obsesie, care e nebunia, să stârnească reacții de despărțire, de excludere, de purificare. Nebunia nu va fi stăpânită decât spre mijlocul secolului al XVII-lea, când marea ferecare o smulge din acea libertate imaginară care o mai făcea să freamăte sub cerul Renașterii, și o condamnă la tăcere.

Clasicismul a inventat *internarea,* întrucâtva precum Evul Mediu separarea leproșilor. Sunt închiși nebunii, dar și săracii, șomerii, leneșii, homosexualii, libertinii.

Adăugând domeniului nesăbuinței *(de'raison),* alăturat celui al nebuniei, prohibițiile sexuale, interdicțiile religioase, libertatea de gândire și a inimii, epoca clasică forma „o experiență morală a nesăbuinței", care constituie baza cunoașterii noastre „științifice" a bolii mintale.

Cea de-a doua parte a lucrării este consacrată problemei recunoașterii și cunoașterii nebuniei în perioada clasică. Foucault arată că, deși, pe de o parte, nebunia este apreciată ca nesăbuință — adică drept negativitate goală de rațiune —, pe de altă parte, analiza medicală va încerca să-i dea o determinare pozitivă. Prinde contur o asiduă muncă de clasificare, animată de o metaforă constantă ce are amploarea și obstinația unui mit: transferul dezordinilor bolii spre ordinea vegetalului. Bolile mintale trebuie aranjate și ordonate în clase, genuri și specii, cu aceeași grijă și exactitate cu care au lucrat botaniștii la *Tratatul despre plante.* Nebunul se regăsește astfel în grădina speciilor. în același timp, ceva, care va deveni curând domeniu clinic, este pe cale să se deschidă. Se organizează tratamente care se adresează unității indisociabile dintre corp și suflet. Se încearcă întărirea, întremarea fibrelor nervoase, a membranelor, a tuturor elementelor organismului considerate a face legătura dintre corp și suflet (folosirea în special a fierului). Se visează o purificare totală: folosirea mierii, a funinginii din șemineu, a șofranului, a prafului de picioare de rac, drept dizolvanți pentru orice fermentare care, existentă în corp, determină nebunia. Se fac scufundări în apă, dușuri, cure de băi. în aceste tratamente se încheagă o confruntare a medicului cu bolnavul care va face posibilă psihiatria de observație.

în cea de-a treia parte, Foucault analizează dubla mișcare de eliberare și de alienare a nebuniei în medicina mintală modernă.

în secolul al XVIII-lea, teama în fața nesăbuinței se asociază cu frica specifică de nebunie. Aceasta este de acum percepută drept semn al unei raționi precare, ce ar putea ceda în orice moment. De acum înainte nebunii se separă ca de la sine și ocupă un loc ce le aparține doar lor. Primele azile care apar stârnesc mai întâi curiozitatea, apoi mila și, în fine, în secolul al XlX-lea, umanitarismul și solicitudinea socială. Este marea mișcare reformistă animată de Pinel și Tuke: anchete ale comisarilor, constituirea marilor spitale. Și, în scurtă vreme, urmează perioada lui Esquirol și a „științei" medicale a nebuniei.

însă, dacă nebunia își afirmă în cele din urmă drepturile, aceasta se întâmplă pentru a fi curând reintegrată în normele sociale ale burgheziei. Pinel și cei ce l-au urmat, departe de a elibera nebunul, l-au alienat, de fapt, definitiv. Constrângerii fizice i s-a substituit coerciția morală exercitată de medic. Cât despre știința psihiatrică, ea a înlăturat orice expresie proprie nebuniei, conferind nebunului statutul de obiect pur.

în concluzie, Foucault arată că psihiatria, vrând să îmblânzească nebunia, și-a interzis de fapt înțelegerea ei. Aceasta se manifestă în deplinul ei avânt creator la Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Artaud ... Viclenie și nou triumf al nebuniei, care scapă de măsurarea și justificarea ei de către psihologie.

Istoria nebuniei consacră o nouă abordare a puterii și politicului. Foucault ne înfățișează rațiunea ca pe una dintre formele puterii, care funcționează ca un model al excluderii și care permite omului să domine omul. Această lucrare a avut și un impact practic. Ea a contribuit la accelerarea crizei mișcării psihiatrice și a consolidat poziția antipsihiatrilor ca Laing și Cooper.

ED.: *Histoire de la folie à l'âge classique,* col. „Tel", Gallimard, 1976 / *Istoria nebuniei în epocr clasică* (trad. M. Vasilescu), Editura Humanita 1996.

REF.: H. Dreyfus și P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique,* Gallimard, 1984.

ISTORIA SEXUALITĂȚII / *Histoire de la sexualite',* 1976-1984.

Micbe! FOUCAULT, 1926-1984.

în *Voința de a ști,* volumul întâi al acestei istorii a sexualității, Foucault constată de la bun început că ne-am învățat să citim sexualitatea „ca pe o cronică a unei reprimări în creștere". Cum să împăcăm această idee a sexului reprimat cu proliferarea discursului despre sex de după secolul al XVl-lea?

Trecând întrucâtva *în spatele* ipotezei represive și al faptelor de interdicție (sau excludere), Foucault ajunge să descopere marile ansambluri strategice care, pornind de la sex, dezvoltă dispozitive specifice de cunoaștere și putere. Mai întâi „isterizarea" corpului femeii: proces prin care corpul femeii este analizat ca un corp saturat de sexualitate, integrat în câmpul medical, pus în comunicare cu corpul social, spațiul familial și viața copiilor. Pe urmă, „pedagogizarea" sexului copilului: afirmația că toți copiii se lasă pradă unei activități sexuale nepotrivite, în același timp „naturală" și „contra naturii", de care trebuie să aibă grijă familiile, educatorii, psihologii, medicii. Și, în fine, „psihiatrizarea" plăcerii perverse: s-au analizat clinic anomialitățile sexuale și s-a căutat producerea unei tehnologii corective. în aceste strategii nu este vorba de a controla sau de a reprima sexualitatea, ci, dimpotrivă, de a produce tot mai mult sex.

în *întrebuințarea plăcerilor,* în loc să inventarieze interdicțiile de bază care se ascund sau se manifestă în exigențele austerității sexuale, Foucault studiază modul în care comportamentul sexual a fost reflectat de gândirea clasică greacă, formele sub care a fost problematizat, devenind astfel obiectul unei preocupări morale. El descoperă astfel câteva mari figuri ale austerității sexuale, care urmau să devină recurente pe cele patru axe ale experienței: raportul cu corpul și problema sănătății; raportul cu celălalt sex și problema soției și a instituției familiale; raportul cu propriul sex și problema partenerilor ce pot fi aleși; raportul cu băieții și cu adevărul. Austeritatea recomandată de gândirea greacă nu se prezintă sub forma unei legi universale căreia fiecare ar trebui să i se supună, ci ca un principiu de stilizare a conduitei pentru cei care doresc să trăiască în modul cel mai frumos și mai deplin cu putință …

în *Grija de sine,* Foucault analizează textele din primele două secole ale erei noastre. Temele despre austeritate consolidându-se, suportă o inflexiune dominată de grija față de sine. Această artă a sinelui afimiă necesitatea de a subordona activitatea sexuală unei forme universale, prin care toți oamenii ar fi legați. Ea pune în valoare, totodată, toate practicile și toate exercițiile prin care se poate menține controlul de sine și se poate ajunge în cele din urmă la o pură desfătare de sine.

ED.: *La Volonte' de savoir,* Gallimard, 1976; *L'Usage des plaisirs,* Gallimard, 1984; *Le Souci de soi,* Gallimard, 1984.

REF.: J.-G. Merquior, *Foucault ou le Nihilisme de la chaire,* P.U.F., 1986.

ISTORIE ȘI ADEVĂR / Histoire et vérité, 1955.

Paul RICOEUR, n. 1913.

Paul Ricoeur își pune întrebări în legătură cu meseria de istoric, încercând să înțeleagă istoria fără să cedeze unei concepții de filosofie a istoriei. Care este adevărul în cunoașterea istoriei? El propune perspective, fie critice, fie teologice, și caută să desprindă ce este adevărul în acțiunea istorică distingând *vorbirea* de *praxis,* întrebându-se despre locul omului nonviolent în istoria trăită și punând în evidență „paradoxul politic". Numai o „retrospecție" poate da sens politicului. Puterea arată, în cele din urmă, adevărata natură a păcatului: nu este plăcere, ci orgoliu al forței în posesiune și putere. în miezul politicului se pune problema centrală a libertății, fie fundată pe raționalitatea statului, fie limitând patima puterii. Este deschisă problema creativității unei civilizații.

ED.: *Histoire et Ve'rité,* Le Seuil, 1964.

REF.: M. Philibert, *Paul Ricoeur,* Seghers, 1971.

ISTORIE ȘI CONȘTIINȚĂ DE CLASĂ / *Geschichte und Klassevbewusstsein,* 1923.

GeorgLUKÂCS, 1885-1971.

Culegere de eseuri de filosofie a istoriei.

Această lucrare a fost violent combătută concomitent de către comuniștii ortodocși și de către social-democrație, apoi a fost dezavuată de însuși autorul ei, fără a înceta să exercite o mare influență, îndeosebi asupra adversarilor ei, precum Heidegger sau Ernst Bloch.

Pentru a-i înțelege bine valoarea teoretică, se cuvine să o abordăm fără a ne referi prea strâns de dezbaterile interne și externe ale marxismului. Aceste eseuri se opun separării — fundamentală pentru întreaga istorie a filosofiei — dintre obiect și subiect, și definirii realiste a adevărului drept acord între reprezentare și obiectele aflate în afara ei. Conceptul principal este cel de „reificare", care preia și precizează ideile marxiste de alienare și de fetișism al mărfii; el se definește drept ceea ce transformă ființele și lucrurile în *res* și materializează tot ce este

raţionalist în „pseudo-obiectivitate" sau idealist în „pseudo-subiectivitate", ştergând orice mediere cu praxisul social ca totalitate şi făcând ostile şi străine fenomenele.

Această carte permite considerarea lui Lukâcs drept comentatorul cel mai influent al lui Marx din sec. al XX-lea.

ED.: *Histoire et conscience de classe* (trad. K. Axelos et J. Bois), Éd. de Minuit, 1974.

REF.: L. Goldmann, *Lukâcs et Heidegger,* Denoël, 1973.

ISTORIE ŞI UTOPIE / Histoire et utopie, **1960.**

Emii CIORAN,
1911-1995.

Incapabili să trăiască în „eternul prezent", oamenii, a căror natură este răul din cauza „întinării iniţiale", au nevoie să creeze ficţiuni, paradisuri fie trecute (pentru oamenii din vechime), fie viitoare (pentru oamenii moderni). Animale istorice prin agresivitatea lor (sursă a dezvoltării umanităţii), fascinaţi de imposibil, ei evită astfel distrugerea societăţii. Ideologia, expresie vulgară a unei utopii, dezvoltă o idee de fericire, fericire imaginată, care se află la originea fanatismului.

Tirania marchează o anume vitalitate, în timp ce democraţia — această *tiranie de operetă* — este semnul debilităţii.

Vizionar lucid şi deci pesimist, Cioran e un cinic, a cărui ambiţie este de a percepe realul în puritatea sa (Răul). Istoria nu produce niciodată decât utopii, care răspândesc Răul, tirania şi servitutea.

ED.: *Histoire et Utopie,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1990 / *Istorie şi utopie* (trad. E. Marcu), Editura Humanitas, 1997.

REF.: S. Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme,* José Corti, 1990.

ISTORII / *'Ioropiâv Xóyoi*

HERODOT din *Halicamas,*
c. *484-425 a. Hr.*

Lucrarea, constituită din nouă cărţi, tratează despre războaiele care i-au opus pe greci şi barbari din epoca lui Cresus până în cea a lui Xerxes. Herodot este martorul victoriei decisive a grecilor asupra barbarilor: pentru a explica evenimentele recente, pare că îi este necesară întoarcerea la origini. Lucrarea debutează cu un expozeu referitor la trăsăturile care disting popoarele Asiei de cele ale Europei. Autorul relatează mai întâi înfrângerea regelui Lydiei, Cresus, în anul 546 a.Hr., suferită în războiul cu Cyrus, regele perşilor; ni se arată modul în care Cyrus îi supune pe mezi şi asirieni, iar Cambyse începe cucerirea Egiptului pentru a spori cuceririle tatălui său, Cyrus. La moartea lui Cambyse, Darius preia puterea şi reorganizează imperiul: îl împarte în satrapii guvernate de satrapi. Apoi Darius duce lupte împotriva sciţilor şi cucereşte malul european al Helespontului; din 499, grecii îi opun rezistenţă; este înfrânt în lupta de la Marathon, în 490. în timpul domniei lui Xerxes au avut loc mai multe lupte (Termopile, Salamina, în 480), care eliberează Grecia de jugul persan.

Istoriile descriu naşterea şi întărirea despotismului persan, căruia o naţiune curajoasă, mândră şi liberă, i-a pus, în cele din urmă, capăt. Prima parte conţine numeroase digresiuni anecdotice sau mitologice, care conferă un aspect pitoresc lucrării, scrisă de altfel în stilul fluent al unui povestitor; partea referitoare la Xerxes este mai dramatică; din ea se degajă o profundă admiraţie pentru Ionia şi pentru patriotismul atenienilor.

Herodot este considerat drept „părintele istoriei": este primul care trece de la speculaţia mitologică la *cercetare;* studiul său se referă la o perioadă contemporană. I s-ar putea reproşa încrederea naivă în mitologie, lipsa de spirit critic, erorile, slaba educaţie ştiinţifică, dar nu se poate să rămânem insensibili la onestitatea şi sinceritatea lui.

ED.: *L'Enquête* (trad. A. Barguet), 2 voi., col. „Folio", Gallimard, 1985 şi 1990.

REF.: A. Barguet, introducere la ed. cit.

IUBIREA ŞI OCCIDENTUL /
LAmour et l'Occident, **1939.**

Denis de ROUGEMONT,
1906-1985.

Spirit nonconformist şi personalist, Denis de Rougemont studiază prin intermediul mitului *(Legenda lui Tristan şi holda)* un fenomen istoric ce are origini religioase (catharismul): *iubirea-pasiune* care se iveşte în societatea de curte din secolul al XIMea. Teza centrală este aceea că Occidentul descoperă un „conflict necesar" între iubire (pasiune) şi căsătorie, iubirea-pasiune îmbrăcând în general forma adulterului. Iubirea-pasiune este iubirea formată din suferinţă, din nefericire; ea înseamnă să iubeşti mai mult iubirea decât obiectul acesteia, de unde exaltarea extremă a faptului de a iubi, al cărui obstacol absolut e moartea. Iubirea-pasiune este o căutare nemărturisită a suferinţei, care-i distruge pe cei care i se abandonează.

ED.: *L'Amour et l'Occident,* col. „10/18", U.G.E., 1986.

REF.: J. Binde, *Rougemont,* Regard, 1982.

ÎMPĂTRITA RĂDĂCINĂ A PRINCIPIULUI RAȚIUNII SUFICIENTE / Ober die vierfocbe *Wurzel des Saxzes vom* zureicbenden Grunde, **1813.**

Arthur SCHOPENHAUER, 1788-1860.

împătrita rădăcină nu este, cum greșit credea mama lui Schopenhauer, o teză de odontologie! E vorba de dizertația de doctorat pe care tânărul filosof a susținut-o la Berlin, în 1813. *Principiul rațiunii suficiente* e cunoscut din Antichitate sub enunțul clasic: „Nu există nimic fără o rațiune de a fi" (cap. 1). Acest principiu este de cea mai mare importanță pentru spiritul uman, din moment ce el întemeiază posibilitatea oricărei științe. Dar Schopenhauer consideră că, în ciuda numeroaselor analize la care a fost supus (de la antici până la Kant), acest principiu nu a fost înțeles în toată însemnătatea sa. *împătrita rădăcină* critică deci aceste interpretări (cap. 2), le stabilește punctele slabe, și ajunge la o „prezentare nouă" a principiului rațiunii suficiente (cap. 3).

Arthur Schopenhauer arată că principiul rațiunii suficiente „este o singură expresie care desemnează patru raporturi foarte diferite". Aceste patru raporturi sunt detenninate de patru clase de obiecte posibile la care se poate raporta „facultatea noastră de reprezentare". Este vorba succesiv de „reprezentări *intuitive, complete, empirice"* (cap. 4), de „concepte, adică [de] reprezentări *abstracte"* (cap. 5), de „intuiții date *a priori* ale formelor simțului intern și simțului extern, ale spațiului și timpului (cap. 6), în sfârșit de „obiectul imediat al simțului intern, *subiectul voinței"* (cap. 7). în ciuda acestor specificații, principiul rațiunii suficiente este întotdeauna absolut *a priori,* ceea ce-l face pe Schopenhauer să-i atribuie în final o rădăcină unică, „în inteligența noastră" (cap. 8).

Punctul de vedere kantian apărat în această primă operă ajunge la concluzii critice, întotdeauna în sensul kantian al termenului: o teorie, spune Schopenhauer, nu poate să evoce principiul rațiunii și să-l utilizeze ca dovadă, decât respectând condiția de a preciza întotdeauna cu grijă în ce sens ia ea enunțul. Nu pot fi aruncate în aer cuvinte ca rațiune, cauză, principiu, consecință.

Schopenhauer consideră *împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente* „structura de fond a întregului [său] sistem". El cere ca ea să fie cunoscută înainte de abordarea marii sale lucrări: *Lumea ca voință și ca reprezentare*.*

ED.: *De la quadruple racine des principe de raison suffisante* (trad. J. Gibelin), Vrin, 1983.

REF.: CI. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de Vabsurde,* col. „Quadrige",P.U.F., 1989.

ÎMPOTRIVA FILOSOFILOR **ACADEMIEI** / Contra Academicos, D 386.

AUGUSTIN *(Aurelius* Augustinus, Fericitul), *354-430.*

Această lucrare, scrisă la Cassiciacum în toamna anului 386, este compusă din trei părți, relatând discuțiile filosofice pe care Augustin le-a avut timp de trei zile cu fiul său Adeodat și cu prietenii acestuia, Alipe, Trigetius și Licencius.

Prima problemă abordată este aceea a „vieții preafericite". Ce este aceasta? Trigetius, adversar al academicilor, susține că este vorba de *căutarea* adevărului: scop dat omului și unică sarcină a acestuia. Licencius îi replică, apărând o teorie diferită, și anume pe cea a academicilor, conform căreia adevărul trebuie *cunoscut.* Această cunoaștere, însă, presupune capacitatea de a recunoaște greșeala

pentru a o evita. Augustin şi Alipe inervin şi ei; primul expune doctrina Academiei; cel de al doilea face o diferenţă între Noua Academie, în care domneşte scepticismul, şi Vechea Academie. Neoacademicii susţin, de fapt, că adevărul nu poate fi atins; această credinţă îi pare paradoxală lui Augustin, care refuză să susţină ceva al cărui adevăr nu este pe deplin asigurat.

Numai înţeleptului îi este dat să ajungă la adevăr, cu sprijinul lui Dumnezeu. Academicii au atins această certitudine, dar ei sunt zgârciţi cu ea, nevrând să o dezvăluie decât unui număr mic de privilegiaţi deja vârstnici. La rândul său, autorul este în căutarea acestui adevăr; el l-ar putea atinge pe două căi: pe cea a *religiei,* păstrând credinţa şi încrederea în Hristos, sau pe cea *afilosofiei,* găsind o doctrină care să se angajeze să ilustreze credinţa creştină. Pentru Augustin, adevărul creştin şi cel filosofic sunt una.

Influenţa lui Platon este evidentă în această operă, pe care autorul a dedicat-o prietenului său Romanianus, ai cărui copii îi erau elevi. El însă vrea să se elibereze de scepticismul neo-academic şi să construiască o doctrină teologică pe baze stabile.

ED.: *Contre Ies philosophes de l'Académie,* în *Dialogues philosophiques* (trad. R. Jolivet), Descle"e de Brouwer, 1955.

REF.: É. Gilson, *Introduction ă l'étude de Saint Augustin, Vrin,* 1982.

ÎMPOTRIVA LUI CELSUS / *Karâ KEĂOOV,* D 248.

ORIGENE din Alexandria, c. 185-c. *251.*

Celsus este un filosof de inspiraţie platoniciană care a trăit în secolul al II-lea. Principalele lui scrieri constau din atacuri la adresa religiei creştine, îndeosebi *Discursul adevărat** făcând obiectul respingerilor lui Origene. Acesta, părinte al bisericii, foloseşte metoda exegezei în avantajul său, ea fiindu-i familiară din comentariile făcute Bibliei. Origene respinge una câte una numeroasele afirmaţii ale lui Celsus referitoare la natura religiei creştine şi la raporturile ei cu opera lui Platon. Contrar celor afirmate de către Celsus, care este un filosof păgân, religia creştină nu-şi trage puterea din magie sau din supunerea oarbă a creştinilor, întrucât această religie poate fi supusă unor interpretări diferite, în funcţie de gradul de cultură. Pe de altă parte, Origene dezaprobă apropierea exagerată dintre concepţia platoniciană şi conţinutul creştinismului.

Această polemică reflectă climatul spiritual de la începutul erei noastre, în care se amestecă influenţele platoniciene cu atracţia pentru magie şi cu revelaţia creştinismului. Atacurile lui Celsus împotriva acestuia îi vor inspira pe filosofii care se vor opune ulterior religiei creştine.

ED.: *Contre Celse* (trad. N. Borret), Le Cerf, **1967-1976.**

REF.: P. Nautin, *Origène, sa vie, son oeuvre,* Beauchesne, 1977.

ÎMPOTRIVA METODEI, Schiţă a unei teorii anarhiste a cunoaşterii / Against *Method, Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge,* **1975.**

Paul FEYERABEND, n. *1924.*

Ce ar putea să însemne **o** „teorie anarhistă a cunoaşterii"? Feyerabend, apărător al libertăţilor individuale, porneşte aici lupta împotriva tuturor epistemologilor dogmatici şi, dincolo de aceasta, împotriva dictaturii exercitate de ştiinţă asupra celorlalte forme de cunoaştere.

Supunând unei atente examinări dezvoltarea anumitor teorii fizice (de exemplu, cea a lui Galilei), el arată că nu există nici măcar un singur principiu metodologic care să nu fi fost încălcat chiar de cei ce-1 ridicaseră la rang de lege universală. Astfel ar fi faimosul principiu conform căruia o teorie nu este validă decât în măsura în care ea este *confirmată* de fapte: câte fapte au fost trecute cu vederea — spune Feyerabend — pentru *a salva* o teorie ameninţată chiar de experienţă!

Nu numai că aceste metodologii normative nu se potrivesc cu istoria ştiinţelor, dar ele devin un posibil obstacol în calea dezvoltării acestora. „Toate metodologiile au limite, scrie autorul, şi singura «regulă» care supravieţuieşte este «Totul este bun»". în spatele oricărei teorii ştiinţifice se găsesc la început judecăţi estetice, presupuneri metafizice, dorinţe religioase care, datorită subiectivităţii lor, nu pot fi considerate mai valoroase decât altele. Este deci o iluzie credinţa că am putea alege uşor una dintre două teorii rivale. Acestea diferă prin principiile, limbajele sau contextele lor, fiind imposibil să le comparăm sau să le măsurăm una cu alta: se va spune că teoriile sunt *„incomensurabile".* Aşadar, pentru Feyeraband, este necesar ca ştiinţa să nu mai fie

considerată unica paradigmă a raționalității. Știința este o formă de gândire printre altele, nici mai tare, nici mai puțin tare decât miturile, magia sau religia. în nici un caz, precizează fizicianul în atenția lui Popper, nu există un *criteriu* care să permită delimitarea științei de non-știință. La fel, nu există nici un motiv de a privilegia știința, în școală sau în universitate, față de celelalte forme de cunoaștere sau tradiții.

ED.: *Contre la me'thode* (trad. B. Jurdant et A. Schlumberger), Le Seuil, 1979.

REF.: A. F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science* (trad. M. Biezunski), La Découverte / Le Livre de poche, 1987, în special cap. „La Théorie anarchiste de la connaissance de Feyerabend".

ÎNCERCARE ÎN JURUL FILOSOFIEI TRADIȚIONALE.

Constantin NOICA,
1909-1987.

Tema și scopul lucrării, elaborate prin 1950, vizează redefinirea rațiunii, care îi apare autorului drept „conștiință a devenirii întru ființă", din perspectiva filosof iei spiritului, și ca „devenirea conștientă întru ființă", din cea a filosofiei ființei.

Autorul vede această temă intim legată cu dialectica, a cărei schemă este *cercul,* ca formă de manifestare a „reflexivității" rațiunii. Ca atare, dialectica întrevăzută va fi una circulară, dar una în care nu avem de-a face cu o circularitate vicioasă, ei cu una „vectorială", în care mișcarea circulară coexistă cu cea liniară. Această dialectică se bazează pe ideea de „contradicție unilaterală", care admite un *tertium* între contradictoriu și contrazis, în sensul că doar primul îl neagă pe al doilea, în timp ce acesta se rabate asupra primului sub forma unui al treilea.

Pentru a demonstra legitimitatea dialecticii sale, autorul caută trei garanții în istoria filosofiei. Mai întâi, el arată că cercul și reflexivitatea sunt active în conștiința filosofică în general și mai ales în cele patru discipline fundamentale ale ei: logica, teoria cunoașterii, etica și estetica.

Apoi, Noica arată funcționalitatea cercului în filosofia spiritului: pe de-o parte, în tabla categoriilor kantiene, iar pe de alta, în dialectica hegeliană, pe care le regândește și refonnulează, dar nu în litera, ci în spiritul lor. Abordând teoria kantiană a categoriilor, el pune în evidență dificultățile pe care le implică deducția acestora, arătând că ele nu pot fi deduse din intelect sau din judecăți, ci din rațiunea reflectată în intelect. Din această perspectivă, atât judecățile cât și categoriile sunt deduse „metafizic" din rațiune, care, oglindită de intelect, deosebește între *devenire, devenire întru ființă și ființă.* Acestea trei sunt adevăratele categorii — *praedicamenta* — din care ulterior pot fi deduse (după cantitate, calitate etc.) categoriile kantiene, simple *praedicabilia.* Din aceeași triadă ontologică pot fi deduse și judecățile. Prin deducția lor din categoriile ontologice, categoriile kantiene își recapătă și sensul ontologic pe care-1 aveau cele aristotelice.

Plecând de la dialectica hegeliană. Noica arată că dialectica nu trebuie să fie *thetică* și lineară (teză-antiteză-sinteză ș.a.m.d.), ci *tematică* și circulară; adică trebuie să înceapă cu o *temă,* care se neagă printr-o *antitemă,* din ambele rezultând o *teză* care tinde să regăsească *tema* de început, sporită însă. De asemenea, dialectica trebuie să fie nu *neutră,* ci *orientată,* așa cum este rațiunea însăși.

Dacă primele două garanții au arătat că cercul este de regăsit — *formal* — în cugetarea filosofică în genere și — *în exercițiul lui* — în filosofia spiritului, cea de-a treia va arăta că el este de regăsit și *material,* în filosofia ființei. Aici, cercul este constituit de *argumentul ontologic,* „modalitatea permanentă a filosofiei ființei". Dar Noica respinge atât varianta teologică (pentru că implică ideea „ființei desăvârșite"), cât și pe cea pannenidiană (care face din ființă ceva absolut și inefabil). Ambele sunt inutilizabile întrucât fac ca doar ființa să aibă ființare, nu și lumea. Or, filosofia lucrează în și pentru lume, deci argumentul ontologic trebuie să arate nu necesitatea conceptului ființei, ci faptul că ceea ce *este* pentru noi este „devenirea întru ființă". Este acel *tertium,* care arată că devenirea nu contrazice ființa total, în măsura în care este devenire întru ființă.

Ce este ființa în ea însăși, Noica va arăta în *Tratatul de ontologie*,* astfel încât *încercarea...* poate fi văzută ca o propedeutică a acestuia.

ED: *încercarea asupra filosofiei tradiționale,* în *Devenirea între ființă,* col. „Biblioteca de filosofie" — seria „Filosofie românească", Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

ÎNRĂDĂCINAREA, Preludiu la o declarație a îndatoririlor către ființa omenească / Enracinement (L'), *Prèlude ă une déclaration &&%devoirsenversl'etrehwnain,* 1949.

Simone WEIL,
1909-1943.

în acest eseu, redactat la Londra în 1942-1943, Simone Weil face sinteza experienței sale politice și a celei religioase. Subtitlul deschide larg perspectiva

morală asupra viitorului. Cetatea nouă pe care ea o imaginează nu e posibilă fără o revoluție, dar nu politică, ci spirituală.

ED.: *L'enracinement,* Gallimard, 1949.

REF.: M. Veto, *La me'taphysique religieuse de Simone Weil,* Vrin, 1971.

ÎNTEMEIEREA **METAFIZICII** MORAVURILOR / *Grundlegung zur Metaphysik derSitten,* 1785.

Immanuel KANT, 1724-1804.

Aceasta este prima lucrare a lui Kant consacrată în mod specific moralei. Ea nu constituie o primă „încercare", pe care să o perfecționeze în scurtă vreme *Critica rațiunii practice** și *Metafizica moravurilor* (1796-1797), ci chiar soclul pe care se va înălța restul edificiului. Ea nu este nici separabilă de restul criticismului.

Prefața explică locul pe care morala trebuie să-l aibă în filosofie și Kant își justifică demersul prin considerații teoretice despre imperativele eticii.

Prima secțiune operează „Trecerea de la cunoașterea morală a rațiunii comune la cunoașterea filosofică". Kant pornește de la moralitatea existentă pentru a-i deduce caracteristicile abstracte. Pentru a începe: numai *voința bună* fundamentează valoarea morală a unei acțiuni. O voință bună este o voință eliberată de toate determinațiile sensibile, o voință dezinteresată. A acționa moral înseamnă a acționa *din* datorie, ceea ce nu are aceeași valoare cu a acționa *conform* datoriei; de exemplu, eu pot să înapoiez datoriile ca să fiu eu însumi mai bine plătit sau să evit să mint pentru a fi mereu crezut; în aceste două cazuri nu acționez moral. Datoria este necesitatea de a săvârși o acțiune numai din respect pentru legea morală.

Dar în ce constă legea? în alți termeni: ce trebuie să vreau? Nimic altceva decât însăși legea, adică forma ei, care este universalitatea. Problema pe care subiectul moral trebuie să și-o pună este aceasta: pot eu să doresc astfel încât maxima mea să devină lege universală? Nu este nimic aici care să presupună un grad ridicat de cunoaștere; cum spunea Rousseau: „Noi putem fi oameni fără a fi savanți".

Cea de a doua secțiune a lucrării operează „Trecerea de la filosofia morală populară la metafizica moravurilor". Legea morală se impune în mod absolut și nimic nu permite să se spună că o singură acțiune a fost vreodată realizată în întregime doar din datorie. Legea nu are alt fundament decât rațiunea și Kant se opune cu tărie ideii de a o baza pe exemple. Dimpotrivă, exemplele își trag valoarea din lege. Metafizica moravurilor este distinctă de antropologie.

Legea nu ne poate fi reprezentată decât sub forma unui imperativ. Imperativ *categoric,* deoarece el comandă necondiționat. Problema de a ști cum este posibil un imperativ categoric — sintetic *a priori* — va face obiectul *Criticii rațiunii practice.* Pentru moment, nu se pot propune decât formule. Ele sunt binecunoscute:

„Acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină lege universală."

„Acționează ca și când maxima acțiunii tale ar trebui să devină, prin voința ta, lege universală a naturii."

„Acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia, totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc."

Domnia scopurilor care unește ființele rționale sub o legislație comună este adevărata comunitate umană. *Persoana* are o valoare și o demnitate, nu numai un preț, ca lucrurile materiale. Kant adaugă aici un studiu al moralelor greșite, fundate pe heteronomia voinței (morale ale plăcerii și ale fericirii).

A treia secțiune realizează „Trecerea de la metafizica moravurilor la critica rațiunii pure practice". Libertatea este cheia de boltă a întregului sistem. Ea constă în absența detenninațiilor constrângătoare străine, dar nu în absența oricărei legi. Kant regăsește aici lecția dată de Rousseau în *Contractul social*:* „Libertatea este supunerea față de legea prescrisă". Pentru a fundamenta posibilitatea libertății, Kant reia, la un nivel de popularizare, distincția critică dintre fenomen și numen. Dacă libertatea nu este compatibilă cu ordinea naturii, cel puțin ea este posibilă în ordinea numenală. Morala nu dovedește libertatea, dar o solicită, și *Critica rațiunii pure** lasă deschisă această posibilitate. Omul poate astfel să fie privit din două puncte de vedere: ca ființă naturală sensibilă, supusă determinismului, și ca ființă inteligibilă, liberă.

într-o notă a *Criticii rațiunii practice,* Kant se apără împotriva acuzației de a nu fi adus nimic nou în problema moralității prin scrierea *Fundamentelor metafizicii moravurilor.* El acceptă pe deplin această acuzație: el nu a făcut decât să reia morala comună. Dar subliniază interesul pe care îl poate aduce

reflecţia asupra acestei moralităţi şi formularea ei în toată puritatea sa.

ED.: *Fondements de la me'taphysique des moeurs* (trad. V. Delbos revăzută de A. Philonenko), Vrin, 1980.

REF.: F. Alquie, *La Morale de Kant,* Centre de documentation universitaire, 1974. A se vedea, de asemenea, şi prezentarea textului din ed. cit., făcută de A. Philonenko.

ÎNTREBAREA REFERITOARE LA LUCRU / Die Frage *nach dem* Ding. Zu *Kants Lehre von den transzendentalen Grwndsătzen,* 1962.

Martin HEIDEGGER, 1889-1976.

Lucrarea reia textul unui curs ţinut la universitatea din Freiburg i. Breisgau, în 1935-1936, sub titlul: „întrebări fundamentale ale metafizicii".

Pornind de la întrebarea „Ce este un lucru?", Heidegger arată că în filosofie, contrar a ceea ce se întâmplă în ştiinţe, e imposibil să accezi imediat la întrebare. Cuvântul „lucru" se poate înţelege într-adevăr în numeroase moduri. între ce limite să fixăm semnificaţia cuvântului? Despre ce *lucru* vorbim? Dacă vrem să vorbim despre lucrurile care ne înconjoară, ştiinţele sunt poate mai potrivite să ne spună ce sunt. Astfel, „ce este o piatră, mineralogia şi chimia ne-o spun mai bine şi mai repede".

Rămâne însă problema de a şti ce le determină *reitatea,* „ce anume dintr-un lucru ca atare face tocmai un lucru". Această nouă întrebare îl face pe Heidegger să examineze, în a doua parte a textului, interogaţia kantiană asupra lucrului, aşa cum se găseşte ea expusă în *Analitica transcendentală* a *Criticii raţiunii pure**. La Kant, întrebarea „Ce este un lucru?" echivala, în cele din urmă, cu întrebarea „Cine este omul?"

Ceea ce înseamnă că omul trebuie înţeles ca fiind „acela care dintotdeauna sare pe deasupra lucrurilor" — lucruri care i se oferă trimiţându-l înapoia sa însuşi.

ED.: *Qu'est-ce qu'une chose?* (trad. J. Reboul şi J. Taminiaux), col. „Tel", Gallimard, 1988.

REF.: M. Haar (sub conducerea sa), *Martin Heidegger, Cahiers de L'Herne,* nr. 45, L'Herne, 1983.

ÎNTREBĂRI I şi **II** / *Questions* **I** et **II, 1968 şi 1970.**

Martin HEIDEGGER, 1889-1976.

Antologie de texte scrise între 1929 şi 1962.

întrebări I adună textele cele mai teoretice ale lui Heidegger, referitoare la întrebarea fundamentală despre esenţa şi adevărul fiinţei. Această întrebare este cea a dezvăluirii ca atare, şi nu o problemă de filosofie a cunoaşterii. Ea se distinge de întrebarea metafizicii tradiţionale, cea referitoare la fiinţa fiinţării.

Ce este metafizica? (1929) nu este un discurs despre metafizică, ci, cum spune autorul însuşi, „dezvoltarea unei interogaţii metafizice". *Dasein-u* este revelat aici ca santinelă a neantului, neant pe care îl deschide angoasa. *Despre esenţa temeiului* (1929) abordează problema fundamentului în cadrul transcendenţei înţeleasă ca „libertate pentru a întemeia". *Despre esenţa adevărului* (1943) realizează o revoluţie în privinţa interogării asupra adevărului, care nu mai e conceput ca adecvare, ci ca libertate ek-sistentă, apoi ca disimulare şi rătăcire. *Despre întrebarea referitoare la fiinţă* (1956), scrisă ca omagiu lui Ernst Jtinger, încearcă să determine fiinţa ca fiinţă. *Identitate şi diferenţă* (1957), în care Heidegger se întreabă cum purcede diferenţa din esenţa identităţii, este o tranziţie spre a doua antologie, care conţine opusculi mai tehnici.

întrebări II reuneşte texte de istorie a filosofiei. *Ce estefilosofia?* (1956) defineşte filosofia ca reflecţie asupra fiinţei fiinţării. *Hegel şi grecii* (1958) opune *aletheia* grecească exigenţei hegeliene de cunoaştere absolută. *Teza lui Kant despre Fiinţă* (1962) consideră definiţia kantiană a fiinţei ca pură afirmare, drept o culme. *Doctrina lui Platon despre adevăr* (1940) examinează, pornind de la alegoria peşterii, felul în care, o dată cu Platon, noţiunea de adevăr s-a fixat în mod definitiv în gândirea filosofică. *Despre esenţa şi conceptul de physis* (1940) propune o nouă lectură a *Fizicii** lui Aristotel.

înglobând texte scrise între 1929 şi 1962, *întrebări I şi II* reuneşte scrierile lui Heidegger asupra filosofiei, metafizicii, gândirii în general, şi a raportului său cu problema fundamentală: fiinţa.

ED.: *Questions I et II* (trad. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun şi alţii), col. „Tel", Gallimard, 1990 / *Ce este metafizica?, Despre esenţa adevărului, Hegel şi grecii, Doctrina lui Platon despre adevăr, Despre esenţa şi conceptul lui* physis *la Aristotel,* în *Repere pe drumul gândirii* (trad. G. Liiceanu şi Th. Kleininger), Editura Politică, 1988.

REF.: M. Haar (sub conducerea), *Martin Heidegger, Cahiers de L'Herne,* nr. 45, L'Herne, 1983.

ÎNTREBĂRI III ȘI IV, *Questiom IU et* IV, 1966 și 1976.

Martin *HEIDEGGER, 1889-1976.*

Antologie de texte scrise între 1946 și 1969.

întrebări III inaugurează o încercare de filosofie poetizată după modelul a două texte care deschid antologia, în special *Experiența gândirii* (1947), care alternează adevărate stanțe poetice cu scurte locuțiuni filosofice.

Acest ansamblu de cinci texte este ordonat în jurul *Scrisorii despre umanism*,* text fundamental care reia marile reflecții heideggeriene despre „omul, păstor al ființei", clarifică raporturile sale cu existențialiștii francezi și marchează opoziția sa față de istoricismul marxist. De o extremă densitate, *Scrisoarea despre umanism* este o veritabilă introducere în ansamblul gândirii lui Heidegger.

Reflecția asupra omului, asupra poziției sale mediatoare, loc de acces al lucrurilor la ființă, constituie centrul *întrebărilor III.* Noțiunea curentă de *umanism,* care dă titlul textului central al antologiei, nu este totuși niciodată abordată direct; cu toate acestea, ea stă la baza criticii heideggeriene a finalității necesare a devenirii istorice, așa cum o concep Hegel și Marx. Umanismul este, deci,centrul negativ al problematicii lui Heidegger. Pornind de la finitudinea esențială a omului, autorul concepe un alt umanism, non-istoric: omul este revendicat de către ființă, și se lasă revendicat de ființă. Această dialectică nu este deloc o identitate: posibilitatea uitării ființei este întotdeauna deja prezentă.

*întrebări IV*reunește opt texte, dintre care cel mai important, *Timp și Ființă* (1962), deschide antologia. Alte texte, ca *Drumul meu in gândire și fenomenologia* (1963), conțin puținele indicații autobiografice ale operei heideggeriene. în ansamblu, textele revin asupra problematicii temporalității ființei; e vorba de o lectură nouă a lucrării sale fundamentale din 1927, *Ființă și Timp*,* o investigație filosofică nouă a categoriilor (existența, proiectul, lumea), nemaipornind de la *Dasein,* ci pornind de la ființă ca putință originară de descoperire.

Aceste două antologii luminează opera lui Heidegger din două puncte extreme: *întrebări III* constituie o reflecție introductivă la *Ființă și Timp,* în timp ce *întrebări* /Mapare ca o reflecție retrospectivă asupra aceleiași problematici a temporalității ființei.

ED.: *Questions IU et IV* (trad. J. Beaufret, F. Fédiers, J. Hervier, J. Lauxérois și alții), col. „Tel", Gallimard, 1990 / *Scrisoare despre umanism,* în *Repere pe drumul gândirii* (trad. G. Liiceanu și Th. Kleininger), Editura Politică, 1988.

REF.: F. Dastur, *Heidegger et la question du temps,* col. „Philosophies", P.U.F., 1990.

ÎNTRE TRECUT ȘI VIITOR / Between *Vast anã Future,* 1954.

Hanmb ARENDT, *1906-1975.*

Culegere de articole apărute în diferite reviste americane.

Specialistă în filosofie politică, Arendt comentează în aceste texte datele epocii noastre aflate în criză. Căci, pe de o parte, asistăm la o uzură a tradiției, iar, pe de altă parte, viitorul apare ca de neconceput, vag, lipsit de realitate, lipsit de proiect. Astfel, omul de azi se află într-o situație instabilă, între un trecut încheiat și un viitor incert. Trebuie deci urgent să facem un bilanț și îndeosebi să învățăm din nou să gândim în secolul nostru, nu pentru a regăsi trecutul, nici pentru a inventa viitorul, ci pur și simplu pentru a-l învăța pe om să se miște în situația sa actuală.

Analizând noțiunile de libertate, de autoritate și de educație, Hannah Arendt precizează situația unei epoci aflate în conflict.

ED.: *La crise de la culture* (trad. sub coord. lui P. Lévy), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1989.

REF.: A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt,* Ousia, 1988.

ÎNȚELEPCIUNEA PROFEȚILOR, • 1229.

Ibn ARAB/", *1165-1240.*

Ibn Arabi este considerat drept unul dintre maeștrii sufismului, doctrină esoterică a Islamului. El este cel care a teoretizat monismul ontologic ce caracterizează această doctrină. *înțelepciunea profeților* oferă, în acest sens, chintesența gândirii religioase a filosofului.

Lucrarea tratează despre natura imuabilă a înțelepciunii divine, așa cum ne este ea revelată prin diferiți profeți. Autorul insistă asupra caracteristicii

acestor profeți, care sunt totodată cei care primesc înțelepciunea divină și cei care sunt conținuți în verbul divin. Ibn Arabî încearcă astfel să pună în evidență principala caracteristică a revelației divine, care este aceea de a se adapta naturii omului ce o recunoaște și o enunță, anume profetul. Cele 27 de capitole ale acestei cărți sunt consacrate definirii tipului de revelație proprie fiecăruia dintre cei 27 profeți ai Coranului, de la Adani la Muhamed.

ED.: *La sagesse des prophètes* (trad. parțială T. Burckhardt), Albin Michel, 1973.

REF.: M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi,* Gallimard, 1986.

J

JURNAL METAFIZIC / *Journal meťaphysique,* **1927.**

Gabriel MARCEL, 1889-1973.

în efortul de a îmbina sensibilul cu inteligibilul, Gabriel Marcel a încercat să instituie o reflecție metafizică bazată pe „noi-înșine", menită să integreze toate ființele în interiorul Ființei. Acest proiect se realizează astfel cel mai bine sub forma unui „jurnal metafizic", care permite o înaintare mai personală. Nici un titlu nu conduce dinainte cititorul acestui jurnal, care tratează probleme esențiale cum ar fi cea a raporturilor sufletului cu corpul; cea a deosebirii dintre *eu am* și *eu sunt;* cea a căderii ca act prin care se neagă libertatea; cea a vinovăției, *dacă este o eroare;* cea a existenței lui Dumnezeu ca fiind contradictorie; cea a imposibilității de a pune problema originii spiritului; cea a afirmării Ființei; cea a faptului religios; cea a neliniștii metafizice; cea a ordinii în natură; cea a ideii unei calități fundamentale inobiectivabile; cea a transcendenței divine; cea a adevărului, *dacă există.*

Introducerea anunță că paginile care urmează nu au fost scrise în vederea publicării, ci pentru pregătirea unei lucrări dogmatice, ce nu a apărut niciodată. Cele două părți distincte sunt de fapt separate de războiu; prima este îndreptată împotriva dialecticii, dar purta ea însăși pecetea dialecticilor; cea de a doua se ocupă de anomaliile descoperite prin rațiune. Ceea ce caracterizează acest jurnal este faptul că nu impune „ultimul cuvânt" pentru a încheia discuțiile. Nu s-ar putea vorbi totuși despre agnosticism.

Prima parte abordează diferențele ontologice dintre *imediat, fortuit* și *hazard,* pornind de la întrebarea pe care și-o pune Gabriel Marcel la 1 ianuarie 1914. Chiar dacă în acel moment el este presupus ca mediatizabil la infinit, un anume imediat, evocat în cea de a doua parte a jurnalului, va fi considerat ca nemediatizabil. Persistența unei gândiri a *timpului* se remarcă încă de la început. Mai întâi este distincția dintre conștiința de dinainte și cea de după; supusă cauzalității, lumea inspiră o anumită noțiune a timpului, care și este folosită în realitate. Dar se mai impune meditației și un alt aspect al timpului: cel al idealității lui. Cum s-ar putea altfel gândi idealitatea timpului, dacă nu supunând-o unei critici interne, care să explice contradicțiile ideii de timp? Și Marcel examinează antinomiile la care duce o asemenea demonstrație. Nu poate exista o legătură între ceea ce se află *în timp* și ceea ce este *în afara timpului.* Poate fi gândit timpul ca „durată a nimicului"? Idealitatea timpului nu ar exista decât întrucât problema realității nu poate fi pusă în legătură cu timpul. La începutul celei de a doua părți vom găsi o replică la aceste reflecții asupra timpului.

Alte teme dezvoltate în prima parte sunt credința și religia. Am putea identifica credința cu o judecată de existență? Sau, mai degrabă, judecata de existență nu manifestă o credință? A admite independența absolută a lui Dumnezeu și prezența lui în conștiința imediată reprezintă o antinomie. Credinței îi este propriu un anumit mod de manifestare. Dacă este imposibilă negarea existenței lui Dumnezeu, tot așa, în baza acelorași argumente, este imposibilă și afirmarea existenței lui. Este o contradicție a-l gândi pe Dumnezeu ca existent empiric. Dacă nu este obiect empiric, Dumnezeu nu poate fi întâlnit în existență. Problema este însă de a ști dacă există esențe ce nu se manifestă ca existențe: aceasta este problema pusă aici de Gabriel Marcel.

Cea de a doua parte începe la 15 septembrie 1915, examinând singura origine posibilă a timpului: prezentul. Problema nemuririi arată că ea este lipsită de adevăr; dar aceasta este doar o soluție; cealaltă, în

sens realist, este absolut personală. Prima soluţie este învăluită de actul libertăţii noastre, cea de-a doua fiind aproape leibniziană. Cât depre teza aristotelică, ea este de nesusţinut după opinia lui Gabriel Marcel. Astfel, filosoful se întreabă în continuare dacă moartea este o dezîncarnare. Ne-o putem reprezenta, în orice caz, ca pe o dezrădăcinare absolută. Marcel este tentat de experienţa spiritiştilor: se întreabă despre clarviziune şi încearcă să-i dea o interpretare metafizică. Filosoful resimte o ambianţă spirituală („eu sunt ambianţa mea").

Iar, în paralel, ce se întâmplă oare cu corpul? Cum anume să-l gândim? Corpul este de negândit. Şi totuşi, pentru a-l cunoaşte şi a cunoaşte orice altceva, corpul este necesar. El este însă un *a priori* şi devine prin aceasta de necunoscut. Rămâne alternativa după care *sau* ceva ce nu poate fi cunoscut ca subiect intră în joc, solicitându-mi atenţia, şi deci nu poate fi confundat cu corpul meu, *sau* stabilim din principiu că acest *X* este corpul meu. Corpul meu este un existent-tip şi reperul existentelor, dar numai cât timp este al meu, adică atât timp cât sunt încarnat. în fond, nu există decât existenţă sensibilă. Problema existenţei implică şi interogaţia asupra corpului, pornind de la care este construită. Ceea ce transcende însă obiectivitatea trece în noţiunea de obiect existent. Corpul meu este deci în simpatie cu lucrurile. De aici posibilitatea unui mod de a le vedea.

ED.: *Journal me'taphysique,* Gallimard, 1949.

REF.: J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel, un veilleur et un e'veilleur,* L'Âge d'Homme, Lausanne, 1989.

JURNALUL SEDUCĂTORULUI / . *Forfmerens Dagbog,* 1843.

Svren Aabye KIERKEGAARD, J8J3-1855.

Istorisire.

Această lucrare este în realitate un capitol din *Ori...ori** (altă traducere: *Alternativa),* publicat în 1843. Este vorba nu despre un eseu filosofic, ci despre o istorisire compusă ca un jurnal, scris zi de zi şi descriind evenimente cotidiene.

Protagonistul este un seducător. El pune în aplicare o strategie demonică de a smulge o tânără logodnicului ei. Seducătorul evidenţiază la Kierkegaard stadiul estetic, cel al vieţii imediate al senzaţiilor şi mai ales al senzaţiilor erotice şi cerebrale. Suntem deci departe de etică, de realizarea de sine prin căsătorie în cadrul societăţii, de îndatoririle civice etc, şi încă mai departe de îndatoririle factorului religios, care corespunde smulgerii definitive din legătura ce uneşte individul cu lumea. Această lucrare l-a făcut celebru pe Kierkegaard de azi pe mâine. Citită încă mult, ea trebuie plasată însă în contextul literar şi filosofic al gândirii kierkegardiene, din care nu reprezintă decât o etapă.

ED.: *Le journal du seducteur* (trad. F. şi O. Prior şi M.-H. Guignot), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1989 / *Jurnalul seducătorului* (trad. K. Jensen şi E. Dan), Editura Scripta, 1992.

REF.: M. Grimault, *Kierkegaard,* col. „Écrivains de toujours", Le Seuil, 1978.

JUSTINE SAU NEFERICIRILE VIRTUŢII / Justine *ou Ies maibeurs de* la vertu, 1791.

SADE *(Donatien* Alpbonse Franfois, *marchiz de ~),* 1740-1814.

„Să oferi peste tot Viciul triumfător şi Virtutea victimă a sacrificiilor sale", iată „intenţia acestui roman"; şi Sade adaugă: „nu chiar atât de roman pe cât l-am crede". Sade nu a fost niciodată un mare romancier. Personajele din *Justine* sunt sărace din punct de vedere psihologic; ele ne interesează mult mai puţin decât disertaţiile filosofice pe care le dezvoltă în timpul inevitabilelor pauze dintre orgii. Contele Bressac, călugărul Cleḿent, doctorul Rodin ne obosesc prin isprăvile lor de torţionari, dar ne captiveză de îndată ce deplâng, sub ochii îngroziţi ai victimelor lor sau ai complicilor, toate consecinţele teoretice ale celui mai cutezător materialism ateu al secolului.

Nu există Dumnezeu, nici absolut, nici lumea cealaltă, ci doar natură. Din legile ei rezultă totul. Aşadar, zadarnic religiile, aceste „viclenii", ca şi legile omeneşti, încearcă să ne convingă de faptul că există bine şi rău în lume şi că există o altă lume. Nimic nu e rău din ceea ce face natura, deosebirile morale neexistând decât prin convenţie socială, îndrăznim să condamnăm doar ceea ce am putea reprima efectiv: ucigaşul, violatorul, torţionarul. Dar îndrăznim oare să întemniţăm sau să spânzurăm ciuma şi foametea? Iar aceluia care nu se poartă asemenea celorlalţi, ce i-am putea reproşa? De ce anume este el vinovat? De a fi slujit natura, urmând înclinaţiile pe care i le sugera ea? Iar apoi, alegem ceea ce

suntem? „Ciudățenia" celui pe care-l calificăm drept criminal „este rezultatul organelor lui".

Pretinsa deosebire dintre virtute și viciu, pur convențională, nu se poate baza pe utilitatea socială (fundamentul materialist tradițional al moralității). Eu primesc totdeauna mai puțin decât sacrific și fac deci un „târg prost".

Critica impusturilor religiei nu dă înapoi în fața blasfemiei. Hristos? Un „scamator", un „evreu lepros". Apostolii? „Simpli sateliți, care se unesc cu acest escroc". Fecioara Maria? O „stricată".

Sade își întreabă secolul: La ce slujesc materialismul, referirea la natură, dacă ele duc tot spre preceptele unei religii și ale unei moralități iluzorii?

ED.: *Justine ou Ies Malheur de la vertu,* Idées, Gallimard, 1981.

REF.: J. Deprun, „Sade et le rationalisme des Lumières", în *Raison Pre'sent,* aprilie/iunie, 1980.

K

KALOKAGATHON. Cercetare a corelaţiilor etico-estetice în artă şi în realizarea-de-sine / The *Nature of Beauty and lts* Relation to *Goodness,* **1931.**

Petre COMARNESCU, *1905-1970.*

Lucrarea — teză de doctorat a autorului, susţinută în 1931 la Universitatea Southern California (Los Angeles) şi tradusă în 1946 (Buc, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă) — se organizează în cinci capitole: „Natură şi artificialitate", „Natura frumuseţii", „Elementele estetice ale moralităţii şi comportării", „Frumosul şi binele" şi „Idealul estetic al armoniei şi teoriei valorilor". „Idealul" lucrării este o nouă şi — în viziunea autorului — o foarte necesară conciliere a vechilor valori şi idealuri clasice: Adevărul, Binele şi Frumosul. Aceste valori nu trebuie considerate nicidecum separat întrucât, prin chiar natura lor, ele se află „într-o relaţie de solidaritate", dată fiind unitatea universului ce i se relevă, prin experienţă, insului. Or, în cadrul acestei experienţe, raţiunea, acţiunea şi imaginaţia, „sursele" obiective ale valorilor respective, se îngemănează în chipul cel mai firesc. Buna lor întâlnire în viaţa aceluiaşi ins dă naştere realizării-de-sine: „Adevărul, Binele şi Frumosul îşi primesc adevărata lor valoare definitivă în valorificarea numită realizare-de-sine". Astfel de idei conferă demersului lui Petru Comarnescu un foarte marcat „neoclasicism", fapt ce-l apropie mult de un ilustru contemporan al său,Tudor Vianu, care în *Idealul clasic al omului* dezvoltă idei asemănătoare.

Mai merită menţionat faptul că o bună parte din ideile acestei lucrări au constituit baza comunicării ţinute de autor la Congresul Internaţional de Estetică (Paris, 1937), comunicare tipărită în actele congresului sub titlul *Les Élément esthétiqu.es de l'Ethique.*

ED.: Petru Comarnescu, *Kalokagathon,* ed., studiu introd. şi note D. Grigorescu şi FI. Toma, Editura Eminescu, 1985.

KANT ŞI PROBLEMA METAFIZICII / *Kant imd das Problem der Metaphysik,* 1929.

Martin HEIDEGGER, J889-1976.

Printr-o interpretare riguroasă a problemelor puse în *Critica raţiunii pure** a lui Kant, autorul îşi propune să arate în ce fel acesta a întemeiat metafizica, la propriu, supunând-o examinării. Dincolo de definiţia tradiţională a metafizicii drept „cunoaştere a fiinţării ca atare în totalitate", Kant se îndreaptă către o gândire mai radicală. înaintea raportului cu fiinţarea se află condiţia sa de posibilitate: înţelegerea prealabilă a constituţiei fiinţei, care este o cunoaştere de ordin ontologic. Ontologia nu are ca prim scop instaurarea ştiinţelor pozitive. Un interes superior, transcendent, dă sens la ceea ce s-a numit „revoluţia copernicană" în filosofie: nu orice cunoaştere este ontică (psihologică), există o întâietate a ontologicului, iar proiectul critic kantian se înscrie în această perspectivă. El vizează să determine esenţa raţiunii pure, să o restrângă în raport cu ceea ce nu este ea. Problema transcendenţei nu duce la o teorie a cunoaşterii: Kant se întreabă asupra posibilităţii intrinseci a ontologiei.

Prima *Critică* afirmă că a cunoaşte e înainte de toate a intuiţiona *(intuitionner):* Cunoaşterea nu este reductibilă la judecare; gândirea serveşte intuiţia, este legată de ea prin reprezentare în general. Puterea de a cunoaşte este limitată, fiindcă intuiţia e particulară, *„intuitus derivatus",* în opoziţie cu *„intuitus originarius"* sau cunoaşterea divină. în principiu, există imaginaţia pură. Aceasta arată că transcen-

denţa este o atitudine. Fiinţarea nu se oferă în afara relaţiei sale cu omul. Intuiţia, limitată, este necreatoare, chiar dacă aprehensiunea fenomenului are o dimensiune creatoare. Cu intuiţia pură Kant evită pericolul senzualismului, păstrându-i totuşi sensibilitatea. Cunoaşterea fiinţării ţine prin urmare de „sinteza apriorică", ce constă în a cunoaşte fără experienţă şi a emite judecăţi prin concepte. Dacă sensibilitatea pură şi intelectul pur sunt legate, originea lor comună este necunoscută; pornind de la această obscuritate fundează Kant în mod filosofic metafizica. Conceptul judecăţii sintetice *a priori* este „unul" comun al fenomenului. în perspectiva finitudinii, Kant pune obstacolul lucrului în sine (fenomenul considerat din punctul de vedere al cunoaşterii divine) şi unitatea sintetică a cunoaşterii pure (în capitolul „Analitica conceptelor"). Pentru aceasta din urmă logica are întâietate asupra intuiţiei, care e totuşi elementul prim; intelectul, definit ca „putere a regulilor", este instanţa supremă; Kant îi uită finitudinea.

Nucleul primei *Critici* este schematismul sau procesul formării imaginilor. Heidegger vede trei feluri de imagini: decalc ce reproduce o fiinţare, model ce proiectează o fiinţare de creat, viziune în general. Regula de apariţie a obiectului este schiţa — reprezentare conceptuală, dar şi reprezentare a acţiunii regulative înseşi. Schema, prezentare a procesului de prezentare a obiectului, este transpunerea sensibilă care se efectuează în imaginaţie. Ea se înscrie în cunoaşterea limitată şi construieşte obiectul ca invariabil în timp.

Fundamentul cunoaşterii ontologice este imaginaţia pură. Ea intuiţionează absenţa şi creează un obiect posibil. Ea este înrădăcinată în timp; mai mult încă, este timpul originar şi e situată la izvorul problematicii schematismului transcendental. în schimb, originea ei este necunoscută: Kant se trage înapoi în faţa unui abis ce dezvăluie constituţia originară a esenţei omului ca fiind înrădăcinată în imaginaţia transcendentală. Din facultate, imaginaţia a fost degradată la rangul de simplă funcţiune a intelectului: Heidegger observă o alunecare, de la ediţia întâi la a doua a *Criticii;* puterea conferită imaginaţiei transcendentale este de aşa fel, încât a putut să-l facă pe Kant să devieze de la proiectul său critic.

Potrivit lui Heidegger, instaurаţia kantiană a metafizicii dezvăluie „subiectivitatea subiectului uman". Raţiunea se asigură de finitudinea ei şi rămâne la aceasta. în dezbaterea filosofică a timpului său, Kant îi restituie intelectului supremaţia. Heidegger studiază, după Husserl, întrebuinţarea lui *cogito* de către Kant într-un sistem care ţine seamă de puterile cunoaşterii. întrucât analiza arată că proiectul critic kantian e doar o modalitate a cunoaşterii ontologice, interpretarea heideggeriană este condusă atât în spiritul revenirii la izvoarele metafizicii, cât şi în cel al depăşirii ei: misterul, latenţa,din care s-a ivit puterea de cunoaştere, deschid calea meditaţiei asupra fiinţei.

ED.: *Kant et le problème de la me'taphysique* (trad. A. de Waelhens şi W. Biemel), Gallimard, 1979.

REF.: M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme,* Milion, 1990.

L

LACHES sau **Despre curaj** /
D c. 388 a. **Hr.**

PLATON,
428/427-348/347 a. Hr.

Laches este cu siguranță unul dintre cele mai elaborate dialoguri zise „socratice". Suntem aici în centrul investigației pe care o face Socrate alături de „specialiștii" cetății, investigație pe care el o evocă în *Apărarea**. Nicias și Laches sunt militari. Ei ar trebui așadar să fie cei potriviți pentru a decide valoarea educativă a scrimei. Dar iată că ei susțin teze diametral opuse în această problemă. Socrate îi readuce la esențial: este vorba de a ști ce virtute înțelegem să formăm prin învățarea scrimei. întrucât despre curaj este vorba, ar trebui căutată *esența* curajului.

Bănuim că celor doi militari le este mai greu să se apropie de definiția abstractă a curajului decât să laude meritele scrimei sau să o denigreze! încet, încet, Nicias și Laches văd cum certitudinea lor despre ceea ce vorbeau se împrăștie de îndată ce folosesc cuvântul curaj. Dialogul se încheie cu o aporie.

ED.: *Lachès,* în *Premiers Dialogues* (trad. É. Chambry), col. G.F., Flammarion, 1967.

REF.: F. Châtelet, *Platon,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1989.

LECȚII DE ESTETICĂ /
Vorlesungen über die Aesthetik, 1843.

Friedrich Daniel
Ernst SCHLEIERMACHER,
J768-J834.

Scopul lui Schleiermacher, pe tot parcursul lecțiilor ținute la Berlin între 1819 și 1832, este de a minimaliza realizarea materială și exterioară ce constituie obiectivitatea lucrării de artă în folosul momentului spiritual al creării ei. Pe durata acestuia se exprimă, într-adevăr, natura constitutivă a creației artistice, care este manifestarea absolutei independențe a conștiinței noastre în înaintarea ei creatoare.

ED.: *Vorlesungen liber die Aesthetik,* W. De Gruyter, Berlin-New York, 1974.

REF.: *L'Estetica dell Idealismo (L'Estetica di F. Schleiermacher),* C.E.D.A.M., Padova, 1950.

LECȚII PENTRU O FENOMENOLOGIE A CONȘTIINȚEI INTIME A TIMPULUI /
Vorlesungen *zur Phänomenologie des* inneren *Zeitbewusstseins,* 1928.

Edmund HUSSERL,
J859-1938.

„Hotărâtoare în această muncă este reliefarea caracterului intențional al conștiinței și [...] claritatea sporită pe care intenționalitatea o primește de la «principiul» său", subliniază Heidegger. Care este originea intenționalității? Acestei întrebări îi răspunde cea a *Lecțiilor* — cea referitoare la originea timpului, la posibilitatea unei experiențe a timpului ca formă pură a fluxului de trăiri și a oricărei experiențe. Această analiză presupune scoaterea din discuție a timpului obiectiv, întrucât este vorba de a vedea cum se constituie „timpul aparent". *Lecțiile* fac astfel din timp structura intențională ce însoțește totdeauna trăirile: trăirea este orientată, prin esență, „retențional" înspre trecutul său și în așteptarea *(potențierea)* viitorului ei.

Husserl are ca punct de pornire și lucrările lui Brentano, de la care preia acel *datum* ce reprezintă „unitatea conștiinței care îmbrățișează prezentul și trecutul", dar el îi critică teza despre „asociațiile originare" și afirmă „fluxul constitutiv al timpului ca

subiectivitate absolută". Aceste texte deschid calea celor din *Sein und Zeit* (Ființă și timp).*

ED.: *Lęcons pour une phe'nome'nologie de la conscience intime du temp* (trad. H. Dussort), col. „Épiméthée", P.U.F., 1983.

REF.: G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl,* Gallimard, 1969.

LEGILE sau Despre legislație / *Nâfjoi, ij ITepi vop.o&euiag,* D c. 357-347 a. Hr.

PLATON,
4281427-348/347 a. Hr.

Dialog.

După ce *Republica** a descris cetatea ideală, *Legile* se străduiesc să imagineze (cu multe detalii) o cetate posibilă, adică un compromis între exigențele Ideii și realitatea umană. Printre factorii de stabilitate politică, Platon face distincție între cei rezultați din condițiile naturale — asupra cărora oamenii nu au putere — și elementele pe care le poate modela legislatorul. Stabilitatea constă în echilibrul tendințelor, care acționează ca o frână (schimbările sunt întotdeauna rele), niciodată ca un factor de progres, noțiune lipsită de sens la Platon. O importanță deosebită este acordată condițiilor subiective ale supunerii față de legi; de exemplu, în cartea X, ateismul e condamnat pentru efectele lui antisociale (așa cum va fi, mai târziu, la Rousseau). Se pare că Platon a murit scriind *Legile,* cea mai lungă lucrare a sa.

ED.: *Les Lois* (trad. É. Des Places), ed. bilingvă, 4 voi., Les Belles Lettres, *195\-1976/Legile* (trad. E. Bezdechi), Editura IRI, 1995.

REF.: P.-M. Schuhl, *UOeuvre de Platon,* Vrin, 1971, cartea IV, cap. II.

LEGILE FUNDAMENTALE ALE ARITMETICII /
Grundgesetze der Arithmetik, **1893 și 1903.**

Gottlob FREGE,
1848-1925.

Grundgesetze aveau să constituie marea operă a lui Frege. Ele urmăresc să realizeze un proiect conceput încă de la *Begriffsschrift* (1879) și schițat în *Fundamentele aritmeticii** (1884). Dezamăgit de primirea făcută primului volum, apărut în 1893, Frege a așteptat zece ani pentru a-l publica pe al doilea (1903) și a renunțat până la urmă să termine lucrarea, care ar fi trebuit să comporte un al treilea volum, descurajat în mare parte de criticile pertinente ale lui Russell.

Proiectul este logicist. E vorba de a deduce legile fundamentale ale aritmeticii prin mijloace exclusiv logice. De altfel, în al doilea volum, Frege își consacră mult din talent criticii concepțiilor formaliste. Pentru el, legile aritmeticii nu sunt reguli formale ale unui joc, și nici matematicile nu sunt un joc ce ar fi condus potrivit unor reguli arbitrare, cu elemente ce nu ar poseda nici o semnificație intrinsecă. Din contră, ele sunt o știință reală, al cărei țel este adevărul. Frege vede în aplicabilitatea matematicilor la experiență dovada că ele nu sunt reductibile la un joc.

Grundgesetze sunt scrise într-un simbolism care, prin complicația lui, le-a împiedicat, fără îndoială, să fie citite cu adevărat. Recunoscând totuși importanța acestei prezentări logice, Russell va prefera să adopte simbolismul lui Giuseppe Peano. însă îndeosebi descoperirea, de către același Russell, a unui paradox în teoria claselor a lui Frege e cea care l-a descurajat pe acesta și l-a făcut să-și abandoneze proiectul logicist — după ce totuși încercase să-l salveze, propunând un amendament tehnic la Axioma V incriminată. Rămâne însă faptul că lucrarea este de o importanță capitală pentru filosofia logicii.

ED.: *Grundgesetze der Arithmetik,* repr. Olms G., Hildesheim, 1962.

REF.: *Frege,* nr. special din *Revue internaționale de philosophie,* nr. 130, P.U.F., 1980.

LEGILE IMITAȚIEI /*Les lois de l'imitation,* 1890.

Gabriel de TARDE,
1843-1904.

Pentru a studia devianța, Tarde este nevoit să se specializeze în studiul fenomenelor sociale. Reprezentant al școlii mediului social, opusă școlii biologice, el și-a concentrat cercetările asupra conceptului de *imitație,* ceea ce i-a adus critici din partea lui Durkheim și a sociologilor.

Potrivit lui Tarde, ca și lui Bourdieu, astăzi, societatea urmărește să se reproducă în similitudine. Mai mult decât prin forță, educația se face prin mijlocirea exemplului interiorizat. Un anumit număr de procese sociale cum sunt repetiția, opoziția, adaptarea se înrădăcinează în imitație. Invenția e numai fapta unui individ dintr-o sută și ea este cea pe care se sprijină progresul. Or, invențiile sunt imitate în diverse feluri; diferențele dintre ele pot fi studiate pe trepte sau

pe tipuri; această pluralitate a imitării este cea care provoacă opoziția, de la care pornind devine posibilă adaptarea, care, la rândul ei, este invenție.

Tarde i-a influențat pe Hobson și pe Veblen, cu a sa *Psihologie economică* (1902).

ED.: *Les Lois de l'imitation,* Slatkine, 1979.

REF.: R. Boudon, prezentarea în ed. cit.

LEVIATHAN sau Materia, Forma și Puterea unui stat ecleziastic și civil / *Leviathan, or* tbe Matter, Fortn *and Power ofCommonwealth, ecclesiastic and civil,* 1651.

Thomas HOBBES, 1588-J679.

Această lucrare, tablou complet al filosofiei lui Hobbes, ce atinge toate problemele filosofice care i se prezintă, propune totodată o teorie a cunoașterii, o teorie juridică, o teorie politică și o teologie. Prima parte este „Despre om", cea de a doua „Despre republică", a treia „Despre religia creștină", a patra „Despre împărăția umbrelor".

Primele capitole expun o teorie a cunoașterii, care reia în mod analitic dezvoltarea conștiinței, de la senzație până la diferitele științe, trecând prin noțiunile de semn și de limbaj; prima parte tratează atât despre virtute și morală, cât și despre legi naturale.

Dar care este cauza senzației? După Hobbes, este corpul exterior. Organul este sensibilizat de acest corp sau obiect, iar presiunea este propagată în interior. Nervii asigură transmiterea senzației până la creier. Această reconstituire a receptării unei informații este foarte interesantă: ea indică mersul unui element infonnativ din exterior către centru sau de la periferie până la sistemul central.

După senzație intervine imaginația: asistăm la punerea în funcțiune a sistemului cognitiv, așa cum este conceput de Hobbes. între vedere și amintire, imaginația păstrează senzația încă vie, începând să se degradeze. Din această perspectivă, visele prezintă un mare interes pentru Hobbes: ele sunt „imaginații ale oamenilor adormiți". Lipsa coerenței și a constanței deosebește visul de starea de veghe. Hobbes este mirat, ca și Descartes, de altfel, de originea corporală a anumitor vise. Imaginea este utilă cunoașterii, întrucât ea este stârnită de cuvinte sau de alte semne voluntare. Este ceea ce Hobbes numește „comprehensiune". Este studiată apoi consecuția imaginațiilor. Hobbes face referire la „discursul mental", care este o succesiune de gânduri sau imagini. Două tipuri de legături sunt vizate de Hobbes: unul care nu este călăuzit, celălalt, care e condus. Reamintirea are rolul ei. Hobbes acordă o mare importanță semnelor. El definește semnul drept „evenimentul antecedent evenimentului consecutiv", sau invers.

Folosul cuvântului stă în aceea că transformă discursul nostru mental în discurs verbal. Pe de o parte, el face posibilă gândirea propriu-zisă în succesiunea elementelor sale; pe de alta, el permite comunicarea gândurilor între oameni. Cuvintele sunt atunci *semne.* A comunica înseamnă, de asemenea, a-ți face cunoscute vrerile. în sfârșit, este posibilă folosirea semnelor pentru plăcerea de a te juca cu cuvintele. Acestea dau cele patru utilizări ale cuvântului, evocate aici, și care sunt ocazia comiterii a patru abuzuri, observate de către Hobbes, legate de patru defecte: incorectitudine în înregistrarea gândurilor, folosirea metaforică a cuvintelor, înșelăciunea cu ajutorul cuvintelor, agresiune prin cuvinte. în continuare, Hobbes studiază principiul denumirilor — proprii, comune, universale — și necesitatea definițiilor. El critică denumirile „flotante". După aceste preliminarii indispensabile, el abordează rațiunea și știința. Ce este rațiunea? Hobbes dă următoarea definiție: „Calcul al consecințelor denumirilor generale despre care am convenit în notarea și semnificarea gândurilor noastre." Astfel, există cauze ale absurdităților în care am putea să cădem. Hobbes inventariază șapte, pe care le studiază una câte una. Rațiunea, departe de a fi înnăscută, precum senzația sau imaginația, se dobândește în activitate; conform unui joc al denumirilor juste. Folosirea cuvântului este cea care stă la baza rațiunii. Astfel, semnele științei nu sunt toate sigure.

Acestei teorii a cunoașterii îi urmează teoria voinței, cu studierea pasiunilor utile, sau nu, oamenilor în viața cotidiană. Discursurile „ajung" fie la succes, fie la abandonare. Hobbes vizează filosofia din punctul de vedere al eficacității, legată de utilitatea ei pragmatică.

Cea de a doua parte a *Leviathanului* opune pasiunilor umane, ele însele „naturale", „legile naturii", care sunt primele „legi morale" (echitate, dreptate, gratitudine), cărora însă oamenii nu sunt totdeauna dispuși să li se supună. Din această cauză, „convențiile" susținute prin *sabie* sunt necesare supraviețuirii comunității. Astfel, prima vocație a Republicii este aceea de a garanta securitatea. Căci numai o putere *comună* poate ține voințele în ordine și poate dirija acțiunile spre un folos *comun.* Pentru

Hobbes, doar principiul politic poate avea drept efect reunirea forţelor diverse într-un singur om sau o singură adunare şi a voinţelor diferite într-o singură voinţă. în perspectiva ştergerii conflictelor care survin constant între oameni, din însuşi faptul egalităţii lor naturale, Hobbes supune voinţa şi judecata ansamblului indivizilor voinţei şi judecăţii unui om sau unei adunări, care să-şi asume din acel moment personalitatea tuturor. Instituţia Republicii va permite astfel stabilirea drepturilor şi a prerogativelor omului sau oamenilor cărora le este conferită puterea de „consensul poporului reunit". Cel care este astfel învestit cu puterea suverană încheie o convenţie cu „întreaga mulţime", şi nu poate fi detronat.

Urmărind stăvilirea dorinţei de putere, pe care **o** vede înscrisă în inimile oamenilor, şi a izbucnirilor de violenţă, pe care le observă în jurul său, Hobbes mobilizează forţa politică punând-o în forma guvernare numită „absolutistă". Pe fondul unei *teorii a pasiunilor,* recursul la unitatea politică îi pare a fi singura modalitate de a permite unei umanităţi nestăvilite să supravieţuiască propriilor dezlănţuiri. Căci de îndată ce mulţimea instituie suveranul, efectul pactului este cel al unei înălţări: suveranul este cel care întruchipează forţa de coeziune aptă să transforme mulţimea într-un popor conştient. Datorită acestui fapt, Hobbes îi recunoşte suveranului dreptul şi datoria de a rămâne judecător permanent: atât în privinţa a ceea ce este necesar menţinerii păcii, cât şi în materie de doctrine ce trebuie predate, în declararea războiului, şi în toate cele ce privesc răsplata şi pedeapsa.

Ce se mai întâmplă atunci cu libertatea supuşilor? Hobbes consideră că orice acţiune a suveranului este în acelaşi timp acţiune a oricărui supus, care, în consecinţă, poate să fie considerat drept autor. Ceea ce este adevărat, întrucât libertatea este totdeauna libertatea Republicii: cu alte cuvinte, nici o acţiune nu scapă ordinii politice, singura care deţine libertatea la care aspiră oamenii. De fapt, cea mai mare parte a libertăţii „adevărate" individuale a subiectului constă în „tăcerea legii", care îl lasă să decidă singur. De aceea, şi această a doua parte a lucrării *Leviathan* este esenţialmente juridică, statuând asupra drepturilor suveranilor, asupra organizaţiilor politice şi particulare, asupra instituţiilor publice, asupra legilor civile şi penale.

Punând în diptic „regalitatea firească a lui Dumnezeu" şi puterea suveranului rezultată dintr-un pact, Hobbes abordează, în cea de a treia parte a lucrării, noţiunea de Republică creştină. După ce a dedus elementele constitutive ale Republicii atât din „natura oamenilor", cât şi din „definiţii ale cuvintelor esenţiale", Hobbes îşi continuă discursul sprijinindu-se pe „cuvântul natural al lui Dumnezeu" şi pe „cuvântul său profetic". Prin analiza unor cuvinte cum ar fi: „viaţă eternă", „infern", „mântuire", „lumea ce va veni", „răscumpărare", Hobbes arată că există o Republică ce depăşeşte „societatea civilă". El încearcă, în această perspectivă, să enunţe „drepturile regatului lui Dumnezeu" şi să delimiteze „puterea ecleziastică".

în schimb, regatul tenebrelor este obiectul celei de a patra şi ultimei părţi a lucrării *Leviathan,* în care Hobbes critică interpetarea ce a putut fi dată Scripturii, denunţând o „filosofie deşartă" şi „tradiţii fabuloase".

ED.: *Leviathan* (trad. F. Tricaud), Sirey, 1983.

REF.: P. Naville, *Thomas Hobbes,* Pion, 1988.

LIMBAJ, ADEVĂR ŞI LOGICĂ / *Langage, Truth and Logic,* 1936.

AlfredJuksAYER(sir), 1910-1989.

Această lucrare trece drept manifestul pozitivismului englez. Ayer reia aici tezele Cercului de la Viena referitoare la criteriile verificării, la distincţia dintre enunţurile empirice şi enunţurile logice, la eliminarea metafizicii, la caracterul pur subiectiv şi emoţional al enunţurilor eticii şi esteticii etc.

Autorul se îngrijeşte de resituarea acestor teze într-o tradiţie empiristă şi admite o abordare analitică, asemănătoare celei a lui Moore — singurele deschideri ale acestui text „radical" de care ulterior se va distanţa.

ED.: *Langage, v irité et logique* (trad. J. Ohama), Flammarion, 1956.

REF.: J. Unnson, *Philosophical Analysis,* Oxford University Press, 1956.

LIMBAJE ALE ARTEI / *Languages* o/Art, **1968.**

Nelson GOODMAN, n. *1906.*

Nelson Goodman anunţă chiar de la începutul lucrării că nu se va ocupa de estetică. Dar filosofia analitică s-ar putea oare impune în materie de artă. dacă ea reneagă moştenirea estetică continentală, pe

de o parte, şi percepţia estetică propriu-zisă, pe de cealaltă?

Punctul de vedere „semantic" adoptat de autor descoperă punctele concordante ale unei varietăţi simbolice, „locul" logic în care opera funcţionează; de aceea aminteşte viziunea relativistă a „adevărului". Dar se ştia deja că refacerea realităţii nu este o copie a lumii reale, că atitudinea (psihologică?) în artă nu e saturată niciodată de experienţe noi şi că expresia asociază un simbol unei etichete care îl indică metaforic.

Pentru Goodman, concepţiile despre lume nu se bazează pe „metafore-rădăcini", întrucât lumile sunt create în afara proceselor verbale şi nonverbale.

ED.: *Langages de Vart* (trad. J. Morizot), Jacqueline Chambon, 1990.

REF.: *Nelson Goodman et Ies langages de Vart* (sub conducerea lui D. Soutif), *Cahiers du muse'e naţional d'Art moderne,* nr. 41, Ed. du Centre Pompidou, 1992.

LIMBAJE TOTALITARE: Critica raţiunii (şi a) economiei narative / Langages totalitaires: Critique de la raison (et) de *l'économie* **narrative, 1972.**

Jean-Pierre FAYE, n. 1925.

Această lucrare nu este doar o scriere de istorie dublată de un eseu lingvistic, ci şi un prim pas înspre o nouă *Critică,* dincolo de criticile raţiunii fizice şi ale economiei politice. Această „critică a naraţiunii" îl antrenează pe autorul ei la un examen atent al enunţurilor care fac istoria în aceeaşi măsură în care o relatează. Istoria are această particularitate de a fi în acelaşi timp „Istorie în desfăşurare" (sau şir al evenimentelor trecute) şi „«istorie» a acestei Istorii" (sau narare a evenimentelor trecute de către cei care le-au fost actori sau martori). Aici întrebarea cheie nu este: cum „vorbeşte" nazismul, o dată ajuns la putere, ci: ce anume s-a spus despre el, pentru, împotriva şi în jurul lui, cine face acceptabilă influenţa lui asupra puterii de stat? Luând ca fir conducător formula de *Stato totalitaro* şi pe cea de *totale Staat,* Faye ajunge să retraseze *topografia* ideologiei extremei drepte italiene şi germane dintre cele două războaie. El pune astfel în lumină redutabila putere a limbajului care, purtător al unei ideologii subiacente, face treptat acceptabil inacceptabilul şi dă, celor care cred că nu schimbă decât cuvinte, anne ce pot sluji pentru săvârşirea celor mai odioase crime.

ED.: *Langages totalitaires,* Hermann, 1972.

REF.: J.-P. Faye, *Theorie du récit. întroduction aux* Langages totalitaires, Hennann, 1972.

LIMBAJUL / Language, 1933.

Leonard BLOOMFIELD, 1887-1949.

Lucrarea, tablou complet şi sistematic al originilor şi al primilor ani ai lingvisticii structurale, are o dublă valoare: ştiinţifică şi pedagogică. Analiza lingvistică a lui Bloomfield nu se deosebeşte, ca fundament, de cea a fonologilor din Praga. De la Sapir a preluat, de exemplu, noţiunea de limbaj ca produs social. Lucrarea a servit drept referinţă lingviştilor americani care, după Bloomfield, definesc relaţiile sintactice de subordonare, de coordonare şi de construcţie exocentrică drept identificabile cu trei funcţii ale glosematicii: selecţia, combinarea, solidaritatea. Trebuie ştiut că lui Bloomfield îi aparţine definirea cuvântului drept „formă liberă minimală". Acest criteriu funcţionează negativ în clasarea unităţilor legate. Este vorba, de fapt, despre o definiţie pur lingvistică.

Baza învăţământului lui Bloomfield este observaţia. Pentru el, limbajul este ceea ce coordonează grupul social. în concluzie, el speră că lingvistica va permite o mai bună înţelegere a societăţilor omeneşti.

ED.: *Le langage* (trad. J. Gaziot), Payot, 1970.

REF.: F. Francois, prefaţă la ed. cit.

LIMBAJUL. Introducere în studiul vorbirii / Language, *an întroduction to* tbe *Stuiy oj Speech,* **1921.**

Edward SAPIR, 1884-1939.

Sapir aplică spiritul de sinteză faptelor lingvistice studiind principalele aspecte ale „formei lingvistice". Independent de Saussure — ale cărui lucrări nu le cunoaşte —, el descoperă noţiunea de fonem şi distinge fonologia de fonetică, cu alte cuvinte, abordarea formală şi cea funcţională a sunetelor limbii.

ED.: *Le Langage. întroduction ă Ve'tude de la parole* (trad. S. M. Guillemin), Payot, 1953.

REF.: BL. Whorf, „The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language", în *Language, Culture and Personality. Essays in memory of Edward Sapir,* Sapir Memorial Fundation, Menasha, Wisconsin, 1941.

LIMBAJUL PERCEPȚIEI /
Sense et sensibilia, 1962.

}ohn Langshaw AUSTIN, 1911-1960.

Această lucrare postumă a fost editată în 1962, prin grija filosofului britanic Geoffrey J. Warnok, pe baza notelor cursurilor predate de Austin la universitatea din Oxford, și apoi în universități americane (în perioada 1947-1959).

Este vorba de o reflecție polemică în legătură cu lucrările lui Ayer *(Fundamentele cunoașterii emprice,* 1940), ale lui Henry H. Price *(Percepția,* 1932) și ale lui Warnock *(Berkeley,* 1953), care se bazează, susține Austin, pe teza filosofică eronată conform căreia noi nu percepem niciodată *direct* obiectele (sau lucrurile) materiale, ci doar datele sensibile *(sense data).*

După opinia autorului, nu trebuie să căutăm un răspuns la problema de a ști ce fel de obiecte percepem, ci, mai degrabă, să ne detașăm de „argumentul iluziei" avansat de Berkeley (cap. 3-6) și de a studia mai îndeaproape cuvinte cum sunt „real" (cap. 7,8) și „percepere" (cap. 9).

ED.: *Le Langage de la perception* (trad. P. Gochet), col. „U2", Armând Colin, 1971.

REF.: F. Recanati, *Les Énonce's performatifs,* Éd. de Minuit, 1981.

LIMBAJUL ȘI GÂNDIREA /
Language and Mind, 1968.

Noam CHOMSKY, n. 1928.

Nu este un paradox mărunt faptul că, reexaminând pe baze noi vechea problemă a raporturilor dintre gândire și limbaj, capitolul 3, intitulat „Viitorul" (studii despre generarea limbajului) apare azi ca aparținând fie prezentului, fie trecutului lingvisticii.

Problema pusă nu este, totuși, în mod riguros, a limbajului, ci aceea a procesului de dobândire și folosire a competenței lingvistice, mai precis a fundamentelor înnăscute ale acestei achiziții. Ceea ce Chomsky numește *„competență"* desemnează o capacitate de limbaj genetic determinată, o combinatorică de reguli recursive subiacente ce definesc o gramatică universală și permit unui individ să dobândească un limbaj. Chomsky o opune *performanței,* care trimite la strategii adoptate pentru a asigura această achiziție și care ține, la fel, de o structură înnăscută ce-i constrânge exprimarea.

Competența lingvistică — cunoașterea unei limbi — trebuie să fie considerată ca un sistem abstract care slujește drept bază performanței, sistem constituit din legile care contribuie la determinarea formei și a sensului intrinsec al unui număr de fraze potențial infinit. Un asemenea sistem, numit „gramatică generativă", definește proprietățile formale ale oricărui limbaj omenesc posibil. „O gramatică generativă este un sistem de câteva sute de legi de tipuri diferite, organizate după anumite principii fixe de ordine și aplicabilitate, și care conțin o substructură fixă ce este comună tuturor limbilor, ca și principiile generale de organizare". Distincția *operațională* între structura superficială și structura profundă permite accesul la înțelegerea acestei structuri subiacente. Limbile variază puțin în structura lor profundă, chiar dacă există o mare variabilitate în manifestările de suprafață. Operațiile *transformative* le unesc pe cele două.

Prin urmare, o persoană care cunoaște o limbă specifică posedă o gramatică ce *generează* — cu alte cuvinte caracterizează — ansamblul infinit al structurilor profunde potențiale, îi întocmește harta pe fondul structurilor de suprafață asociate și determină interpretările semantice și fonetice ale acestor obiecte abstracte, chiar dacă s-ar părea că cea dintâi (semantica) este *mai degrabă* reglată de structura profundă, iar cea de a doua (fonetica) de structura de suprafață. în aceste condiții, copilul nu poate ști la naștere ce limbă va învăța, dar el va trebui să știe că gramatica lui are o formă predeterminată ce exclude numeroase limbi imaginabile: această restricție înnăscută constituie o precondiție, în sens kantian, a experienței lingvistice.

ED.: *Le Langage et la Pense'e* (trad. L.-J. Calvet), Payot, 1990 (a 6-a ed.).

REF.: J.-C. Milner, *Introduction ă une science du langage, Le Seui\,\9&9.*

LIMBAJUL ȘI GÂNDIREA /
Le Langage et la Pensée, 1930.

Henri *DELACROIX, 1873-1957.*

La începutul acestei lucrări se găsește deosebirea saussuriană între limbă și vorbire. Delacroix nuanțează însă această deosebire, evidențiind diferențele între limbaj (funcție umană), limbă (instituție lingvistică), vorbire (fenomen fizic) și grai (folosire individuală a limbii). Aceste distincții prin intermediul cărora autorul regăsește numeroase contribuții

ale lingvisticii sunt astăzi la baza oricărei reflecții despre limbaj.

Delacroix se ocupă, de asemenea, de condițiile sociale ale limbajului, ca și de originea lui, pentru care el admite o influență combinată a afectivității și intelectului. Statutul limbii, fonetica, achiziția limbajului sunt tot atâtea elemente prealabile reflecției asupra raporturilor limbajului cu gândirea.

Admițând o gândire prelingvistică (ca și experiența inefabilului), autorul afirmă aici rolul esențial al limbajului în formarea gândirii conceptuale.

ED.: *Le Langage et la Pense'e,* Alean, 1930.

REF.: A. Palau, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

LINGVISTICA CARTEZIANĂ / *Cartesian Linguistics,* 1966.

Noatn CHOMSKY, n. J928.

Această lucrare analizează afinitatea care există între regularitățile recursive și ascunse, care susțin o varietate de suprafață, în *Gramatica** lui Arnauld și Lancelot, și descrierile gramaticii generative.

Centrul a ceea ce este grupat de către Chomsky sub numele de „lingvistică cartezian㔠, este constituit prin descoperirea condițiilor universale care prescriu forma generală a oricărui limbaj uman. Aceste condiții nu sunt învățate; dimpotrivă, sunt principii de organizare, care permit învățarea unei limbi; rezultă de aici că vorbitorul acestei limbi poate *ști* fără a învăța. Condițiile fac de asemenea posibilă o utilizare infinită a mijloacelor finite pe care le expun. Or, gramatica generativă est definită ca studiu al competenței tacite a unui locutor-auditor, competență pe care se bazează performanța efectivă în producerea și perceperea discursului. Conjuncția între un sistem de bază, compus din reguli care produc relații gramaticale subiacente conform unei ordini abstracte, și un sistem transformațional, care le aplică în structuri de suprafață schimbătoare, produce configurația sintaxei unei limbi.

împărtășirea de către locutor și auditor a unui asemenea sistem subiacent de reguli generative trimite la uniformitatea naturii umane, la universaliile lingvistice și la proprietățile înnăscute ale spiritului în constituirea cunoașterii omenești. Autorul pune astfel în evidență ceea ce apropie presupozițiile gramaticii de la Port-Royal și principiile gramaticii generative, care le „reactivează" pe cele ale gramaticii universale clasice.

ED.: *La linguistique carte'sienne* (trad. N. Delanoë și D. Sperber), Le Seuil, 1969.

REF.: J. Bouveresse, „La linguistique cartésienne, grandeur et décadence d'un mythe", în *Critique,* nr. 384,1979.

LOGICA sau Morfologia cunoașterii / Logic, or *Morphology* of *Knouiledge,* 1888.

Bernard BOSANQUET, 1848-1923.

Acest tratat de logică se situează în cadrele neohegelianismului englez, numit „monism absolutist" sau „idealism absolut".

Adevărul fiind întregul, se exprimă în actul de judecată prin care o conștiință individuală pretinde afirmarea gândirii sale ca valabilă pentru întreaga lume. Un cuvânt nu valorează decât prin „semnificația" lui; un singur cuvânt tinde deci să recompună întreg realul într-o structură coerentă. Realitatea sensibilă nu este nimic altceva, pentru om, decât ansamblul calificărilor pe care spiritul i le atribuie progresiv, prin mijlocirea judecăților, pe parcursul experiențelor sale. Adevărul este totalitatea coerentă a experienței, iar logica — normă a judecăților adevărate — este viața însăși a gândirii în construirea realului prin mijlocirea judecăților. Astfel construită, „lumea reală" este opera conștiinței individuale, concepută de autor drept un act unic de judecată, constant și inclusiv. Adevăratul subiect al judecăților pe care noi le susținem este această „lume reală", chiar lumea cu care noi avem de-a face în percepția sensibilă. Gândirea pornește de la concretul sensibil și, prin reflecție abstractă, tinde spre un sistem organizat al experiențelor, un concret sistematizat.

Bosanquet vizează exact noțiunea hegeliană a Universalului concret, dar o concepe ca pe o structură strict logică, cea pe care gândirea se străduiește fără încetare să o construiască. El pune astfel bazele logice ale unui monism metafizic — ilustrat de către Francis H. Bradley —, numit „absolutist", deoarece dorește să ajungă până la obiectul ultim al speculației filosofice și pentru că se opune empirismului pluralist, care pune la baza lucrurilor discontinuitatea, degradarea și imprevizibilitatea (doctrină pe care o ilustrează pragmatismul lui William James). întregul real se vede redus la unitatea legilor logice. Diversele „forme" de judecată sunt înțelese drept etape spre totalizarea logică a realității, după modelul formelor biologice, al tipu-

rilor morfologice care se adaptează tot mai bine realului.

Cea de a doua ediție, adăugită (1911), aparține unei a doua epoci a itinerariului autorului, marcată de apariția lucrării *Aparență și Realitate** de Bradley. Bosanquet ține partea idealismului absolut al acestuia din urmă împotriva atacurilor lui James. în timp ce până atunci el considera realitatea drept termenul ideal către care tinde cunoașterea, de acum înainte el va face din ea un absolut care satisface toate necesitățile omului pe toate planurile (moral, religios etc). Pentru aceasta, el tinde să interpreteze gândirea într-o manieră mai largă decât maestrul său — în sensul hegelian de *Vernunft,* facultate a Universalului concret — ca pe o activitate imanentă vieții afective și acțiunii, aspirând la armonie internă și făcând posibilă o dialectică a experienței: „principiu imanent și activ al noncontradicției sau individualității". Conștiința se afirmă în expansiune, nu în eșec. Experiențele omenești cele mai semnificative sunt acelea marcate de un maximum de expansivitate, putere, armonie.

S-a putut opune caracterul deschis al lui Bosanquet umorii sumbre a lui Bradley. Astfel, încrederea primului într-o Prezență universală în noi vine să contrabalanseze destrămarea tuturor legăturilor relaționale pe care le operează monismul la cel de al doilea, retras în sine și chinuit de Absolut — cum spunea James — ca de un dușman străin.

Ultimele capitole arată că filosofia Absolutului este o dezvoltare a logicii și nu o presupunere arbitrară, anterioară acesteia. Autorul critică pătrunzător logica simbolică și pragmatismul.

Această lucrare ocupă un loc strategic remarcabil, asemenea operei lui Bradley, căci în jurul acestor autori s-a articulat o parte a originilor empirismului logic. Russell a fost un moment tentat de propoziția „totul este spirit" al monismului celor doi „Dioscuri", înainte de a-l urma pe George Moore pe calea apărării bunului simț.

S-a putut afirma că, o dată cu aceste monumente logice, „idealismul absolut a murit frumos, după ce a dat tot ce a avut mai bun" (Jean Pucelle).

ED.: *Logic, or Morphology of Knowledge, 2* voi., Clarendon Press, Oxford, 1911.

REF.: F. Houang, *Le neo-he'gelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet,* Vrin, 1954.

LOGICA sau **PRIMELE DEZVOLTĂRI ALE ARTEI DE A GÂNDI** / *La logique ou Ies Premiers De'vebppements de l'Art de penser,* 1780.

CONDILLAC
(Étienne Bonnot de), 1714-1780.

în acest tratat, scris în 1777, Condillac încearcă să definească ce înseamnă a gândi bine. A gândi bine înseamnă a gândi în conformitate cu ceea ce natura ne învață prin mijlocirea plăcerii și a durerii, înseamnă a gândi folosind-o pe cea mai firească dintre facultățile spiritului, *analiza,* care ne conduce de la cunoscut la necunoscut. Logica lui Condillac nu este deci o teorie a propozițiilor, ci o artă a analizei, care ne introduce în arta sistemelor.

ED.: *La logique,* în *(Euvres complètes de Condillac,* Slatkine, 1970.

REF.: R. Lefevre, *Condillac,* Seghers, 1976.

LOGICA / *Logik,* **1880.**

Immanuel KANT, 1724-1804.

Această lucrare este constituită din notele personale de care filosoful se folosea pentru cursuri, puse în ordine de către un vechi student (Jäsche). Subiectul lucrării depășește ceea ce noi înțelegem azi prin „logică", adică o disciplină formală. Este vorba aici despre logică, dar și despre filosofie, și, într-o modalitate largă, și despre cunoaștere (concepte, judecăți, raționamente, metode). Teoria raționamentului reia clasificarea kantiană a facultăților: înțelegerea, rațiunea, facultatea de a judeca.

ED.: *Logique* (trad. L. Guillermit), Vrin, 1970 / *Logica generală* (trad. Al. Surdu), col. „Clasicii filosofiei universale", Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.

REF.: A. Philonenko, *L'auvre de Kant,* t. II, Vrin, 1988.

LOGICA CERCETĂRII / *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenchaft,* 1934.

Karl Raimund POPPER, *1902-1994.*

întrebarea pe care o găsim la începutul acestei monumentale lucrări nu a încetat să-i mobilizeze pe filosofi încă de la Bacon și *Noul Organon**: există oare un criteriu care să permită separarea științei

• eritabile de metafizică sau de pseudoştiinţe (alchimie, astrologie)? Popper consideră această întrebare .u atât mai importantă cu cât, student fiind, el se interesează de trei orientări revoluţionare care zguduiau Viena anilor douăzeci: teoria relativităţii a lui Einstein, psihanaliza lui Freud şi teoria asupra istoriei a lui Marx. Deşi fascinat de cele două din urmă, Popper nu se poate opri să-şi pună întrebări asupra legitimităţii pretenţiilor lor de ştiinţificitate. în cele din urmă se convinge că ele nu au acelaşi statut ca şi teoria relativităţii, studierii căreia i se consacră atunci. De aici provine căutarea unui „criteriu de demarcaţie" capabil să stabilească, într-o manieră concludentă, natura sau statutul ştiinţific al unei teorii.

Teza cea mai larg acceptată la acea oră afirma că ştiinţa se deosebeşte de celelalte discipline prin caracterul *empiric* al metodei ei. Dintr-un număr mare de observaţii sau experimente, savantul se considera îndreptăţit să desprindă, în virtutea faimosului *principiu al inducţiei,* legi pe care le considera universal valabile. Dar, subliniază Popper, nimeni (nici măcar Kant) nu a reuşit să justifice în mod raţional inferenţa inductivă. O mulţime de cazuri particulare nu ne permite în nici un caz să inferăm o regulă universală: „Puţin contează marele număr de lebede albe pe care noi le-am putut observa, aceasta nu justifică concluzia că *toate* lebedele sunt albe". Popper se îndreaptă astfel mai degrabă spre o metodă deductivă bazată pe o „punere la încercare" a teoriilor. Se cuvine să *deduci* din teoria examinată enunţuri singulare, sau „predicţii", ce pot fi uşor *testate* în experimentare. Dacă teoria nu rezistă testelor, o vom numi *falsificată,* sau respinsă de experienţă. Dacă, dimpotrivă, va trece cu succes testele, teoria va fi considerată drept „coroborată" — se înţelege, provizoriu, căci nimic nu o împiedică să dea greş la teste ulterioare sau să se vadă înlocuită de o teorie mai avantajoasă. Acest „deductivism" îl duce în mod firesc pe Popper la formularea unui criteriu de demarcaţie care nu derivă din logica inductivă. Până în acel moment, o teorie părea cu atât mai infailibilă cu cât era confirmată de un număr mai mare de observaţii. Criteriu inacceptabil după opinia lui Popper, în măsura în care acumularea verificărilor empirice nu poate stabili valabilitatea definitivă a unei teorii. Dimpotrivă, *„falsificabilitatea"*, sau posibilitatea de a fi *falsificate* de experienţă, ne va permite de a separa enunţurile ştiinţifice de cele neştiinţifice: „Un sistem care face parte din ştiinţa empirică trebuie să poată fi respins de experienţă". Astfel, o afirmaţie ca „Toate lebedele sunt albe" este falsificabilă, întrucât îşi ia riscul de a fi respinsă, de exemplu, de obervarea unei lebede negre. Un enunţ ca „Fie va ploua, fie nu va ploua aici mâine" este nefalsificabil şi, pentru acest motiv, nonempiric: nici o experienţă nu-l poate invalida.

Dintr-o dată, marxismul şi psihanaliza către care se îndreptau bănuielile tânărului Popper ne apar într-o nouă lumină. Căci, dacă noi considerăm aceste teorii din punctul de vedere al logicii inductive, trebuie să constatăm că ele sunt foarte bine *confirmate* de fapte. Mai mult, puterea lor de interpretare pare infinită: indiferent de evenimente, ele îşi găsesc mereu o explicaţie în interiorul acestor teorii. Or, cum va spune autorul mai târziu, pentru teoriile care se pretind ştiinţifice, „caracterul de netăgăduit nu este o virtute, ci un defect". Marxismul şi psihanaliza sunt în afara ştiinţei, tocmai pentru că aceste *discursuri totalizatoare* nu exclud nici un fapt posibil, ele putând să explice totalitatea fenomenelor care se produc în domeniul lor de studiu. La fel pentru astrologie, ale cărei predicţii sunt atât de vagi, încât nu pot fi niciodată infirmate de fapte.

Formularea unei ipoteze ştiinţifice este, deci, departe de a corespunde înregistrării pasive de date experimentale; ea este mai degrabă de ordinul *presupunerilor.* O ipoteză care rezistă azi testelor nu este prin aceasta confirmată într-o manieră definitivă, ea nu este *coroborată* decât provizoriu. În acest sens, nici o teorie, nici măcar cea mai bine stabilită în comunitatea ştiinţifică, nu este la adăpost de o respingere ulterioară. Astfel, ştiinţa procedează — şi progresează — prin încercări şi erori, prin presupuneri şi respingeri; demersul său constă în a propune conjecturi îndrăzneţe, în a-şi consacra toate eforturile pentru a le face să pară ca şi eronate şi apoi să subscrie la ele provizoriu, atâta timp cât ele rezistă testelor menite să le invalideze.

Operă de bază a lui Popper, *Logica cercetării* a cunoscut imediat un succes deosebit în ţările anglo-saxone şi de limbă germană. în mod curios, au trebuit patruzeci de ani pentru ca ea să fie tradusă şi în Franţa. Este drept că autorul ei nu face parte din nici o şcoală şi că gândirea lui eclectică, ce-şi permite uneori incursiuni în domeniul filosofiei politice, al sociologiei sau al antropologiei, contrariază sectarismul cercurilor şi al academiilor. Popper a înnoit totuşi într-o manieră decisivă abordarea metodei în ştiinţele empirice, într-o asemenea măsură, încât nici un om de ştiinţă, după cum afirmă Jacques Monod în prefaţa la ediţia franceză, nu poate ignora azi

existența criteriului falsificabilității. Unii merg până acolo încât văd în raționalismul critic al lui Popper o „înlocuire" intelectuală, plauzibilă într-o epocă în care toate marile sisteme par să se fi năruit.

ED.: *La logique de la découverte scientifique* (trad. N. Thyssen-Rutten și Ph. Devaux), Payot, 1984 / *Logica cercetării* (trad. M. Flonta, Al. Surdu și E. Tivig), Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

REF.: R. Bouveresse, *Karl Popper,* Vrin, 1961.

LOGICA CUNOAȘTERII PURE / Logi/c *der reinen Erkenntnis,* 1902.

Herman COHEN, *1842-1918.*

Este vorba, ca și la Kant, de „logica transcendentală", adică, pentru Cohen, de logica originii gândirii științifice. Identitatea gândirii și a ființei este afirmată ca principiu. Aceasta implică faptul că gândirea sau ființa are ca formă fundamentală nu conceptul, ci forma judecății.

ED.: *Logik der reinen Erkenntnis,* repr. Hildesheim-New York, 1977.

REF.: J. Vuillemin, *L'Héritage kantien et la re'volution copernicienne*, P.U.F., 1954.

LOGICA FILOSOFIEI / Logique *de la philosophie,* 1950.

Eric WEIL, 1904-1977.

în opera lui Eric Weil acest eseu ocupă un loc central, în măsura în care el este o reflecție a filosofiei despre ea însăși, tentativa unei comprehensiuni sistematice a acestei comprehensiuni sistematice, care este filosofia. Ea este o *logică* deoarece este un sistem și pentru că se întreabă despre propriile presupoziții; ea este chiar *filosofia* întrucât, pentru Eric Weil, „filosofia este științifică"; ea conține discursul filosofic total, adică rațiunea și altul său. Deși sistematică, filosofia rămâne „deschisă" către celălalt, și pe acest celălalt Eric Weil îl numește *violență,* pe care ea îl conține în sine și pe care îl relevă eșecul său de a-l reduce. De la Hegel el a reținut voința de a înțelege totul din discursul sistematic, de a înțelege cum rațiunea poate găsi în interiorul ei însăși negativitatea absolută; de la Kant, el a reținut voința de a înțelege chiar această voință și caracterul ireductibil al antinomiei rațiune/violență.

Ceea ce caracterizează începutul discursului este faptul că, sistematic și coerent, el adăpostește totuși distanțarea și separarea cu sine; rămâne deschis la realitatea exterioară, care îl contrazice, fără a depăși exterioritatea radicală a violenței și a rațiunii într-o dialectică de tip hegelian. Pentru Eric Weil, dialectica mai mult relevă contradicția decât o depășește. Este de acord să mențină un raport cu Hegel, dar să-l și depășească el însuși. Dialectica lui este o opoziție între atitudini și categorii, logica lui este una a atitudinilor și a categoriilor filosofice într-o structură complexă de momente, prin care discursul se deschide și se închide pe rând în sine însuși. Conștientă de finitudinea ei, ființa finită vrea să înțeleagă totalitatea realului, să se înțeleagă deci pe sine însăși în infinitatea discursului.

Această lucrare dovedește, mai mult poate decât toate celelalte, originalitatea gândirii lui Eric Weil, prea des considerat ca un simplu comentator al lui Hegel.

ED.: *Logique de la philosophie*, Vrin, 1965.

REF.: G. Kirsher, *La philosophie d'Eric Weil: sistématicité et ouverture,* col. „Philosophes d'aujourd'hui", P.U.F., 1989.

LOGICA SAU ARTA DE A GÂNDI / *La Logique ou l'Art de penser,* 1662.

Antoine AKNAULD, 1612-1694.

Pierre NICOLE, 1625-1695.

Arnauld și Nicole și-au scris *Logica,* numită „de la Port-Royal", pentru instruirea tânărului duce de Chevreuse. Era vorba îndeosebi de a face rapid accesibilă o disciplină pe care Școala o supraîncărcase cu subtilități excesive.

Patru părți tratează în mod succesiv despre idei, despre judecată, despre raționament și despre metodă. Teoria ideilor și a judecății se bazează pe un intelectualism de inspirație carteziană, dar reexaminează distincția aristoteliană între definițiile nominală și reală. Expunerile consacrate raționamentului caută îndeosebi să facă accesibile regulile complexe ale silogisticii. în partea consacrată metodei, influența carteziană se face iarăși simțită, iar analiza (metodă a descoperirii) este opusă sintezei (procedeu de expunere). Această permanentă sinteză între inspirația veche (scolastică) și cea modernă (carte-

ziană) este cu siguranță trăsătura cea mai originală a lucrării.

Arnauld și Nicole nu consideră logica drept o știință care are un obiect propriu (raționamentul formal), ci o *artă practică,* aceea de a gândi bine. De aici provine folosirea permanentă a exemplelor preluate din raționamentele tuturor domeniilor. Tot de aici provine și preferința acordată sistematic judecății „luminii naturale", ce prevalează totdeauna asupra aplicării mecanice a regulilor: adevăratei logici nu-i pasă de logică! Concepută astfel, logica evită formalismul, eliminând de pildă întrebuințarea variabilelor. Ea insistă asupra rolului metodei (ultima parte), în care judecata se exercită cel mai bine.

Apărută anonim, „Logica de la Port-Royal" a cunoscut vreme de două secole un succes neîntrerupt, în Franța și dincolo de ea; s-au numărat peste cincizeci de ediții franceze și numeroase traduceri. Aceasta datorită desigur virtuților ei pedagogice și grijii pentru claritate cu care a fost redactată lucrarea. Nu se poate afirma însă că ea ar fi revoluționat cu adevărat istoria logicii.

ED.: *La Logique ou l'Art de penser,* col. „Chanips", Flammarion, 1978.

REF.: R. Blanché, *La Logique et son histoire,* col. „U", Armând Colin, 1970, cap. VII, 2.

LOGICA SENSULUI / Logique *du sens,* 1969.

Gilb DELEUZE,
1925-1995.

întreaga lucrare este patronată de Lewis Carroll (analiza operei lui va servi drept fir conducător al fluenței cărții) și de stoici, de la care autorul preia opoziția dintre corporale și necorporale. Miza acestei recitiri a istoriei filosofiei și a învecinatelor ei — căci Deleuze a recurs la referințe atât de diferite precum Carroll, Artaud, Freud, Klossowski, Zola sau Tournier — este răsturnarea logicii profunzimii, inaugurată de Platon, în profitul unei logici a sensului ori mai curând a suprafeței.

Ceea ce îl interesează pe autor este topologia gândirii: felul cum limbajul nu exprimă numai idei, ci combină tot atâtea evenimente câte propoziții sunt. Corpul însuși devine locul acestei opoziții a geograficului cu arheologicul: stadiile evoluției lui îi povestesc istoria, însă zonele îi exprimă suprafața. La suprafață trebuie mers și căutat adevărul, în consecință trebuie aflată o formă de discurs care nu înfundă, nu aprofundează, ci parcurge. De unde și recursul la paradoxuri, la aceste scurte figuri de stil, adesea însoțite de umorul pe care Deleuze îl opune ironiei, așa cum Socrate se opune stoicilor.

Printr-o susținută referire la psihanaliză, în această carte Deleuze pregătește tezele esențiale pe care le va dezvolta în *Anti-Oedipe*.*

ED.: *Logique du sens,* col. „Critique", Éd. de Minuit, 1969.

REF.: M. Foucault, „Theatrum philosophicum", în *Critique,* nr. 282, nov. 1970.

LOGICA ȘI LUMEA SENSIBILĂ. Studii asupra teoriilor contemporane ale abstracției / La Logique et le *monde sensible. Étudessur Iestheóriescontemporainesdel'abstraction,* 1971.

Jules VUILLEMIN,
n. 1920.

Teoria abstracției este legată de logică. însă, parțial, ea își împrumută ideile de la filosofiile de altădată, îndeosebi de la cea a lui Hume. Autorul expune mai întâi teoria aristotelică a logicii, pentru a studia apoi natura abstracției matematice.

Apar probleme: cea a exactității conceptelor științifice sau cea a elaborării necesare a datelor sensibile *(sense data).* Abstracția e studiată apoi din punctul de vedere al categoriilor lumii sensibile. Este vorba de *constituție,* așa cum o înțelege Carnap, sau de *structura aparențelor,* așa cum o concepe Goodman.

Aceste examinări diverse pun în evidență, în cele din urmă, dificultățile întâmpinate de teoriile contemporane. Analiza aparențelor face să subziste o inexactitudine de principiu care afectează orice cunoaștere empirică. Problema care se pune e următoarea: figurile geometrice sunt „ideale" ori „abstracte"? Generalizarea sau abstracția ansamblistă și abstracția propriu-zisă se deosebesc, însă au amândouă un caracter arbitrar.

ED.: *La Logique et le monde sensible,* Flammarion, 1971.

REF.: F. Armengaud, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984

LOGICA: TEORIA INVESTIGAȚIEI / Logic: Tbe Tljeory *of Inquiry,* 1938.

John DEWEY,
1859-1952.

Nu este vorba aici nici de logica clasică, nici de logica modernă; autorul își propune să studieze

natura logicii din perspectiva deschisă de lucrările lui anterioare: *Studii de logică teoretică* (1903), *Eseuri de logică experimentală* (1916), şi *Cum gândim* (1910). Dewey prezintă mai întâi „matricea investigaţiei" pornind de la biologic şi cultural; el operează apoi o distincţie între investigarea bunului simţ şi investigarea ştiinţifică.

Cea de a doua parte a lucrării este consacrată constituirii investigaţiei (structură şi judecăţi); cea de a treia parte se referă la propoziţii şi termeni; ce de a patra explicitează logica metodei ştiinţifice. în cele din urmă, un tabel analitic reia mişcarea de gândire a tratatului în ansamblu.

Logica de care se interesează autorul aici este *logica investigaţiei,* diferită de cea a lui Pierce. Ce este o investigaţie? „Investigaţia este transformarea controlată sau dirijată a unei situaţii nedeterminate într-o situaţie care este atât de determinată în deosebirile şi relaţiile ei constitutive, încât converteşte elementele situaţiei originale într-un tot unitar." Aceasta e schema anchetei, ce are ca vocaţie punerea problemei instituind-o.

Dewey stabileşte astfel bazele unei epistemologii de tip procedural, conformă cu cea pe care Ian Hacking o propune azi.

ED.: *Logique: la the'orie de l'enque^te* (trad. G.Deledalle), PAJ.F., 1992.

REF.: G. Deledalle, *L'ide'e de l'expérience dans la philosophie de John Dewey,* P.U.F., 1967.

LOGICA VIULUI. O istorie **a** eredităţii / La *Logique du vivant. Une histoire de l'he'redite',* **1970.**

Franţois JACOB, n. *1920.*

„Cea mai notabilă istorie a biologiei care s-a scris vreodată", spunea Michel Foucault. Istorie a biologiei, nu doar o istorie a eredităţii, cum indică subtitlul.

François Jacob studiază maniera în care s-au constituit, începând cu Renaşterea, cunoştinţele biologice: cunoaşterea viului progresează înălţându-se la înţelegerea unor „niveluri" succesive din structura organismelor. „Structurile vizibile" se explică prin organizarea internă (al cărei ultim element este celula). „Cromozomii şi genele, structură de ordinul al treilea ascunsă în inima celulei", exprimă organizarea. în fine, „molecula de acid nucleic, structură de ordinul al patrulea", determină „astăzi conformaţia oricărui organism, proprietăţile sale, permanenţa lui de-a lungul generaţiilor". Luarea în considerare a acestor niveluri succesive de integrare are drept consecinţe afirmarea unităţii profunde a lumii vii, refuzarea oricărui reducţionism şi o deosebită atenţie acordată dimensiunii istorice. „Logica viului" este aşadar integrativă şi diacronică.

însă cunoaşterea acestei logici e un proces lent şi complex, fiindcă nu ar putea exista „o istorie lineară a ideilor". O epocă nu îşi poate elabora modelele ştiinţifice decât în interiorul unei concepţii generale despre lume, concepţie care poate să împiedice cunoaşterea. Bachelard şi Foucault nu sunt prea departe de acest punct de vedere.

Prin inteligenţa epistemologică a analizelor, ca şi prin erudiţia sa, *Logica viului* a fost un eveniment în istoria şi în filosofia ştiinţelor biologice. Notorietatea autorului — profesor la Collège de France, laureat al Premiului Nobel pentru medicină în 1965, împreună cu Andre' Lwoff şi Jacques Monod — a ajutat şi ea cartea să devină o mare lucrare de referinţă. Cartea a apărut în acelaşi an cu *Hazard şi necesitate* **a** lui Jacques Monod, care explorează problematici învecinate, însă diferite. Franşois Jacob este şi autorul multor articole şi al altor două cărţi: *Jocul posibilelor (Le Jeu des possibles,* 1981), care e un „Eseu asupra diversităţii viului", şi *Statuia interioară (La Statue interieure,* 1986), care propune o autobiografie a omului şi a savantului.

ED.: *La Logique du vivant,* col. „Tel", Gallimard, 1976 / *Logica viului* (trad. I. Niculescu şi I. Peatnichi), Editura Enciclopedică Română, 1972.

REF.: F. Jacob, *La Statue inte'rieure,* col. „Folio", Gallimard, 1990.

LOGICĂ FORMALĂ ŞI LOGICĂ TRANSCENDENTALĂ. încercare de critică **a** raţiunii logice / Formale *und* transcendentale Logilc. *Versuri) einer Kritik der logischen* Vernun/t, 1929.

Edmund HUSSERL, 1859-J938.

Dacă ştiinţa a devenit o tehnică teoretică, logica este complice acestei situaţii, căci ea a încetat să se situeze ca „doctrină pură şi universală a ştiinţei". Husserl ne invită deci la o schimbare radicală, la o reînnoire a „fundării platoniciene a logicii", pentru a ajunge la o explicitare intenţională a sensului logicii formale. Normă a ştiinţelor, ea trebuie să fie fundată la rândul ei ca atare şi să se sprijine pe o logică „transcendentală", veritabilă cunoaştere a cunoaşterii prin ea însăşi, care vede în subiect semnificaţia oricărei cunoaşteri.

Ca şi *Meditaţii carteziene*,* **acest text** marchează o nouă orientare a lui Husserl: el dă mai puţină

importanţă principiului revenirii la lucrurile însele şi porneşte pe calea transcendentalismului, interogându-se asupra sensului logicii.

ED.: *Logique formelle et logique transcendentale* (trad. S. Bachelard), col. „Épiméthée", P.U.F., 1984.

REF.: S. Bachelard, *La logique de Husserl,* P.U.F., 1957.

LUCRURI ASCUNSE ÎNCĂ DE LA ÎNCEPUTUL LUMII / Des *choses cachées depuis lafondation du monde,* 1978.

René GIRARD, n. 1923.

În *Violenţa şi sacrul*,* René Girard afirmă că orice mit sau orice religie ascunde în figurile ei cele mai manifeste violenţa. Această violenţă, evidentă, a fost asimilată în mod subtil tabuului, care, încet-încet, s-a identificat cu sacrul. Lucrarea reia aceeaşi tematică, aplicând-o însă Bibliei. Girard consideră că Biblia constituie drumul ales de popoarele Scripturii către un Dumnezeu nonviolent. Biblia apare astfel ca un text antropologic, din care se degajă o nouă opoziţie violenţă/sacru, dar susţinută prin punerea în valoare a unui proces psihologic pe care Girard îl numeşte „mimesis".

Această lucrare completează *Violenţa şi sacrul.* Ea contribuie la clarificarea originilor civilizaţiei noastre.

ED.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Grasset, 1983.

REF.: J.-B. Fages, *Comprendre René Girard,* Privat, 1982.

LUCRURILE DIVINE ŞI REVELAREA LOR / Von *den Göttlichen* Dingen *und ihrer Offenbarung,* 1811.

Friedricfj Heinricb JACOBI, 1743-1819.

Cea din urmă lucrare a lui Jacobi este îndreptată împotriva lui Schelling. Ea cuprinde un studiu deja publicat, în 1789, în ziarul *Wandsbecker Boten.* Schelling i-a răspuns, fără ca Jacobi să riposteze. S-a născut o controversă pe tema panteismului la care au luat parte Jakob Friedrich Fries şi Franz Xaver von Baader.

ED.: *Des choses divines* (trad. J.-J. Anstett), Aubier-Montaigne, 1946.

REF.: R. Kiihn, *Dictionaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

LUDWIG FEUERBACH ŞI SFÂRŞITUL FILOSOFIEI CLASICE GERMANE / *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* 1886.

Friedrich ENGELS, 1820-1895.

Cu ocazia publicării de către filosoful danez Cari N. Starcke a unei cărţi despre *Ludwig Feuerbach* (Stuttgart, 1885), Engels redactează un text (apărut în aprilie şi mai 1886 în revista social-democrată *Neue Zeit),* în care examinează legătura filosofiei clasice (Hegel) cu mişcarea muncitorească germană şi în care expune concepţia marxistă asupra istoriei.

Filosofia lui Hegel (al cărei caracter revoluţionar Engels ţine să-l sublinieze) este deopotrivă *sistem* (idealist) şi *metodă* (dialectică). După ce este admirată, cunoaşte declinul (1830-1840). *Esenţa creştinismului** a lui Feuerbach apărea drept cartea de despărţire de această epocă: „Entuziasmul a fost general: am devenit cu toţii feuerbachieni".

Pentru Engels, problema fundamentală a oricărei filosofii este cea a raportului între gândire şi fiinţă: *idealismul* afirmă primatul spiritului asupra naturii; *materialismul,* pe cel al naturii asupra spiritului. Materialismul mecanicist al secolului al XVIII-lea era incapabil să conceapă lumea ca proces. Cât despre materialismul lui Feuerbach, el n-a ştiut nici să integreze descoperirile vremii sale (celula, transformarea energiei, evoluţionismul darwinian), nici să ţină seama de ştiinţa despre societate.

Desigur, Feuerbach demonstrează că Dumnezeu nu e decât reflectarea fantastică a omului, dar el rămâne cu toate acestea un idealist — mult inferior în toate lui Hegel din *Principiile filosofiei dreptului*,* a căror formă este idealistă, dar al căror conţinut (morala, dreptul, economia, politica) este realist. „La Feuerbach este invers, din punctul de vedere al formei el este realist, ia ca punct de plecare omul; însă despre lumea în care trăieşte acest om nu este vorba absolut deloc."

Marx s-a ivit şi el din dezagregarea hegelianismului. El porneşte însă de la aspectul revoluţionar al dialecticii, pe care o răstoarnă. Dacă în natură totul este proces, aceasta trebuie să se aplice şi *istoriei* societăţii. Toate luptele politice sunt lupte de clasă, care urmăresc emanciparea economică. Contrar celor gândite de Hegel, *societatea civilă* (domeniul relaţiilor economice) este elementul determinant al istoriei, iar nu *statul.*

ED.: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (trad. E. Bottigelli), ed. bilingvă, Messidor-Éditions sociales, 1984 / *Ludwig Feuerbach şi sfârşitul filosofiei clasice germane,* în Marx-Engels, *Opere,* voi. 21, Editura Politică, 1965.

REF.: G. Labica, *Karl Marx, Ies thèses sur Feuerbach,* P.U.F., 1987.

LUMEA CA VOINŢĂ ŞI REPREZENTARE / *Die welt als wiUe und Vorstdlung,* 1818.

Arthur SCHOPENHAUER, J788-1860

încă de la primele rânduri ale prefeţei primei ediţii, Schopenhauer subliniază diferenţa dintre un *Sistem de gânduri* şi *O gândire unică:* „Un sistem de gânduri trebuie să aibă întotdeauna o legătură arhitectonică, astfel încât o parte să o suporte pe cealaltă, dar nu şi invers; aici baza suportă restul, fără a fi purtată de el, iar vârful este purtat fără să mai poarte nimic. în schimb, o gândire unică, oricât de vastă ar fi, trebuie să păstreze cea mai desăvârşită unitate". Chiar dacă suntem siliţi, pentru comoditatea expunerii, să divizăm această gândire în părţi, trebuie să avem grijă ca fiecarea dintre aceste părţi „să susţină întregul tot atât pe cât este conţinută de el, ca nici una să nu fie cea dintâi, nici una ultima, ca prin fiecare întregul să devină mai distinct, dar ca nici cea mai măruntă dintre ele să nu poată fi pe deplin înţeleasă fără ca întregul să nu fie înţeles mai întâi". Omul „unei unice gândiri", cu care autorul se identifică, este cel pe care orice observaţie, orice reflecţie îl readuce la ideea lui ca la un centru fix. Nimic nu este mai variat, mai eterogen, mai disparat decât temele lui Schopenhauer (arta, stilul, femeile, jocul, a doua vedere, telepatia, muzica), dar aprofundând fiecare dintre aceste subiecte, este sigur a regăsi „unica gândire".

Filosofia schopenhaueriană este o înşiruire de „atacuri savante". Cel dintâi continuă idealismul kantian, afirmând că lumea, aşa cum o cunoaştem, nu este decât reprezentarea noastră şi nu are o realitate în sine; ea nu este decât un „vis al creierului nostru", un vis coerent, dar care nu are mai multă realitate substanţială decât visele din somn. Al doilea atac: idealismul kantian ne îngăduie să nu fim înşelaţi de lumea aceasta, dar ne face să ne întrebăm „dacă lumea aceasta nu este nimic mai mult decât reprezentare; caz în care ar trebui să treacă prin faţa noastră ca un vis fără substanţă, sau ca o fantomă aeriană, nevrednică de valoare; sau dacă nu este altceva"; nevoia „metafizică" de o realitate, mirarea în faţa existenţei ne îndeamnă să considerăm lumea aceasta o enigmă ce trebuie descifrată.

Experienţa interioară e cea care începe să ne lumineze; ea ne face cunoscuţi nouă înşine drept un om ce are tendinţe, nevoi, aspiraţii, într-un sens larg, o voinţă *(Wille);* în plus, ea ne face să vedem această voinţă atât de strâns legată de corpul nostru, încât orice tendinţă sau dorinţă se traduce imediat printr-o mişcare corporală. Corpul, care este un obiect printre altele, apare ca expresie a unei voinţe, mai mult încă, voinţa însăşi. El este voinţa cunoscută din exterior, ca reprezentare: „Voinţa este cunoaşterea *a priori* a corpului, iar corpul, cunoaşterea *a posteriori* a voinţei [...],corpul meu este obiectivitatea voinţei mele."

Pe de altă parte, rădăcina răului inerent existenţei este *voinţa de a trăi,* absurdă, fără raţiune şi fără sfârşit, care generează mereu noi nevoi şi, o dată cu ele, noi dureri. Orice experienţă umană se explică: de acum înainte înţelegem iubirea sexuală şi furia ei, gelozia, puterea ei care nesocoteşte orice raţiune; seriozitatea ei tragică face să se nască fără încetare noi fiinţe pentru noi suferinţe; niciodată nu contenesc faptele rele ale „geniului speciei". De aici provin celebrele diatribe ale lui Schopenhauer împotriva femeilor, a căror aşa-zisă frumuseţe este momeala pe care ne-o aruncă geniul speciei. Oare omul şi-a satisfăcut, în sfârşit, dorinţele? Atunci începe *plictiseala,* răul de care el se teme tot atât cât de suferinţă şi care-1 poate duce la disperare. Nu putem spera nici un progres al omenirii, unde aceleaşi rele — boala, crima, războiul — renasc fără încetare. Acestui pesimism nu i se poate opune existenţa plăcerii, căci durerea care se naşte din voinţa de a trăi este singura realitate pozitivă, iar plăcerea nu este resimţită decât în clipa fugară în care durerea conteneşte. Cât despre artă şi morală, acestea sunt revelaţii directe ale esenţei lucrurilor, adevărate gnoze care au de la sine şi în mod direct un efect liniştitor asupra voinţei, fără a fi nevoie să se abordeze calea ocolită a filosofiei. Aici filosoful nu are decât să reflecteze asupra experienţelor artistului şi a actelor cu valoare morală; el va găsi la geniu şi la ascet o cunoaştere directă a esenţei lumii, dar totodată o eliberare de acţiunea nocivă a voinţei; acest al treilea şi acest al patrulea atac dezvăluie voinţa şi totodată o fac inofensivă. Uriaşa influenţă a acestor două ultime părţi este cea care l-a făcut pe Schopenhauer, după expresia lui Nietzsche, „educatorul" generaţiei următoare.

ED.: *Le monde comme volonté et comme représentation* (trad. I. Burdeau, revăzută de R.Roos).P.U.F., 1989.

REF.: A. Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie,* Vrin, 1980.

LUMEA SPIRITUALĂ / *Die geistige Welt,* 1926.

Wilhelm DILTHEY, 1833-191J.

Dilthey caută specificitatea ştiinţelor spiritului prin opoziţie cu ştiinţele naturii. Volumul reuneşte eseuri care ating fundamentul ştiinţelor umane: istoria ştiinţelor umane şi sociale, credinţa în realitatea lumii exterioare, gnoseologia, hermeneutica, psihologia comparată.

ED.: *Le Monde de l'esprit* (trad. M. Rémy), 2 voi. Aubier-Montaigne, 1947.

REF.: A. Kremer-Marietti, *Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique,* Seghers, 1971.

LUMEA ŞI INDIVIDUL / *The World and the* Individual, 1900 şi 1901.

Josiah ROYCE, 1855-1916.

Culegere de conferinţe.

Această culegere reuneşte două serii de conferinţe asupra idealismului absolut rostite în 1899-1900.

Prima serie — cea mai importantă — are ca subtitlu *Cele patru concepţii istorice ale fiinţei.* Obiectul său este descoperirea naturii fiinţei; aceasta nu poate fi sesizată decât în actul cunoaşterii: nu există ontologie fără teorie a cunoaşterii. Royce începe prin a respinge, în parte cel puţin, realismul, misticismul, criticismul. Originalitatea idealismului său constă într-un *voluntarism absolut:* pentru individ, a fi înseamnă *a fi liber.* Astfel, subiectul este unul individual şi nu universal, care *tinde* către realizarea fiinţei sale în obiect pentru că o vrea. Relaţia între idee şi obiect este aşadar o relaţie teleologică, de ţel: ideea corespunde obiectului pentru că tinde către el şi, la limită, ţelul absolut este realitatea absolută. Mai mult, acest voluntarism este şi un pragmatism, deoarece ideea ca ţel constituie un plan de acţiune.

A doua serie de conferinţe este aplicarea acestei concepţii a fiinţei la natură, la om şi la ordinea morală.

Royce a fost mai întâi influenţat de către Ralph W. Emerson, care introdusese idealismul kantian în Statele Unite, apoi de către William James, care l-a orientat către filosofic Idealismul său absolut respinge într-o primă fază pragmatismul, pentru a-l integra apoi într-un mod original. Prin acest pragmatism — a cărui adevărată sursă de inspiraţie este Charles S. Peirce — idealismul lui Royce este tipic american; dar este astfel şi prin dimensiunea logică pe care i-o va da în lucrarea *Eseuri logice,* (1951).

ED.: *The World and the Individual, 2* voi., Macmillan, New York, 1900-1901.

REF.: G. Bournique, *La Philosophie de Josiah Royce,* Vrin, 1988.

LUMEA VALORILOR / Le *Monde des valeurs,* 1948.

Raymond RUYER, 1902-1987.

Mai curând decât o discuţie asupra statutului valorilor, Ruyer ne propune un studiu asupra valorilor în sine. El supune unui examen sistematic diferitele teme ale lumii valorilor, bazându-se pe scrierile lui Kierkegaard, Bergson şi Kant. Departe însă de a le sublinia incompatibilitatea, el se consacră, dimpotrivă, concilierii lor, cu grija permanentă de a evita orice dogmatism.

ED.: *Le Monde des valeurs,* Aubier-Montaigne, 1948.

REF.: J. Parain-Vial, *Dictionnaire des philosophes, PX}.F.,i%4.*

LYSIS sau Despre prietenie / ' *Av́aiQ, ŕj IJepi tpdiaq,* D c. 392-388 a. Hr.

PLATON, *4281427-3481347 a.* Hr.

Dialog.

Obiectul dialogului *Lysis* este prietenia, dar (ptWa *(filia)* grecească nu distinge clar între prietenie şi iubire (îndeosebi iubirea homosexuală). Socrate examinează şi critică pe rând concepţiile populare şi filosofice despre prietenie (Empedocle, Heraclit). Căutând un fundament metafizic pentru (piÂla, Socrate schiţează problematica Ideilor, cea care va sprijini teoria iubirii în *Banchetul*.*

ED.: *Lysis,* în *Premiers Dialogues* (trad. É Chambry), col. „GF", Flammarion, *1961/Lysis* (trad. A. Cizek), în *Opere,* voi. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976.

REF.: L. Robin, *La The'orie platonicienne de l'amour,* P.U.F., 1964, § 3-10.

M

MANIFESTUL PARTIDULUI COMUNIST / *Manifest der Kommunistischen Partei,* 1848.

Karl MMX,
1818-1883.

Friedrick ENGELS,
1820-1895.

Textul, publicat anonim în limba germană în câteva sute de exemplare, constituie programul Ligii comuniştilor, aşa cum a fost el stabilit în cadrul unui congres desfăşurat la Londra şi la care Engels a participat activ. Deschizându-se prin cuvintele: „Un spectru bântuie Europa, spectrul comunismului", manifestul formulează principiul director conform căruia „istoria oricărei societăţi este istoria luptelor de clasă". Astăzi, lupta este aceea a proletarilor împotriva burgheziei. Obiectivul comuniştilor este constituirea proletariatului într-o clasă, răsturnarea dominaţiei burgheziei, cucerirea puterii politice de către proletariat. După confruntarea diferitelor tipuri de socialism şi expunerea poziţiei comuniştilor faţă de diferitele partide de opoziţie, textul se încheie prin îndemnul rămas celebru: „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!"

Text fondator, *Manifestul* cuprinde câteva dintre „pietrele de temelie" ale marxismului şi, datorită acestui fapt, este una dintre lucrările cele mai publicate în lume (prima traducere franceză în 1872).

ED.: *Manifeste du Pani communiste* (trad. H. Hildebrand), col. „Les intégrales de philo", Nathan, 1981 / *Manifestul Partidului comunist,* în *Opere,* voi. 4, Editura Politică, 1963.

REF.: F. Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848,* Maspero, 1980.

MANUAL / *'Eyxetpiâmv,* D c. **130.**

EPICTET,
c.50-c. 125

Cincizeci şi trei de maxime legate de viaţa cotidiană — băile, piaţa, mesele, stadionul — formează textul atribuit lui Epictet şi alcătuit, după moartea sa, de un discipol: Flavius Arrianus, îngrijitor deja al *Convorbirilor (Manualul* fiind forma prescurtată a acestora). Destinat „celor care progresează" în aspiraţia de a deveni filosofi, *Enchiridion* (tradus prin „manual" sau „pumnal") a fost comparat de Simplicius (secolul al Vl-lea) cu un „pumnal pe care trebuie să-l ai mereu la îndemână şi de care cei care vor să trăiască bine să fie gata oricând să se folosească".

Punctul de plecare al lucrării îl constituie distincţia operată de către Zenon din Citium între *lucrurile care depind de noi* (judecăţile, tendinţele, dorinţele, aversiunile noastre) şi lucrurile ce nu depind de noi (corpul nostru, bogăţia, celebritatea, puterea). Nefericirea oamenilor provine din faptul că le iau, în mod greşit, pe cele din urmă drept cele dintâi. Astfel, nu trebuie să ne temem de lucrurile însele (boala, moartea), ci de judecata eronată pe care o avem în legătură cu ele. în schimb, libertatea este dobândită de cel care nu are „nici atracţie, nici repulsie pentru nimic din ceea ce depinde de alţii".

Adaptat de călugării creştini de la muntele Sinai, *Manualul* a fost readus în prim plan în sec. al XVI-lea de protestanţi, apoi de catolici.

ED.: *Manuel* (trad. A. Dacier), col. „Les intégrales de philo", Nathan, 1990.

REF.: G. Rodis-Lewis, *La Morale stoi'cienne,* P.U.F., 1970.

MAREA ARTĂ /Ars *magna, generalis et ultima,* 1308.

Raymimdus LUlIUS
(Raimundo Lulio),
1233-1316.

Această carte este o lucrare de logică, ce nu reprezintă decât unul dintre aspectele talentului şi ale nenumăratelor activităţi ale gânditorului catalan. Proiectul „marii arte" trebuie raportat la un obiectiv

de o altă natură decât logica pură. Lullus își stabilește drept scop să convertească evreii și musulmanii, logica fiind pentru el un mijloc de a forța, doar prin puterea rațiunii, convingerea „necredincioșilor". Acest proiect fundamental imprimă artei lui Lullus un aspect particular, ca, de exemplu, eliminarea formalismului.

Lucrarea se împarte în 13 părți, corespunzând treptelor logice de constituire a metodei lui. Cu ajutorul unui alfabet din nouă litere (A, B, C, D, ...) având fiecare șase semnificații diferite, Lullus elaborează un câmp de semnificații posibile. în baza acestui alfabet sunt construite patru figuri (cerc, triunghi, scară inversată, cercuri concentrice), care constituie, în funcție de modalitățile geometrice, diversele combinații posibile ale semnificațiilor. Este vorba deci de o analiză logică a combinațiilor posibile, în care aranjamentul geometric permite folosirea combinațiilor realizabile; utilizatorul poate să dispună astfel „mecanic" de o serie de *locuri* logice (în sensul aristotelic din *Topica).*

Dificultatea de a pune în practică această *Ars magna* ține de lipsa de finețe a manevrărilor geometrice, dar mai ales de imprecizia și arbitrarul care guvernează alegerea semnificațiilor fundamentale ale literelor elementare. Lucrarea se găsește, în cele din urmă, în istoria logicii mai înapoia lucrărilor scolastice ale logicienilor medievali. Chiar în epoca lui Lullus logica începe să se emancipeze de finalitățile exterioare care-i erau atribuite până în acel moment, pentru a se constitui într-o disciplină autonomă.

Se știe că Descartes, în *Discurs asupra metodei*,* judecă sever *Arta* lui Lullus (este totuși semnificativ faptul că acesta e singura figură intelectuală numită explicit în *Discurs).* Leibniz, care va recunoaște în Lullus un precursor al caracteristicii sale universale, îi va contesta totuși orice profunzime sau o adevărată temeinicie. Logica modernă nu a adus modificări considerabile acestei aprecieri.

ED.: *Ars magna,* în *Opera latina,* 5 voi., Turnhout, 1968-1982.

REF.: R. Blanché, *La Logique et son histoire,co*\. „U", Armând Colin, 1970, cap. VI, 5.

MAREA COSMOLOGIE / *Meγaq diâKoanoq.*

LEUCIP,
sec. V a. Hr.

Din această lucrare, pe care Teofrast i-o atribuie lui Leucip (iar alții lui Democrit), nu a mai rămas, practic, nimic, cu excepția unor frânturi răzlețe. Cum situația este frecventă în ceea ce-i privește pe presocratici, Leucip este mai bine cunoscut prin comentatorii săi.

Scrierile lui Leucip fundamentează atomismul materialist antic, dezvoltat de Democrit, apoi de Epicur și de Lucrețiu. Doctrina atomistă constituie o încercare de depășire a dificultăților născute de eleatism (Pannenide); geneza este mai mult conceptuală și rațională decât fundată pe observarea fenomenelor. Originalitatea principală a lui Leucip pare să fi constat în introducerea *vidului* pentru a gândi universul, în lăuntrul acestui vid, existență a nonexistenței, evoluează atomi absolut plini, ale căror mișcări și combinații dau seama de integralitatea observabilului. Forța intuiției lui Leucip pare a fi constat în ideea că vizibilul trebuie explicat prin invizibil, eliberat de toate calitățile sensibile. (A se raporta la articolul referitor la *Fragmentele** lui Democrit).

ED.: *Les Pre'socratiques* (trad. J.-P. Dumont), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988 / *Fragmente* (trad. C. Georgescu), în *Filosofia greacă până la Platon,* voi. II, partea I, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.

REF.: J.-P. Dumont, prez. consacrată lui Leucip din ed. cit.

MAREA DIDACTICĂ sau Arta de a instrui / *Didacticamagna,* 1657.

COMENIUS
(Jan Amos Komensky, zis),
1*592*-1670.

Acest tratat de filosofie a educației — „didactică" înseamnă aici *arta de a instrui* — se bazează pe o teorie a cunoașterii. Natura umană nefiind împlinită la naștere, școlile sunt „ateliere de umanizare", pedagogia fiind înțeleasă ca o artă, ca o intervenție abilă a omului pentru a permite jocul de forțe naturale, fără a uita însă că scopul omenirii se plasează în afara vieții pământești. în acest sens, nimeni nu poate fi exclus: oameni de seamă și oameni obișnuiți, fete sau băieți, dotați sau deficienți, toți trebuie educați. *„Omnes, omnia, omnimo",* spune *Marea didactică: toți* trebuie să aibă parte de educație, toți trebuie să fie instruiți despre *tot* ce este necesar pentru a deveni oameni, educația trebuind să finiseze omul în întregime, cu *toate* componentele lui.

Acest tratat, redactat în cehă, de la 1627 până în 1632, dar publicat în latină, trebuie inclus în cadrul aristotelismului baroc al lui Comenius, dar și în

cadrul Reformei ce se năștea. Această dublă influență produce o operă de mare originalitate, ale cărei propuneri practice sunt de un modernism surprinzător.

ED.: *La Grande Didactique ou l'Art universel de tout enseigner â tous* (trad. M.-F. Bosquet-Frigout, D. Saget și B. Jolibert), Klincksieck, 1992.

REF.: J. Prévot, *L'Utopie éducative, Comenius,* Berlin, 1981.

MARTE SAU RĂZBOIUL JUDECAT/ Marș *ou la guerre juge'e,* 1921.

ALAIN
(Émile Auguste Chartier, zis), 1868-1951.

Această lucrare, compusă din 93 capitole, este continuarea *Amintirilor din război (Souvenirs de guerre),* și nenumărate *Cuvântări** sunt la rândul lor ecou la textul din *Marte.* Războiul a fost la început pentru Alain o experiență: la aproape cincizeci de ani, el s-a înrolat pentru a lupta ca simplu soldat în tranșee; aceasta nu din fanatism patriotic, ci deoarece considera că, în asemenea timpuri, adevărul nu mai putea fi altundeva, iar filosoful nu are altă pasiune decât adevărul. Totodată, războiul a fost o preocupare constantă, chiar o obsesie, a gândirii lui Alain.

Titlul este fără ocolișuri: Alain ridică, împotriva războiului, singura armă care, crede el, ar putea stârpi cândva flagelul: *judecata.* De la bun început, să nu arăți respect și adorație, ci să examinezi. Și, mai întâi, să examinezi războiul însuși, așa cum este el și nu așa cum îl imaginăm din colibe sau din palate. Războiul, naufragiu al umanității (în ambele sensuri ale cuvântului), al justiției, al dreptului. Război în care omul nu mai este decât o unealtă, un mijloc pentru conducătorii care își exercită „puterea lor asiatică", și unde, prin propriul său consimțământ, omul coboară sub propriul nivel, din entuziasm, din fanatism, din admirație. în sfârșit, război în care puterea se arată așa cum este în ea însăși, adică cerând totul și corupând sufletele cele mai frumoase.

Urmează examinarea cauzelor flagelului. Alain crede prea puțin în explicațiile economice („războiul este cu totul altceva decât un conflict de interese"). El practică un materialism de alt gen, făcând trimitere, în cercetarea războiului, la „mașinăria" umană, la pasiunile ei (frica mai întâi), cartezian prin aceasta mai mult ca oricând. O dată războiul judecat cum se cuvine, nu mai rămâne — dacă se poate spune așa — decât voința. Este sarcina „suveranului", adică a spiritului liber din fiecare dintre noi, să nu se resemneze. Să reziste acestei mișcări irațională, prin care o mulțime de oameni se convinge în cele din urmă singură, o dată cu pierderea oricărei responsabilități individuale, că nu există altă cale decât inacceptabilul.

Anumite capitole din *Marte sau Războiul judecat* se numără printre cele mai frumoase pagini ale operei lui Alain și ale întregii literaturi filosofice franceze.

ED.: *Marș ou la guerre juge'e,* Idées / Gallimard, 1969.

REF.: *De quelques-unes des causes re'elles de la guerre entre nations civilisées, Cahier Alain,* no. 2, Institutul Alain, 1988.

MARX ESTE MORT / Marx *est mort,* 1970.

Jean-Marie BENOIST, 1942-J 990.

Original filosof al limbajului, marcat de structuralism (a deconstrui pentru a gândi altfel), Benoist constată, în urma evenimentelor din mai '68, moartea lui Marx ca idol, ca profet, printr-o înțelegere „religioasă" a semnelor și printr-o totemizare a semnificanților. Ca și Louis Althusser, el revendică dreptul ca Marx să fie citit ca atare, dincolo de tot ceea ce îl neagă (leninismul, stalinismul, maoismul...), împotriva formulelor care-l oprimă și-l confiscă, Marx găsindu-și pe deplin locul în metafizica occidentală tradițională.

ED.: *Marx est mort,* Idées / Gallimard, 1970.

REF.: S. Bouscasse și D. Bourgeois, *Faut-il brûler Ies nouveaux philosophes?,* Nouvelles Éditions Oswald, 1978.

MATERIALISM ȘI EMPIRIOCRITICISM, 1908.

LENIN
(Vladimir Ilici Ulianov, zis) 1870-1924.

Dacă ne mărginim la criteriile tradiționale, această lucrare este *cartea* filosofică a lui Lenin. Obiectul său, într-adevăr, este dintre cele mai clasice: teoria cunoașterii. Dar, ca în toate cărțile lui Lenin — și în general în lucrările filosofice ale tradiției marxiste — ,este vorba aici de o intervenție militantă într-o dezbatere teoretică în mare măsură marcată de conjunctură. Trebuie, așadar, ca această conjunctură să fie pe scurt descrisă, pentru a pune în evidență miza lucrării *Materialism și empiriocriticism.*

Filosoful şi fizicianul austriac Emst Mach, în ultimii ani ai secolului al XlX-lea, a expus o filosofie pozitivistă a cunoaşterii. El propunea, sub numele de „empiriocriticism", înlocuirea noţiunii de „obiect fizic" cu aceea de „complex de senzaţii" şi declara metafizică problema originii datelor sensibile.

Or, în anii 1900, un curent din partidul bolşevic („bolşevicii de stânga"), animat de Bogdanov, pretindea că reactualizează filosofia marxistă în lumina celor mai recente descoperiri ştiinţifice (din fizică, mai ales). Sub denumirea de „empiriomonism", „empiriocriticismul" lui Mach devenea astfel noua filosofie a marxismului.

Lucrarea *Materialism şi empiriocriticism* este o reacţie împotriva acestei filosofii marxiste reînnoite, pe care Lenin o consideră inseparabilă de poziţiile politice ale promotorilor săi. încă din introducere, Lenin asimilează filosofia „discipolilor ruşi ai lui Mach" idealismului imaterialist al lui Berkeley şi-i acuză de promovarea unui solipsism inadmisibil.

împotriva tezelor pozitiviste ale lui Mach şi Bogdanov („lumea fizică este experienţa organizată social"), Lenin afirmă existenţa unei realităţi obiective şi posibilitatea cunoaşterii îndeaproape a acesteia în mod adecvat. El refuză ideea de a trage din ştiinţele contemporane concluzia că „materia dispare", concluzie care, după părerea lui, ascunde dorinţa rău disimulată a empiriocriticiştilor: aceea ca *materialismul* să dispară. Autorul propune aici o definiţie materialistă a materiei, care scapă criticilor pozitivismului: *„Unica* proprietate a materiei, recunoscută de materialismul filosofic, este aceea de *a fi o realitate obiectivă,* de a exista în afara conştiinţei noastre". Autorul crede că noua filosofie empiriocriticistă este rezultatul unei crize de dezvoltare a ştiinţelor, exploatată de forţe exterioare filosofiei, forţe politice în ultimă analiză. Aşadar, Lenin îşi situează intervenţia în această dezbatere pornind de la luarea sa de poziţie politică. După expresiile lui Althusser *(Lenin şi filosofia),* filosofia devine „practică filosofică", „luare de poziţie" într-o conjunctură teoretică în care se confruntă cele două mari tendinţe ale filosofiei: materialismul şi idealismul.

Foarte adesea citată în literatura marxistă, vulgarizată şi simplificată la nesfârşit în tradiţia stalinistă şi poststalinistă, această lucrare nu este totuşi chiar o prostie filosofică, de care îşi bat joc de obicei universitarii. Cu toate acestea, defectele cărţii sunt evidente: cititorul de azi este stânjenit de interminabilele polemici cu autori complet uitaţi. Din punct de vedere ştiinţific, Lenin comite o eroare neadmiţând anumite ipoteze din care, în curând, va lua naştere teoria relativităţii. Din punct de vedere filosofic, a sa teorie a cunoaşterii ca reflectare apare problematică şi chiar insuficientă pentru numeroşi materialişti, care o consideră ca pe o reapariţie a senzualismului Luminilor.

ED.: *Mate'rialisme et empiriocriticisme,* Messidor - Éditions sociales, 1949 / *Materialism şi empiriocriticism,* Editura Politică, 1960.

REF.: L. Althusser, *Le'nine et la philosophie,* „Petite Collection Maspero", La Découverte, 1972. D. Lecourt, *Une crise et son enjeu,* col. „Théorie", Maspero, 1973.

MATERIALISMUL RAŢIONAL /

Le Mate'rialisme *rationnel,* 1953.

Gaston BACHELARD,
1884-1962.

în această lucrare, Bachelard se plasează pe poziţia chimistului modern şi dezvăluie marea varietate a *transformărilor* materiei. Intenţia sa este aceea de a studia, alături de materialismul fără materie al filosofilor, sau chiar *împotriva* acestuia, un materialism al materiei, ghidat de un raţionalism activ, chiar activist, şi pluralist: acest materialism se află la baza filosofiei chimiei moderne, principalul obiect pe care aceste reflecţii îl analizează. Examinarea fenomenologică a problemelor materialismului ne permite să descoperim un intermaterialism, care este însăşi esenţa ştiinţei chimiei. Din punct de vedere filosofic, acest materialism marchează *o totală înfrângere a imediatului.*

Eterogenitatea chimică ce apare dincolo de omogenitatea fizică, dinamicul care domină geometricul şi trimite la el, energia ce afectează şi mobilizează densitatea fiinţei, toate acestea converg către acelaşi punct: starea reală nu este decât un plan realizat dintr-o multitudine de stări posibile. Posibilul domină realul. Bachelard îl citează pe chimistul Auguste Laurent: „Chimia din ziua de azi a ajuns ştiinţa corpurilor care nu există". A face să existe corpuri care nu există, a le reface pe cele care există, aceasta este sarcina materialismului raţional. De asemenea, istoria unei noţiuni trebuie integrată în determinarea conţinutului său pentru a evita simplificările filosofice: exemplul istoriei *greutăţii atomice* este ilustrarea istoriei conceptului afectat de o devenire epistemologică.

Datului i se substituie *lucratul.* Lucrul asupra substanțelor se repercutează într-un lucru asupra noțiunilor.

Concluzia cărții reactivează dezbaterea în legătură cu discontinuitatea cunoașterii științifice în raport cu cunoașterea comună. Acel *„în ciuda faptului că"* implicat de discontinuitate perturbă *„deoarece"-u* continuității din legendele naturalismului. Dincolo de raționalismul identității, trebuie să discernem și *să înțelegem* raționalitatea multiplului.

ED.: *Le Mate'rialisme rationnel,* col. „Quadrige", P.U.F., 1990.

REF.: P. Ginestier, *Bachelard,* col. „Pour connaître la pensée de", Bordas, 1987.

MATERIE ȘI MEMORIE, Eseu asupra relației dintre trup și spirit / *Matière et* Me'moire, *Essai sur la relation du corps à l'esprit,* **1896.**

Henri *BERGSON, 1859-1941.*

Subtitlul lucrării indică faptul că Bergson abordează aici una dintre problemele esențiale ale filosofiei. Memoria nu constituie, după cum recunoaște chiar Bergson, decât un exemplu privilegiat pentru a examina această relație. Pretenția autorului este, aici, aceea de a depăși dificultățile clasice ale dualismului, fără a cădea în cea a unui monism simplificator. Așa cum procedează adesea, Bergson respinge și acum, în mod egal, două doctrine antagoniste la fel de insuficiente.

Pentru Bergson, materia nu este acea entitate misterioasă, situată „dincolo" de reprezentările noastre și producându-le, ci o „imagine". Nici creierul însuși — organ material — nu scapă acestui statut de imagine.

Autorul distinge apoi două tipuri de memorie, pe care le raportează la două domenii ale ființei: „memoria pură", activitate spirituală, și „memoria-obișnuință", de esență mecanică și materială. Această memorie-obișnuință are o vocație practică și instrumentală (să adapteze reacțiile noastre mediului înconjurător), pe când memoria pură nu este în slujba conștiinței, *este* însăși conștiința, ca acumulare a trecutului. Creierul nu este — într-o manieră simplistă — organul memoriei; mai întâi pentru că nu există *o* memorie (ci două), iar apoi pentru că, după Bergson, o teorie a localizărilor este inutilă. Creierul are rolul de a selecta, dintre amintiri (de esență spirituală), tot ceea ce poate sluji acțiunii utile.

Distincția între cele „două memorii" nu-l împiedică pe Bergson să afirme întrepătrunderea lor. însă ea permite rezolvarea problemei uitării, problemă centrală pentru orice teorie filosofică a memoriei. în plus, distincția permite formarea unei noi concepții asupra raportului dintre spirit și materie. Dacă aceasta din urmă este, prin esență, repetiție ternă, spiritul, în schimb, este noutate și creație: „o prelungire a trecutului în prezent, un *progres,* o evoluție veritabilă". Materia este definită ca memorie „presimțită". Astfel, memoria devine principiul director al unei ierarhii a ființelor, clasate după gradul lor de memorie sau de libertate (ceea ce este același lucru).

Aici se conturează, așadar, una dintre tezele cele mai importante ale bergsonismului: spiritul și materia nu trebuie puse, simplu, în *paralel* (critica acestui paralelism filosofic este un laitmotiv în *Energia spirituală**). Spiritul, din contră, depășește corpul, și mai ales acea parte din corp cu care întreține raporturi privilegiate: creierul. Spiritul cuprinde mai multe decât cuprinde activitatea cerebrală care îi corespunde, deoarece aceasta din urmă nu reține decât ceea ce, dintr-un punct de vedere practic, poate sluji pentru acțiune. Rezultă că ideea unei autonomii a spiritualului față de corporal, mai ales după moarte, este, filosofic vorbind, dacă nu fondată, cel puțin posibilă.

Lucrarea oferă o critică radicală a tezelor biologiste sau asociaționiste, la modă în vremea lui Bergson. De altfel, doar informația științifică extrem de precisă și de riguroasă îi permite lui Bergson să combată, pe terenul lor, teze care aveau în favoarea lor multe puncte de sprijin de ordin științific; de pildă, studiul afaziilor părea, la finele secolului al XIX-lea, să confirme ipoteza localizărilor cerebrale, în *Energia spirituală* („Sufletul și Corpul" în special), Bergson va reveni asupra concluziilor pe care filosoful le poate trage de aici.

Am putea fi cumva stânjeniți de faptul că Bergson face apel la ceea ce el numește „intuiție", și să vedem în acest fapt o renunțare la inteligență. „Filosofia, afirmă Bergson încă din primele pagini, nu este decât o întoarcere conștientă la datele intuiției". Această problemă nu poate fi expediată în câteva rânduri, dar trebuie înțeles bine faptul că intuiția care operează în analizele din *Materie și memorie* nu este o facultate suplimentară, precum aceea de care se poate prevala misticul (de altfel, întreaga operă a lui Bergson dovedește acest lucru). Intuiția, o altă formă a inteligenței, este o încercare de a pune capăt dominației necruțătoare a ceea ce Bergson mai numea și

„raționament" — și care nu este, pentru el, decât **o** *formă* particulară a inteligenței.

ED.: *Matière et me'moire,* col. „Quadrige", P.U.F., 1990.

REF.: G. Deleuze, *Le Bergsonisme,* P.U.F., 1989.

MĂRTURISIREA FILOSOFULUI / *Confessiophibsophi,* 1673.

Gottfrkd *Wilbelm* LEIBNIZ, 1646-1716.

Reconstituind o discuție imaginară între un filosof și un teolog, Leibniz își pune întrebări cu privire la bunătatea divină. Este oare drept Dumnezeu? Dar el este răspunzător pentru rău. Este el nedrept? Dar el vrea fericirea tuturor. Ar trebui regândit universul pentru a înțelege acest paradox aparent. Dumnezeu este armonie universală, această armonie exprimându-se prin varietatea lumii. Pluralitatea este prezentă și în om, capabil și el, mai mult sau mai puțin, de bine. Armonia induce neînțelegerea, sursa răului; ideile eterne ale intelectului divin aduc păcatul în lume. Trebuie să ne imaginăm această creație armonică precum o înmulțire nesfârșită a seriilor de evenimente. Astfel, sufletul și corpul unui om sunt două serii paralele, complet separate, care coexistă însă. Orice experiență presupune o ordonare a acestor serii care se întâlnesc, formând un punct de vedere caracteristic asupra lumii. Toate „seriile armonice" sunt determinate dintotdeauna, neîmpiedicând însă omul să fie liber: el nu le știe și poate acționa totdeauna conform liberului său arbitru. El poate deci greși, dacă nu-și folosește bine mintea în acțiunile lui, dacă nu știe să-și recunoască locul în lume. Așa fiind, răul nu este comis de Dumnezeu, ci de om, care refuză să vadă „Republica universală". Invers, cel care contemplă armonia se încrede în Dumnezeu și-l iubește. Dumnezeu este drept, nici nu vrea și nici nu refuză răul: a-l dori ar însemna să-l iubească (și atunci Dumnezeu ar fi nedrept); a nu-l dori ar însemna să sufere că el există (și atunci Dumnezeu nu ar mai fi atotputernic). Astfel, Dumnezeu permite greșeala, necesară „Armoniei Totului".

Ca multe dintre scrierile lui Leibniz (în special *Disertație metafizică*),* acest dialog este destinat lui Arnauld, discipolul lui Descartes. Este primul text în care, definind fiecare termen *(necesar, contingent, posibil, a iubi, a permite, armonie, drept...),* Leibniz își expune teoria despre cea mai bună dintre lumile posibile. Sistemul său, însă, nu este încă încheiat: îi lipsește noțiunea de substanță individuală, pe care mai târziu o va numi „monadă" (a se vedea *Monadologia*).* Dar, deja, acest dialog evidențiază ambiguitatea permanentă a lucrărilor lui: expozeul este teologie și filosofie în același timp; rațiunea este totdeauna redusă la credință.

ED.: *Confessio philosophi (La profession de foi du philosophe),* ed. bilingvă (introd. și trad. Y. Bélaval), Vrin, 1970.

REF.: Y. Bélaval, *Leibniz, initiation â sa philosophie,* Vrin, 1962.

MEDITAȚII CARTEZIENE ȘI CONFERINȚE PARIZIENE / *Cartesianische* Meditationen *undpariser* Vortrâge, **1931.**

Edmund HUSSERL, 1859-1938.

Husserl a ținut patru conferințe în limba germană, la 23 și la 25 februarie 1929, invitat de Institutul de studii germanice și de Societatea franceză de filosofie; cele patru conferințe constituie fondul acestei lucrări. Considerând *Meditațiile** lui Descartes drept prototipul întoarcerii filosofice asupra sinelui, Husserl recunoaște aici necesitatea unui nou început radical în filosofie. Propunându-și să mediteze în maniera carteziană, el înaintează către *ego-vX* transcendental: temă a celei dintâi dintre cele cinci meditații, care tratează în principal despre evidență în diferențierile sale. întrucât „eu sunt" are o evidență apodictică, se impune a distinge eul psihologic de eul transcendental: căci Descartes nu a ajuns la orientarea transcendentală necesară dacă se are în vedere reducția eului uman natural la eul transcendental, domeniu al experienței interne transcendentale și fenomenologice. Or, acest eu, rezultat al reducției, nu este parte a lumii și nici, invers, lumea nu este parte a eului.

A doua meditație capătă o înfățișare nouă cu ideea fondării transcendentale a cunoașterii. Două etape vor fi necesare fenomenologiei. Prima va permite parcurgerea întregii experiențe transcendentale a eului; a doua va avea ca obiect însăși critica experienței transcendentale, ca și pe aceea a cunoașterii transcendentale în general. Astfel abordăm o nouă știință, nu obiectivă, ci subiectivă, independent de existența lumii. £go-ul poate acum să se expliciteze el însuși, ceea ce Descartes nu prevăzuse. Atenția se va îndrepta către *cogitationes,* nu către *ego cogito.* Obiectul intențional pune în valoare regula structurantă a eului transcendental.

Cea de a treia meditație pune problemele constitutive: acelea ale analizei intenționale. Rămân marile sarcini ale autoexplicației transcendentale.

A patra meditație tratează problemele constitutive ale *ego-u\ui* transcendental însuși și existent pentru sine. Forma universală a oricărei geneze egologice este timpul; o dată cu timpul reapar problemele lucrului și ale numărului ca probleme intenționale.

A cincea meditație determină domeniul transcendental ca intersubiectivitate.

ED.: *Meditations cartésiennes: introduction â la phénome'nologie* (trad. G. Pfeiffer et E. Levinas), Vrin, 1986.

REF.: E. Levinas, *The'orie de l'intuition dans la phénome'nologie de Husserl,* Vrin, 1978.

MEDITAȚII CREȘTINE ȘI METAFIZICE / Méditations *chrétiennes et me'taphysiques,* 1683.

Nicolas MALEBRANCHE, *1638-1715.*

în această lucrare a lui Malebranche se simte întradevăr inspirația creștină care îi alimentează întreaga gândire. De fapt, Malebranche, prin meditație, intră în contact cu Cuvântul divin, care constituie interioritatea lui. Prin aceste douăzeci de meditații sau rugăciuni, Malebranche expune principiile filosofiei sale, singura adevărată, pentru că este revelată de acest stăpân interior, care știe să se facă auzit atunci când te străduiești să fii atent.

Primele patru meditații sunt consacrate Cuvântului divin. Următoarele cinci meditații afirmă că Dumnezeu singur este cauză, de vreme ce doar el acționează în gândurile și acțiunile noastre. Următoarele meditații tratează despre îndatoririle omului față de Dumnezeu. în sfârșit, ultimele opt meditații abordează problema harului care trebuie să ajute omul să-și îndeplinească îndatoririle, fie că este harul luminii, care ne ajută să cunoaștem aceste îndatoriri, fie harul sentimentului, care, limitându-ne atracția pentru plăcere, ne permite să le îndeplinim.

în această lucrare, principiile filosofice rezultate din cartezianism se împletesc cu un hristocentrism inspirat de cardinalul de Bérulle.

ED.: *Meditations chrétiennes et me'taphysiques,* Vrin, 1967.

REF.: F. Alquié, *Le Carte'sianisme de Malebranche,* Vrin, 1974.

MEDITAȚII METAFIZICE referitoare la prima filosofie în care existența lui Dumnezeu și distincția reală între suflet și corpul omenesc sunt demonstrate / *Meditationes de prima philosopbia, in quibus Dei existentia et anima humanae a corpore* distincției *demonstrantur,* 1641.

René DESCARTES, 1596-1650.

Mai puțin ilustre, pentru marele public, decât *Discursul asupra metodei*, Meditațiile metafizice* sunt, pentru filosof, opera capitală a lui Descartes, cartea în jurul căreia se articulează toate celelalte texte. Și mai mult: un stâlp și un pivot pentru toată istoria filosofiei.

Meditațiile se citesc pentru ele însele, în afara oricărei referințe istorice sau erudite. Nu pentru că nu ar avea o istorie a lor, ca orice alt text, ci pentru că trasează într-un prezent continuu căile unei gândiri care a luat hotărârea să nu se sprijine decât pe ea însăși, să nu se bazeze decât pe propriile-i forțe, pentru a ajunge la adevăr.

Șase meditații, șase zile în care reflecția se dezvoltă, progresează conform unei „ordini a judecăților", ordine analitică a descoperirii, pe care nu o putem răsturna fără să distrugem opera. Marțial Guéroult a arătat în mod strălucit acest lucru în magistralul său comentariu (v. Referințele de la sfârșitul acestui articol). înainte de a le urmări desfășurarea, trebuie să adăugăm că meditațiile nu sunt deloc separabile de seria de obiecții și de răspunsuri care le însoțesc. Aceste obiecții, formulate de contemporanii lui Descartes, sunt cuprinse în șapte serii. Ele nu au valoare egală, iar Descartes trebuie să se repete mereu pentru a se face înțeles de cititorii care nu sunt de nivelul lui. Dar, pe alocuri, ele aruncă asupra textului original o lumină cu totul aparte. în sfârșit, să menționăm că traducerea în franceză a fost revăzută de către Descartes însuși.

Prima meditație: îndoiala. Trebuie să ne eliberăm de toate opiniile vechi, considerate nesigure. Nu prin disperare sceptică, ci ca mijloc de căutare a adevărului, pe care nu ne îndoim că-l vom găsi. Argumentele simțurilor înșelătoare și cele ale visului distrug cunoștința pe care simțurile mi-o dau despre lumea exterioară, ca și certitudinea pe care o am asupra existenței ei (ceea ce duce la răsturnarea științelor realului). Acestor rațiuni naturale ale îndoielii li se adaugă ipoteza unui Dumnezeu înșelător, care pune în pericol edificiul adevărurilor raționale (matematica). Faimoasa ipoteză a geniului rău permite universalizarea îndoielii.

O dată ce am făcut *tabula rasa,* nimic nu mai este sigur, în afară de faptul că, fie și neieșind din această stare, vom păstra certitudinea că nu suntem proști, de vreme ce suntem cel puțin conștienți de incertitudinea tuturor cunoștințelor.

A *doua meditație:* perseverența în îndoiala însăși este cea care conduce la prima certitudine: „sunt, exist"; geniul rău poate să mă înșele oricât, nu ne putem îndoi fără a fi.

Certitudinea existenței mele este însoțită de o conștiință clară a naturii mele de existent; nu știu mai mult pentru moment decât aceasta: sunt „un lucru care gândește".

Analiza bucății de ceară, care ne readuce, împotriva oricărei așteptări, în universul lucrurilor, vizează să stabilească definitiv inconsistența certitudinii sensibile care încă mai consideră că lucrurile exterioare ne sunt mai bine cunoscute. Descartes arată că luarea de cunoștință pe cale senzorială de bucata de ceară presupune deja o „cercetare a spiritului".

Meditația a treia: Meditația precedentă a ajuns la un solipsism. O reflecție asupra ideilor va permite ieșirea din această situație. într-adevăr, există în mine o idee (cuvântul nu are nici o semnificație platoniciană și se scrie fără majusculă) al cărei autor nu pot fi eu. Este ideea de infinit. Experiența îndoielii îmi arată că sunt finit și imperfect. Așadar, ideii de infinit îi corespunde în mod necesar, în afara mea, o realitate care posedă cel puțin tot atâta perfecțiune cât ideea care o reprezintă: Dumnezeu. De altfel, eu sunt o ființă imperfectă care, totuși, posedă ideea de perfecțiune; deci nu pot fi autorul propriei mele existențe: aceasta este a doua dovadă a existenței lui Dumnezeu.

Existența lui Dumnezeu este așadar demonstrată. Perfect fiind, El nu poate să vrea să mă înșele. Veracitatea divină permite considerarea cu seninătate a sarcinii cunoașterii.

Meditația a patra: Dumnezeu garantează ideile clare și distincte, însă eu sunt supus greșelii. Cum este posibilă greșeala? Descartes spune că nu facultățile mele sunt de vină. Intelectul este ceva sănătos, chiar dacă finit, căci nu face decât să propună reprezentări. Nici voința, prin ea însăși, nu este răspunzătoare de greșeală. Dar, afimiând o idee care nu este absolut clară și distinctă, îmi folosesc rău facultatea de a vrea, așadar, eu sunt cel răspunzător de greșeală.

Meditația a cincea: existența lucrurilor exterioare rămâne îndoielnică: în schimb esențele, care-mi sunt cunoscute prin idei clare și distincte, au fost deja certificate ca adevăr în cea de a treia *Meditație.* Aici intervine o a treia dovadă a existenței lui Dumnezeu. Această dovadă este cunoscută sub denumirea (datorată lui Kant) de „argument ontologic". Este aceea care a fost deja folosită de Anselm în *Proslogion*,* dar Descartes îi dă o formă matematică inedită. Existența lui Dumnezeu poate fi dedusă din esența sa, exact așa cum din esența unei figuri geometrice pot fi deduse proprietățile sale. Căci stă în natura lui Dumnezeu de a fi perfect, iar dacă existența nu i-ar aparține, atunci i-ar lipsi o perfecțiune. Ca probă a *Meditației a treia,* care mergea de la un efect contingent la cauza sa necesară, argumentul ontologic adaugă demonstrația geometrică, bazată numai pe raționament. Trebuie remarcat faptul că această demonstrație geometrică nu este posibilă decât pentru că suntem siguri de veracitatea divină; așadar — având în vedere necesitatea respectării ordinii rațiunilor —, ea le cere pe cele precedente.

Meditația a șasea: rămâne încă nerezolvată problema existenței lucrurilor exterioare, problemă de care depinde — și nu este puțin lucru — posibilitatea științelor care tratează despre lume. Experiența imaginației este aceea care mă face să gândesc că în afara mea există corpuri pe care spiritul încearcă să le ia în considerare. Pentru ca puternica înclinație pe care o avem de a atribui impresiile noastre corpurilor să fie înșelătoare, ar trebui ca Dumnezeu însuși să fie înșelător. Totuși, Descartes neagă faptul că simțurile pot oferi un mijloc sigur de a ne forma vreo cunoștință asupra lumii obiective. Rămâne să luăm în considerare unirea sufletului (substanță spirituală) cu corpul (substanță materială); în această privință, Descartes se arată fidel învățăturii scolastice, împotriva dualismului platonician. Totuși, această problemă va deveni una dintre dificultățile majore ale cartezianismului: cum pot fi conciliate unirea substanțială și distincția reală a celor două esențe, cea spirituală și cea corporală? întrebarea pusă aici va constitui subiectul corespondenței cu prințesa Elisabeth, va otrăvi relațiile filosofului cu anumiți discipoli (Regius) și va da naștere marilor sisteme metafizice care, rezultate din cartezianism, în cele din urmă se vor ridica împotriva lui: cele ale lui Malebranche, Leibniz, Spinoza.

în privința *Meditațiilor,* ar fi cu totul eronat să separăm metafizica de activitatea științifică a lui Descartes — geometrie analitică, optică — și de marea revoluție științifică al cărei martor și totodată actor este. Metafizica desfășurată în cele șase *medi-*

taţii nu este o reminiscenţă a unei epoci revolute în mijlocul Luminilor născânde. Descartes înţelege această revoluţie, poate chiar mai bine decât cei care au contribuit, mai mult decât el, la realizarea ei; el dă noii fizici soclul de care ea are nevoie, instituind distincţia dintre o lume materială, supusă doar legilor mecanice, şi un spirit gânditor capabil să cunoască adevărul.

„Nimeni, spunea Alain, nu a gândit mai aproape de sine". Contemporanii filosofului, cu siguranţă, nu erau pregătiţi pentru a întâmpina o acţiune atât de temerară. Este suficient să citim seria *Obiecţiilor şi Răspunsurilor* pentru a înţelege că raţionalismul cartezian nu era ideologia dominantă a Europei timpului. Dar nu a fost nevoie de multă vreme ca opera să se impună ca textul de referinţă al metafizicii carteziene: Descartes însuşi, prea puţin înclinat spre polemică, şi cu atât mai puţin spre a se repeta, îşi retrimitea necontenit interlocutorii reticenţi la *Meditaţii.*

Dar *Meditaţiile metafizice* nu sunt importante numai ca referinţă absolută a cartezianismului. Ele inaugurează în tradiţia filosofică preeminenţa subiectului şi, de fapt, idealismul însuşi. Hegel, care echivala filosofia şi idealismul, scria: „Influenţa acestui om asupra secolului său şi asupra timpurilor noi nu va fi niciodată exagerată". Numeroşi sunt gânditorii care, după el, au revendicat direct această moştenire; este suficient să-l menţionăm pe Husserl, care, cu *Meditaţiile carteziene*,* a aşezat acţiunea fenomenologică sub patronajul lui Descartes, ca o continuare a celui mai important dintre textele sale.

ED.: *Les méditations métaphysiques, Objections et Réponses* (trad. Luynes şi Clerselier, revăzută de Descartes), ed. bilingvă latino-franceză, col. GF. Flammarion, 1979.

REF.: M. Gúeroult, *Descartes selon l'ordre des raisons,* 2 voi., Aubier, 1968. Pentru o prezentare şi un comentariu rapid: A. Vergez, *Meditations métaphysiques de Descartes,* col. „Les Intégrales de philo",Nathan, 1984.

MEDITERANA ŞI LUMEA MEDITERANEANĂ ÎN EPOCA LUI FILIP AL II-LEA / *U Me'diterranée et le monde me'diterranéean à l'e'poque de Philippe* II, 1949.

Fernand BRAUDEL, *1902-1985.*

Teză de doctorat.

Această operă este ilustrarea cea mai importantă a spiritului Analelor, curent novator care se desprinde de tradiţia pozitivistă şi de istoria „istoricizantă".

Braudel încearcă aici o nouă apropiere de Mediterana, neglijând evenimenţialul în favoarea duratei lungi: o apropiere nu doar politică, ci şi „geo-istorică" introducând spaţiul în istorie. Autorul distinge trei timpuri: un timp geografic, etern (timpul mediului natural al climatului), apoi un timp social, ciclic (timpul grupărilor, al pieţelor, al axelor de comunicare), în sfârşit timpul scurt al evenimentului şi al individului.

Şcoala Analelor s-a aflat în mod direct la originea „noii istorii", curent care în anii '70 propovăduia *o istorie totală,* la intersecţia tuturor ştiinţelor umane.

ED.: *La Me'diterrane'e,* voi. 1, *l'Espace et l'histoire,* voi. 2, *Les Hommes et l'He'ritage,* col. „Champs", Flammarion, 1986.

REF.: G. Bourdé şi H. Martin, *Les Écoles historiques,* Le Seuil, 1983.

MEMORABILIA / *Axofivrjfiovevfia Ta ZcoKpâmvq, O* c. 369-366 a. Hr.

XENOFON,
c. *430 - după 355 a.* Hr.

Este vorba aici, într-o oarecare măsură, de biografia lui Socrate: bazându-se pe amintiri personale mai vechi, şi, fără îndoială, pe dialogurile lui Platon, Xenofon a avut ca obiectiv descrierea adevăratului Socrate, prin faptele şi prin vorbele sale. Xenofon spune: „Pentru mine, el era aşa cum l-am descris"; titlul original înseamnă *Amintiri.*

Lucrarea începe prin reabilitarea lui Socrate. Acesta fusese acuzat de impietate, de nerecunoaşterea zeilor statului şi de introducerea unor idei religioase noi. Xenofon îi ia apărarea: Socrate aducea jertfe zeilor în particular ca şi în public, şi recurgea adesea Ia divinaţie. Pretindea doar că primeşte avertismente de la „daimonul" său; niciodată el nu a proferat vreo impietate şi nici nu a comis vreun sacrilegiu. Socrate era, de asemenea, acuzat de coruperea tinerilor; Xenofon afirmă că, în fapt, el îi îndemna la practicarea virtuţii.

Planul lucrării nu este prea clar, dar putem să-i stabilim principalele linii: mai întâi sunt definite virtuţile individului, apoi cele ale grupurilor (familie, stat). în decursul lucrării, temele cumpătării şi ale pietăţii sunt reluate sub formă de dialog; problema Providenţei este, de asemenea, amintită adesea.

Conversaţiile reale sau imaginare relatate de către Xenofon abordează o mare varietate de subiecte; cu prietenul său Aristarh, care este nefericit, Socrate vorbeşte despre fericire şi demonstrează că nu există

nici o legătură între aceasta, pe de o parte, şi bogăţie şi plăceri, pe de alta; el îi declară unui om altădată bogat că munca (rezervată totuşi sclavilor în democraţia ateniană) îl onorează pe omul liber; în alt dialog el afirmă că sportul este necesar sănătăţii fiecăruia şi nevoilor cetăţii şi că prietenia este virtutea sufletelor nobile; unui viitor general îi spune că şeful militar trebuie să fie un maestru al tacticii şi strategiei şi să vegheze ca trupele să aibă un moral ridicat; când Pericles este numit strateg, Socrate îşi spune părerea asupra politicii: aceasta cere cunoştinţe umane şi tehnice; filosoful îşi exprimă şi părerea asupra Providenţei: pentru el, creaturile au fost create de o putere divină.

Din această varietate de interlocutori, din conversaţii se desprind atât un portret al lui Socrate, cât şi o schiţă a metodei şi a caracterului său: Socrate foloseşte *maieutica,* arta de a zămisli sufletele, pentru a-şi face interlocutorul să descopere adevărul pe care acesta îl cunoaşte fără să ştie. Dialectica lui Socrate conduce astfel interlocutorul la regăsirea unei ştiinţe pe care nu bănuia că o deţine. Pe lângă aceasta, filosoful obişnuieşte să pornească de la definiţii precise şi să aducă în sprijinul demonstraţiilor sale comparaţii preluate din viaţa de fiecare zi. La toate acestea se adaugă o deosebită ironie.

Spre deosebire de dialectica lui Platon, cea a lui Xenofon nu constituie o modalitate de a ajunge la Idee; întrucâtva este o metodă care permite rezolvarea problemelor cotidiene; aproape că am putea vorbi despre un manual de dibăcie, în care totuşi se găsesc gânduri frumoase.

Xenofon pare a substitui idealul său personal celui al lui Socrate, cel puţin aşa cum ne este el prezentat de Platon. Căci cine poate spune care era adevăratul Socrate? Platon, discipolul, depăşindu-şi maestrul, nu l-a idealizat el oare în operele sale? Ne arată el oare un portret autentic al lui Socrate, sau un portret în mod voit măgulitor? Este greu de răspuns la aceste întrebări. Cert rămâne faptul că imaginea pe care Platon ne-o oferă cu privire la maestrul său este atât de impresionantă şi de admirabilă, încât cea propusă de către Xenofon ne pare, prin comparaţie, foarte palidă şi mediocră. Trebuie adăugat că Platon nu şi-a întrerupt niciodată studiile filosofice şi că şi-a redactat operele la puţină vreme după moartea lui Socrate. Xenofon, provenind dintr-un mediu social înstărit, s-a apropiat de Socrate după ce urmase cursurile sofiştilor, care predau elocinţa şi raţionamentul, şi s-a orientat ulterior către o carieră militară, apoi a dus o viaţă liniştită de nobil şi s-a consacrat scrisului. Dacă este adevărat că influenţa maestrului său nu încetează să se facă simţită şi că îi este în mod vizibil îndatorat acestuia, amintirea filosofului este îndepărtată şi probabil că împrospătarea ei s-a produs prin lectura operelor lui Platon.

Lucrarea este o mărturie emoţionantă; scopul său este reabilitarea lui Socrate; poate fi însă regretată banalitatea stilului său şi lipsa de poezie, în ciuda farmecului anumitor pasaje. *Memorabilia* rămâne totuşi un document esenţial privindu-l pe Socrate.

ED.: *Les Mémorables* (trad. P. Chambry), col. G.F., Flammarion, 1967.

REF.: J. Luccioni, *Xe'nophon et le socratisme,* P.U.F. 1953.

MEMORIU ASUPRA DESCOMPUNERII GÂNDIRII / *Me'moire sur la décomposition de la pensie,* 1805.

MÂINE DE BIRAN
(Mărie *François Pietre Gontier de Biran, zis),*
1766-1824.

Premiată de Institut în 1805 şi mult mai personală decât *Memoriu asupra obişnuinţei,* această lucrare este ca un *Discurs asupra metodei* al lui Mâine de Biran. Pentru a răspunde întrebării propuse de Institut: „Cum se poate descompune facultatea de a gândi şi care sunt facultăţile elementare pe care trebuie să le recunoaştem în ea?", Mâine de Biran opune metodei metafizice a lui Descartes şi celei logice a lui Condillac, o metodă psihologică.

Contrar judecăţii pe care filosofia o are asupra ei încă de la Hume, ideea de cauzalitate este, din punct de vedere psihologic, cea mai sigură. Pentru Mâine de Biran ea constituie, de fapt, o dată imediată a conştiinţei. Dar metoda lui de Biran este şi cea a unei filosofii elective. Ea constă mai ales în observaţia şi experimentarea fiziologică (observaţia fiindu-i început şi sfârşit), şi în primul rând într-un sentiment imediat al stărilor afective pure, dar reflecţia este cheia lui de boltă. Aceasta din urmă, în calitate de intuiţie imediată şi de raţionament, este deci procedeul esenţial. De fapt, metoda lui Mâine de Biran cuprinde toate procedeele folosite de predecesorii săi — care nu sunt surse de eroare decât în măsura în care constituie obiectul unei folosiri exclusive.

Problema metodei ocupă prima parte a operei. Cu cea de a doua intrăm pe deplin în determinarea facultăţilor elementare ale gândirii. Mai întâi, autorul reia, amplificând-o, distincţia operată în *Memoriu asupra obişnuinţei* între activitate şi pasivitate. El deose-

beşte două elemente primitive de bază: afectibilitatea sau sensibilitatea afectivă şi motricitatea voluntară sau puterea de efort, care se combină în proporţii variabile.

Urmează o „analiză a simţurilor, examinate sub raportul originii şi derivării celor două ordine de facultăţi, şi al ideilor elementare", o clasificare a diferitelor senzaţii, apoi o „analiză a facultăţilor umane considerate în caracterul lor general şi în asocierea lor cu semne artificiale". Imaginaţia senzitivă, sentimentele şi pasiunile aparţin ordinului pasiv. Imaginaţia intelectuală, în acelaşi timp spontană şi reglată, constituie sistemul intuitiv intelectual. în sfârşit, sistemul aperceptiv este memorie, pe de-o parte, simplă prelungire a conştiinţei care simplifică travaliul spiritului, fiind pentru conştiinţă ceea ce este vederea pentru pipăit, şi judecată, pe de altă parte, care nu este altceva decât memoria operaţiilor intelectuale.

Deşi acceptă formula senzualistă: *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu,* Mâine de Biran se separă radical de senzualismul lui Condillac. El se străduieşte — şi acest cuvânt trebuie luat în sensul biranian al termenului — să înţeleagă gândirea în toate aspectele ei, la toate gradele de perfecţiune, prin mijloace potrivite. Mâine de Biran a avut o mare influenţă asupra mişcării idealiste din sec. al XlX-lea şi asupra intuiţionismului lui Bergson, pentru care „calea indicată de către Mâine de Biran este fără îndoială calea definitivă a metafizicii".

ED.: *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* în *Oeuvres,* voi. III, Vrin 1988.

REF.: R. Vancourt, *La Théorie de la connaissance chez Mâine de Biran,* Aubier-Montaigne, 1944.

MEMORIU ASUPRA GÂNDURILOR ŞI SENTIMENTELOR / *Mémoire des pensées et des sentiments,* D între 1718 şi 1729.

Jean UESUER, 1664-1729.

Memoriul lui Jean Meslier se prezintă sub forma unor dovezi ale falsităţii religiei. Autorul, după ce critică religia, arată nedreptăţile comise de ierahia socială. în sfârşit, el dezvoltă un ateism materialist.

Societatea este bazată pe inegalitate. Popoarele trebuie, aşadar, încurajate să se ridice împotriva tiraniei care le oprimă. Această revoltă trebuie să se sprijine pe raţiune. Autorul visează la un comunism în care oamenii îşi împart pământul. Această idee, totuşi, se bazează mai puţin pe o literatură socială, cât pe experienţă şi pe observaţie. Ea exprimă mânia spontană a ţăranilor împotriva unei fiscalităţi nedrepte. Este vorba mai mult despre o reflecţie empirică decât despre o speculaţie filosofică. Preotul Meslier se inspiră mult din Biblie, din Montaigne, din Malebranche. El cunoştea cu siguranţă *Caracterele* lui La Bruyère şi *Aventurile lui Telemac* de Fénelon.

Dacă Meslier este incontestabil înaintea secolului său, inspiraţia este totuşi mai mult practică decât teoretică. Voltaire va publica un fragment din operă în 1762, dar prima publicare completă a memoriului va avea loc abia în 1864.

ED.: *Oeuvres complètes* (ed. J. Deprun, R. Desné şi A. Soboul), 3 voi, Anthropos, 1970-1972.

REF.: G. Dulac, *Le testament de Jean Meslier,* în *Histoire littéraire de la France,* voi. III, Messidor — Éditions sociales, 1987.

MEMORIU ASUPRA OBIŞNUINŢEI.

MÂINE DE BIRAN.

V. INFLUENŢA OBIŞNUINŢEI ASUPRA FACULTĂŢII DE A GÂNDI.

MENEXENOS sau Discursul funebru/ *Μενέξενος, Ἐπιτάφιος ἰδιωτικός*, D c. 386 a. Hr.

PLATON, *428/427-348/347 a. Hr.*

Dialog.

Menexenos îi reproşează lui Socrate faptul că întotdeauna îşi bate joc de oratori, a căror artă este totuşi dificilă! Ar putea oare Socrate să improvizeze un discurs bine alcătuit despre un subiect oarecare? Socrate primeşte provocarea şi astfel compune un discurs după toate regulile artei, în două părţi: elogiul morţilor, îmbărbătarea celor vii.

Menexenos vine în completare la *Gorgias** (ca şi *Euthydemos** pentru *Protagoras**): contribuie la denunţarea, sub o formă parodică, a artei retorilor şi a sofiştilor, care îi flatau pe atenieni atribuindu-le calităţi extraordinare.

ED.: *Protagoras; Euthydème; Gorgias; Ménexène; Ménon; Cratyle* (trad. É. Chambry), col. GF, Flammarion, 1967 / *Menexenos,* în *Opere,* voi. 2, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976.

REF.: R. Clevand, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps,* Les Belles Lettres, 1980.

MENON sau Despre Virtute /
MÉVOJV, i] Xc.pl ăpev)<;, D c. 387 a. Hr.

PLATON,
428I427-348H47 a. Hr.

Dialog.

Ce este virtutea? Poate fi ea învățată și predată? Aceasta din urmă este întrebarea pusă de Menon lui Socrate, care — după cum îi este obiceiul — îi răspunde prin prima: mai întâi, trebuie să ne înțelegem asupra unei definiții generale a virtuții. Menon nu poate formula o astfel de definiție, însă propune un „roi de virtuți", cele ale bărbatului, ale femeii, ale bătrânului; dar, ca majorității interlocutorilor lui Socrate, lui Menon îi lipsește universalitatea și își risipește eforturile de a ajunge la o definiție în câmpul particularului. înciudat de propria sa incapacitate, Menon îl compară pe Socrate cu un pește-torpilă, acest pește care-i paralizează pe cei ce-l ating.

Menon trebuie încurajat, dovedindu-i-se că poate găsi definiția căutată; mai mult, că deja o știe. Aici intervine un episod decisiv al dialogului — și chiar al întregii opere a lui Platon. Punându-i întrebări unui mic sclav ignorant, Socrate îl face să găsească, prin forțe proprii, soluția unei probleme de geometrie. Micul sclav nu a primit soluția de la Socrate, ci acesta i-a permis să și-o reamintească. Este faimoasa teorie a *reminiscenței* (dezvoltată în special în *Phaidros*).*

Totuși, Menon nu va găsi definiția căutată și se va încăpățâna să pună mereu prima sa întrebare: poate fi virtutea predată altora? Acceptând totuși să examineze această întrebare, Socrate pare a-și dirija interlocutorii către un răspuns afirmativ: virtutea fiind o știință, ea poate fi transmisă. Totuși, dacă virtutea este știință, se dovedește paradoxal faptul că nici unul dintre așa-zișii învățători ai virtuții nu este de acord cu colegii săi asupra naturii acesteia; și că, dacă poate fi transmisă, nici oamenii cei mai virtuoși (Pericles) nu au reușit să-i facă pe propriii lor copii să tragă foloase de pe urma ei.

Concluzia pare atunci a se impune: virtutea nu este știință, ci dreaptă opinie. De fapt, nici unul dintre răspunsurile la întrebările puse la începutul dialogului nu este satisfăcător pentru cititor. *Menon* este un dialog aporetic.

Din punctul de vedere al platonismului, *Menon* marchează o cotitură prin aceea că introduce teoria reminiscenței și nuanțează judecata exprimată în *Gorgias** asupra oamenilor politici și a sofiștilor.

ED.: *Ménon* (trad. M. Canto-Sperber), col. GF, Flainmarion, 1991 / *Menon,* în *Opere,* voi. 2, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.

REF.: R. Brague, *Le Restant. Supple'ment aux commentaires du Meńon de Platon,* Vrin, 1978.

MENTALITATEA PRIMITIVĂ /
La rmntdite' primitive, 1922.

Lucien LÉVY-BRUHL,
1857-J939.

Pornind de la o bogată și disparată documentație etnografică, această lucrare încearcă să arate că nu există nimic „preraționalist" în modul de a gândi al populațiilor primitive.

Primitivii au un sistem de gândire ce diferă cu totul de raționalism și pe care îl putem califica drept mistic sau „prelogic". Aparent, ei violează regulile noastre, nu utilizează principiul necontradicției, dar sunt sensibili la o altă coerență și la o altă formă de contradicție: visele, divinația, ordaliile participă la un sistem de gândire ce pare comun tuturor societăților ce nu cunosc scrisul și pe care această lucrare își propune să le descrie; acest sistem s-ar ordona în jurul principiului „participării", fără ca undeva să apară vreo diferență între natural și supranatural.

Nu trebuie uitat faptul că, în ciuda precarității surselor, în această carte are loc o veritabilă „revoluție copernicană", deoarece aici este proclamat „punctul de vedere al celuilalt", fără ca autorul să recurgă la ipoteza lipsei rațiunii sau la cea a „rațiunii deficiente".

ED.: *La mentalite'primitive,* Retz, 1976.

REF.: J. Cazeneuve, *Le'vy-Bruhl, sa vie, son oeuvre,* P.U.F., 1963.

METAFIZICA / *Tà fteră ră cpvaiKâ.*

ARISTOTEL,
384-322 *a.* Hr.

Compusă din patrusprezece cărți, această culegere de tratate filosofice și științifice reunește totalitatea cunoștințelor lui Aristotel în materie de „filosofie primă". Ce este filosofia primă? Este studiul Ființei ca ființă.

în cartea A (Alfa), Aristotel definește diferitele tipuri de cunoaștere înainte de a aborda știința care îl interesează într-adevăr, metafizica. El studiază, astfel, concluziile filosofiilor precedente și mai ales pe cele ale filosofiei lui Platon, care, după cum consideră Aristotel, a comis o eroare stabilind un dualism

între lumea Ideilor, invariabilă şi eternă, şi lumea trecătoare, a noastră, care în realitate provine din prima; mai mult, acest sistem filosofic, prea static, nu poate explica motorul dinamic al lumii noastre.

Autorul dă noi definiţii diferitelor niveluri de cunoaştere: mai întâi „cunoaşterii empirice". Acest tip de cunoaştere se bazează pe experienţă; datele pe care ni le furnizează pot servi ca punct de plecare pentru cercetarea abstractă; cel de-al doilea tip de cunoaştere este TĆ^VII *(techne),* care, aşa cum o indică şi numele, priveşte facultatea tehnică; este cunoaşterea cauzelor care produc lucrurile. Al treilea tip de cunoaştere este ştiinţa; ea este cea care studiază ansamblul materiei şi-i defineşte diferitele elemente. în sfârşit, urmează metafizica: ştiinţa constând într-o cercetare raţională ce are ca obiect cunoaşterea lui Dumnezeu, Fiinţa absolută, şi pe aceea a cauzelor universului şi a principiilor prime ale cunoaşterii. Se pune aşadar problema de a defini esenţa lui Dumnezeu, a naturii, a spiritului şi a materiei, şi de a preciza cărui tip de cauză i se datoreşte forma tuturor lucrurilor sau materia din care ele sunt alcătuite. Aflarea cauzei motrice (originea mişcării) şi a cauzei finale (spre care tinde mişcarea) îi revine metafizicii ca „ştiinţă supremă", superioară tuturor celorlalte ştiinţe.

Cartea a (Alfa minuscul) este apocrifă: probabil că fost compusă de către un nepot al lui Eudemos, Pasicles din Rhodos, după notiţele luate în timpul cursurilor lui Aristotel. Aici se demonstrează că discipolii lui Aristotel, mulţumită unei metode filosofice adaptate nivelului lor, au posibilitatea să cunoască adevărul cauzelor prime: acestea au o finalitate pe care intelectul o poate cuprinde.

în cartea B (Beta), Aristotel pune o serie de întrebări privitoare la metoda care trebuie adoptată. Este mai întâi necesar să se ştie ce este într-adevăr metafizica: oare trebuie studiate doar cauzele? Trebuie ca în acest studiu să se integreze şi acela al principiilor logice? Şi ce anume sunt aceste principii: genuri? Elemente constitutive ale lucrurilor? Care sunt genurile care depind de Principiu? Ce mai poate fi considerat ca principiu, pe lângă materie şi formă? Toate principiile au aceleaşi calităţi? Sunt ele universale, sau individuale? Eterne, sau coruptibile? Ce sunt substanţele şi accidentele?

Fiinţa este adevăratul subiect al cunoaşterii filosofice, aşa cum o arată axiomele nedemonstrabile, bază a oricărui proces raţional. Aristotel o afirmă în cartea F (Gamma): primul şi cel mai ferm principiu logic este acela al non-contradicţiei: „Este imposibil ca un acelaşi atribut să aparţină şi totodată să nu aparţină aceluiaşi subiect şi sub acelaşi raport". Din acest principiu este dedus principiul terţului exclus: fie atributul aparţine subiectului, fie nu îi aparţine, dar nu există o a treia posibilitate. Apoi, în cartea A (Delta), Aristotel defineşte Fiinţa, precum şi un mare număr de noţiuni cheie ale *Metafizicii.*

Abia în cartea E (Epsilon), autorul tratează propriu-zis problema metafizicii. Aristotel defineşte mai întâi rolul diferitelor ştiinţe; acestea sunt în număr de trei: jtQâ^tţ *(praxis)* desemnează ştiinţele practice, care se orientează către acţiunea subiectului însuşi; :totr|ai<; *(poiesis),* ştiinţele poietice, în care se pune problema de a construi o operă, şi nu aceea a subiectului; în sfârşit, teologia, fizica şi matematica, ştiinţe ce aduc cunoaşterea principiilor şi a cauzelor, nuinite ştiinţe teoretice. Dintre acestea, teologia, care tratează despre Dumnezeu, motorul prim al universului, este cea mai importantă.

Cărţile Z (Zeta) şi H (Eta) sunt consacrate examinării substanţei, care este de trei feluri: avem mai întâi materia, lIAll *(hyle),* apoi forma, *eiboq (eidos)* — care organizează materia, o dezvoltă şi îi determină devenirea — şi, în fine, substanţa individualizată, OĹJVOA.OV *(synolon).* Aceste trei tipuri de substanţă, prin sinteza lor, sunt la originea tuturor „categoriilor".

în cartea 0 (Theta), Aristotel pune problema mişcării. Orice efect are o cauză; există deci o evoluţie a oricărui act. Orice lucru, orice persoană, înainte de a fi, trebuie să existe potenţial. Trebuie, de asemenea, să existe un punct de pornire, un motor prim: acest motor este imobil şi coruptibil, nu etern; el permite trecerea de la potentă la act. Motorul gândirii, însă, este perfect.

în cărţile I (Iota) şi K (Kappa), Aristotel vorbeşte despre Unu şi Multiplu; apoi, după un scurt rezumat a ceea ce s-a spus în cărţile precedente, abordează din nou problema infinitului în neîncetată reînnoire, infinitul neputând exista în act, dat fiind că actul este un element finit, încheiat şi, în consecinţă, coruptibil.

Existenţa unui „Motor prim" este necesară, afirmă Aristotel în cartea A (Lambda). Acest „Motor prim" este în fapt „Cauză primă"; este un element el însuşi imobil şi care generează mişcarea, în forma sferei ori altfel; acest „Motor" este la originea cauzelor prime, materiale, care construiesc lumea, dând formă corpurilor. Principiu al lumii de care sunt suspendaţi cerul şi natura, „Motorul prim" este perfect; „El este etern, substanţă şi act pur"; este însuşi Dumnezeu, Inteligenţa supremă.

în cărţile M (Miu) şi N (Niu), ultimele două ale lucrării, se pune problema Ideilor şi a numerelor; Aristotel reia celebra teorie platoniciană, dar pentru a o critica. După această teorie, împinsă la extrem de către academici, Ideile-numere sunt principiile pe care este constituit realul. Aristotel, care nu admite existenţa Ideilor platoniciene, refuză să considere Numerele ideale ca elemente de bază ale materiei, ale realului; pentru el, numărul există potenţial în materie, şi gândirea îl poate extrage de acolo. Teoria aristotelică asupra numărului se opune în toate punctele sale viziunii pitagorice şi academice. Aceste două cărţi, compuse într-o perioadă destul de lungă, au fost, neîndoielnic, adesea revăzute de autor.

Lucrarea, în cea mai mare parte, a fost elaborată de Aristotel însuşi. Dar anumite cărţi au fost redactate de discipolii filosofului. Aceştia s-au bazat fie pe cursurile ţinute de Aristotel, fie chiar pe lucrările sale. Este posibil ca titlul originar să fi fost: Metâ *m`* (puaixd Bip>ia *(Meta ta fysika biblia):* „Cărţi scrise *după* cele ale Fizicii"; totuşi, această ipoteză îi răpeşte titlului toată dimensiunea lui filosofică: nu se poate omite faptul că în această lucrare se pune problema Fiinţei supreme, a lui Dumnezeu, a ceea ce este *dincolo* de fizică.

Voinţa autorului de a exprima transcendenţa divină se vădeşte, de altfel, şi în ritmul şi vigoarea cu care lucrarea este realizată: o mare forţă didactică şi apodictică se relevă punctual în lucrare; stilul este variat; probabil că aceasta se datoreşte, în parte, intervenţiei discipolilor lui Aristotel în scrierea lucrării, iar în parte lui Aristotel: tratând despre un subiect divin, acesta pare uneori a fi sub influenţa unei inspiraţii aproape divine. *Metafizica* este una dintre lucrările filosofice esenţiale ale lui Aristotel; ea a exercitat o influenţă fundamentală asupra gândirii din epoca sa şi rămâne o operă de referinţă pentru filosofic Trebuie notat faptul că, în locul termenului „metafizică", Descartes preferă să utilizeze, în *Meditaţii*,* expresia „filosofie primă"; Leibniz, de asemenea, pretinde a îndeplini reforma „filosofiei prime", „Regină a ştiinţelor", reformând noţiunea de substanţă.

ED.: *La mẽtaphysique* (trad. J. Tricot), 2 voi., Vrin, 1986 / *Metafizica,* Editura Academiei, 1965.

REF.: P. Aubenque, *Le probleme de Vẽtre chei Aristote,* P.U.F., 1990; O. Hamelin, *Le système d'Aristote,* Vrin, 1985.

METAFIZICA / *Tà fieTă ra şvancâ.*

TEOFRAST,
c. 372 - c. 285 a. Hr.

Această lucrare este o culegere diaporetică, deoarece reuneşte problemele ridicate de sistemele lui Platon şi Aristotel.

Primul capitol este consacrat studiului principiilor: al naturii şi limitelor acestora, precum şi al raportului lor cu ceea ce derivă din ele. Al doilea capitol aduce în discuţie problemele puse de cosmologia aristotelică, iar cel de al treilea — problemele ridicate de metoda deductivă. Capitolul patru se referă la determinarea principiilor, iar capitolul cinci este consacrat problemei imobilităţii acestora. Capitolul şase abordează problema uniunii formei şi materiei în ceea ce fiinţează, iar al şaptelea examinează problema existenţei contrariilor. Capitolul opt analizează structura cunoaşterii, iar cel de al nouălea caută să limiteze importanţa noţiunii de *cauză finală.*

în această lucrare, Teofrast ridică numeroase probleme, însă nu dintr-un spirit critic, ci mai curând pentru a ne ajuta în înţelegerea lui Platon şi Aristotel.

ED.: *La mẽtaphysique* (trad. J. Tricot), Vrin, 1948.

REF.: W.D. Ross, Introducere şi comentarii la ediţia engleză: *Theophrastus Metaphysics,* Clarendon Press, Oxford, 1929.

METAFIZICĂ ŞI PSIHOLOGIE / *Mẽtaphysique et psycbologie,* 1976.

Śri AUROBINDO GHOSH,
1872-1950.

Sub acest titlu, marele orientalist Jean Herbert, discipol şi traducător al lui Aurobindo, a reunit fragmentele cele mai reprezentative pentru gândirea filosofică a unuia dintre maeştrii spirituali ai hinduismului contemporan.

Aşa cum se întâmplă în toate filosofiile orientale, concepţia metafizică asupra universului se întrepătrunde cu psihologia, orice atitudine mentală fiind condiţionată de credinţa în principiile care guvernează universul.

Aurobindo se situează în linia tradiţiei *Vedelor,* textele sacre ale Indie]; în punctul cel mai înalt se află Unul,principiul unic al universului, Brahman. El este totodată sursa aparenţelor, a pluralităţii. Este infinitul, absolutul, Adevărul suprem, toate acestea prezente în spiritul uman. Problema fundamentală

rămâne aceea a locului omului în evoluție, precum și a rolului său.

Aurobindo distinge aici șapte principii ale existenței, corespunzătoare unor planuri succesive. Planurile inferioare sunt materialul, vitalul și mentalul. Planurile superioare sunt existența, forța-conștiință și beatitudinea. „Supramentalul" este principiul care, într-o mișcare ascendentă-descendentă, leagă diferitele planuri și le furnizează energia. Omul se situează în stadiul esențial al evoluției, între material și supramental. Pentru a se apropia de absolut, de Brahman, deci de Adevăr, omul dispune de un mental de suprafață, supus iluziilor aparențelor, pe care trebuie să-l alunge prin exercițiu spiritual, și de un mental subliminal, pe care trebuie să-l descopere prin experiența interioară pentru a ajunge la cunoaștere.

Metafizica lui Aurobindo, pe care el încearcă să o facă accesibilă contemporanilor săi, își are sursa în hinduismul tradițional. În ceea ce privește psihologia lui, referitoare la ființă ca atare, ea este o construcție originală, care preia elemente din platonism, dar și din psihologia modernă și chiar din psihanaliză. Drumul spiritual al individului este aici esențial: cu cât acesta se ridică pe scara nivelurilor conștiinței, cu atât are mai multe șanse de a atinge adevărul.

Gânditor extrem de prolific și totodată original comentator al *Vedelor,* ecumenic și tolerant, Aurobindo a fost în același timp un guru, care a atras în *ashram-vX* său, de lângă Calcutta, numeroși discipoli occidentali. El nu a lăsat o operă pur doctrinară și un sistem închis: gândirea sa evoluează în funcție de experiențele spirituale și de starea de veghe față de cunoaștere, a cărei cale încearcă să o transmită. Organizarea tematică a acestei cărți, care reia gândirea filosofică dispersată în ansamblul operei sale *(Viața Divină,* comentariile *Vedelor,* scrisorile, dialogurile și conferințele în principal), facilitează accesul la un sistem de concepte complex și adesea mistic.

ED.: *Me'taphysique et psychologie* (trad. J. Herbert), Albin Michel, 1988.

REF.: J. Herbert, introducerea lajed. cit.

METAFORA VIE/ *La meťaphore vive,* **1975.**

Paul RICOEUR, n. J9J3.

Figură de discurs într-un singur cuvânt, metafora este un trop prin asemănare. Primele două studii din lucrare corespund acestui prim nivel în referința la Aristotel. Retorica stăpânește clasificarea și taxinomia ca deplasare față de uzul codificat.

Al doilea nivel al abordării nu privește denominarea deviantă, ci predicația impertinentă: punctul de vedere al următoarelor trei studii. Studiul cheie este cel consacrat metaforei și semanticii discursului: semantica apare aici ca incluzând semiotica, crearea sensului fiind văzută ca esențială pentru acest demers.

„Noua retorică" extinde la figurile discursului regulile segmentării, ale identificării și de combinare, proprii entităților fonologice și lexicale. Ricoeur îi reproșează faptul de a se limita la confirmarea primatului metaforei-cuvânt, nesocotind teoria metaforei-enunț.

ED.: *La métaphore vive,* Le Seuil, 1975.

REF.: J. Greisch et R. Kearney, *Paul Ricoeur ou Ies me'tamorphoses de la raison herme'neutique,* Le Cerf, 1991.

METEOROLOGICALE / *MencopokoyiKâ,* D c. 334 a. Hr.

ARISTOTEL, *384-322 a,* Hr.

în acest tratat științific, Aristotel studiază ceea ce nu a mai examinat în nici unul dintre tratatele sale fizice sau cosmologice, și anume, fenomenele meteorologice.

Tratatul este compus din patru cărți, dintre care primele trei formează un ansamblu omogen, consacrat fenomenelor atmosferice ce rezultă din relațiile dintre cele patru elemente fundamentale: focul, aerul, apa și pământul. Cea de a patra carte, care pune probleme de atribuire, își are locul în acest tratat, în care servește de tranziție, în corpusul aristotelic, între scrierile consacrate materiei și cele consacrate viului.

Aportul principal al acestui tratat este descoperirea, de către Aristotel, a *dublei exhalații* uscat/umed *(ăvafSvidaoiqlanatymiasis),* care permite explicarea fenomenelor atmosferice. De fapt, acestea din urmă trebuie explicate prin schimburile care se produc între cele patru elemente. Atunci când căldura încălzește pământul, apa și aerul, se produce o exalație uscată, dar și o exalație umedă, care va da naștere brumei, cetii.

ED.: *Les me'te'orologiques* (trad. P. Louis), 2 voi.. Les Belles Lettres, 1983.

REF.: G.G. Granger, *La théorie aristote'licienne de la science,* Aubier-Montaigne, 1976.

METODA / *La Me'thode,* 1977-1991.

Eâgar MORIN, n. 1921.

Metoda carteziană trebuia să îi permită omului „să-și conducă bine rațiunea și să caute adevărul în științe". Edgar Morin, redactând această monumentală *Metodă,* avea aceeași ambiție. Diferența stă în aceea că, aici, îndoiala se îndoiește și de sine, ceea ce nu se întâmpla la Descartes, precum și în aceea că adevărul căutat de Morin nu se cantonează în „ideile clare și distincte". *Metoda* pe care o elaborează Morin nu ezită să perceapă complexitatea realului: faptul că omul este totodată individ biologic și actor social; faptul că, în natură, ordinea poate lua naștere din dezordine, și reciproc; faptul că ceea ce limitează conștiința este, totodată, ceea ce o face posibilă; faptul că orice obiect al cunoașterii, așa cum observase Kant, poartă marca subiectului cunoscător și că, invers, orice subiect cunoscător poartă amprenta lumii exterioare, a obiectelor cognoscibile.

Un astfel de proiect, este lesne de înțeles, nu poate admite o metodă reducționistă și simplificatoare, una care ar tinde să izoleze fenomenele de mediul lor, să elimine din observație pe cel ce observă, să excludă din știință tot „ceea ce nu încape în schema liniară" luată ca model de către Descartes: aleatoriul, îndoielnicul, complicatul, contradictoriul, anormalul. Din contră, trebuie adoptată o „paradigmă a complexității", care să permită ca tot ceea ce până acum era considerat ca disparat să fie conceput ca fiind în legătură. Morin atacă aici împărțirile și alternativele din care istoria filosofiei a făcut veritabile dogme: dualismele om-natură, materie și spirit, subiect și obiect, cauză și efect, sentiment și rațiune, unu și multiplu.

Metoda pe care o adoptă autorul se bazează pe trei principii în interacțiune unele cu altele: *principiul dialogic,* definit ca „asociere complexă de instanțe laolaltă necesare existenței, funcționării și dezvoltării unui fenomen organizat"; *principiul recursiv,* care dă seamă de procesele „în care efectele sau produsele sunt în același timp cauzatoare și producătoare în procesul însuși și în care stările finale sunt necesare generării stărilor inițiale"; în sfârșit *principiul hologramatic,* conform căruia „întregul este într-un anumit fel inclus (engramat) în partea care este inclusă în întreg".

în ultimul volum al *Metodei (Ideile. Habitatul, viața, comportamentul, organizarea lor),* Morin explorează lumea constituită de către spirit: reprezentări, limbaje, simboluri, mituri, credințe, noțiuni, teorii. Cum se nasc, cum trăiesc și cum mor ideile care populează *noosfera* (propriul lor mediu)? Care este organizarea lor? Cum reușește o religie să alunge un mit? Cum reușește o ideologie să facă să dispară o religie? După părerea autorului, ne aflăm abia în „preistoria spiritului uman"; devine astfel imperios necesară „civilizarea teoriilor", constând în a le face să fie deschise, complexe, autocritice, reflexive, apte să se autoreformeze și să dialogheze între ele, eliberate de orice dogmatism și de orice îndoctrinare.

ED.: *La Me'thode, 1. La Nature de la Nature, 2. La Vie de la Vie, 3. La Connaissance de la Connaissance, 4. Les Ide'es. Leur habitat, leur vie, leur moeurs, leur organisation,* Le Seuil, 1977-1991.

REF.: E. Morin, *Introduction ă la pense'e complexe,* E.S.F., 1990.

METODA ȘTIINȚIFICĂ ÎN FILOSOFIE. Cunoașterea lumii exterioare / *Our knowledge of the* Externai World, As a Field *for Scientific Method in* Pbilosopbj, **1914.**

Bertrand RUSSELL, 1872-1970.

Construcțiile cele mai sofisticate ale fizicii matematice ne prezintă, în cele din urmă, o lume cunoscută sub forma datelor senzoriale. împreună cu empiriștii, Russell pune accentul pe originea perceptibilă a cunoașterii, dar, spre deosebire de ei, nu crede despre concepția asupra lumii fizice că este pur și simplu rezultatul unei inferențe. Ea este rezultatul unei construcții, a cărei metodă este analizată aici.

ED.: *La me'thode scientifique en philosophie* (trad. P. Devaux), Petite Bibliothèque Payot, 1971.

REF.: P. Devaux, *Bertrand Russell ou la Paix dans la vérite',* Seghers, 1967.

METODĂ AXIOMATICĂ ȘI FORMALISM, Eseu despre problema fundamentului matematicilor / *Măhode axiomatique et formalisme. Essai sur le* problème du /ondetnents *desmathématiques,* 1938.

Jean CAVAILLÈS, 1903-1944.

Luând act de criza deschisă de teoria lui Cantor despre ansambluri, ca și de modificarea pe care ea o implică în problema fundamentelor matematicii, Cavaillès, într-o primă fază, relatează istoria acestei descoperiri și a acestei crize; pornind de aici, el

ajunge la rădăcinile problemei, la Descartes, Leibniz şi Kant. Sunt examinate mai ales diferitele soluţii propuse după Cantor, arătând de fiecare dată mizele din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii. După ce expune intuiţionismul lui Luitzen E.J. Brouwer, Cavaillès analizează metodele axiomatice ale lui David Hilbert, cărora le arată continuitatea în raport cu lucrările lui Frege şi ale lui Russell.

Cavaillès nu îşi asumă în mod deschis vreuna dintre poziţiile implicate de aceste diferite soluţii, ci tinde să minimalizeze importanţa crizei epistemologice deschise de teoria ansamblurilor, esenţialmente datorată amestecului „între speculaţia filosofică şi raţionamentele matematice".

ED.: *Methode axiomatiques et formalisme,* Hermann,1981.

REF.: G. Ferrières,7ea« *Cavailles, unphilosophe dans la guere,* Le Seuil, 1982.

MICROMEGAS, Poveste filosofică / *Micromégas, Histoirephilosophique,* 1752.

VOLTAIRE
(François Mărie Arouet, zis), 1694-1778.

Locuitor în Sirius, Micromégas — „nume care convine foarte bine tuturor celor mari" — se întâlneşte cu un saturnian, uriaş mai puţin mare. Cei doi vin pe Pământ, pe această „grămadă de noroi", şi descoperă aici „fiinţe mici care se târăsc". Atât de mici fiind, oamenii au ei oare un suflet? Desigur, dar, cel puţin la începutul discuţiei, nici un om savant nu-l poate defini în mod satisfăcător, aşa cum nu se poate defini nici materia. Şi totuşi, unul dintre ei afirmă pur şi simplu că omul este centrul universului! „Cei nesfârşit de mici au un orgoliu nesfârşit de mare". Micromégas le oferă o carte despre univers... este o carte albă.

Ce ştim despre suflet? Voltaire îi trimite pe filosofi (Leibniz, Aristotel, sfântul Thoma...) la himerele lor. Acest pamflet împotriva sistemelor filosofice îl reaşază pe om în univers: un fir de praf. Criticând orgoliile nemăsurate, fanatismul, absurditatea războaielor, Voltaire elogiază, totodată, „prodigioasele diferenţe pe care natura le-a pus în toate fiinţele". Umilinţa nu este oare începutul „toleranţei universale" *(Tratat despre toleranţă*)!*

ED.: *Micromegas,* în *Candide et autre contes,* col. „Folio", Gallimard, 1992.

REF.: R. Porneau, *La Religion de Voltaire,* Nizel, 1974.

MINIMA MORALIA. Reflecţii asupra vieţii mutilate / Mínima *Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben,* 1951.

Theodor Wiesengmnă ADORNO, J903-1969.

Lucrarea, care cuprinde 153 de aforisme, este divizată în trei părţi, datate succesiv în 1944,1945 şi 1946-1947. Autorul prezintă aceste „mici morale" ca pe „reflecţii asupra vieţii mutilate" în care individul este pulverizat: politeţea face loc relaţiilor utilitare. Sunt abordate minciuna, mânia, adeziunea partizană, genocidul, alienarea omului.

ED.: *Minima Moralia* (trad. E. Kaufholz şi J.-R. Ladmiral), Payot, 1983.

REF.: M. Jimenez, *Adorno et la modernite": vers une ethétique negative,* Klincksieck, 1986.

MISTERIILE **EGIPTULUI** sau Răspunsul maestrului Abammon la scrisoarea lui Porfirios **din** Anebon şi soluţia dificultăţilor care se găsesc aici / De *mysteriis Aegyptionem.*

IAMBLICHOS
c. 250-c. 330.

Această operă a neoplatonicianului Iamblichos este împărţită în zece cărţi şi constituie un răspuns la scrisoarea lui Porfirios din Anebon. Temele filosofice abordate sunt diverse, cu frecvente referiri la textele lui Heraclit, ale lui Plotin sau Platon.

Tema centrală este apărarea teurgiei: Iamblichos expune eficacitatea acestor practici şi ritualuri magice, datorită cărora iau fiinţă relaţii cu divinităţile superioare. Suntem predispuşi să primim virtutea strălucitoare a zeilor, autorul făcându-se apologetul misteriilor elenismului sau ale Egiptului, contestate de către Porfirios.

S-a constatat faptul că Iamblichos a exercitat o influenţă, în domeniul artistic, asupra împăratului Iulian, precum şi asupra lui Produs, Damascius şi Simplicius. El va influenţa mai târziu Renaşterea italiană din secolele al XV-lea şi al XVI-lea.

ED.: *Trăite' des mystères d'Egypte* (trad. E. Des Places), Les Belles Lettres, 1989.

REF.: J. Trouillard, *Le néo-platonisme,* în *Histoire de la philosophie,* voi. 1, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1969.

MITOLOGICE/ Mytbologiques **1964,** 1967, **1968** și 1971.

Claude LÉVI-STRAUSS, n. *1908.*

Lévi-Strauss efectuează aici o analiză a miturilor pentru a demonstra că, sub exteriorizarea aparent liberă și spontan creatoare a spiritului, există de fapt o organizare specifică în alegerea imaginilor, în asocierea lor, care, dacă nu este rațională în sens strict, nu este totuși nici irațională. Astfel, miturile apar ca adevărate *jocuri de variante logice,* bazate pe relații de opoziție, de transformare și de inversiune (cf. triunghiul culinar al crudului, coptului și putredului).

Analizele din diferitele părți ale *Mitologicelor* privind hrana subliniază raporturile omului cu corpul său și cu lumea. Lévi-Strauss pornește de la un mit, pentru a-și lărgi apoi cercetarea asupra unor societăți din ce în ce mai îndepărtate: „E vorba de o excursie prin mitologiile indigenilor din Lumea Nouă, care începe din inima Americii tropicale și ne va purta până în America de Nord". Miturile Indienilor bororo din Brazilia Centrală vor servi drept fir călăuzitor în acest proiect al unei cunoașteri științifice a miturilor, chiar dacă „nu va exista niciodată o populație ale cărei mituri și etnografie să facă obiectul unei cunoașteri exhaustive", deoarece fiecare progres implică o nouă dificultate ce împiedică desăvârșirea cunoștințelor. Analiza miturilor este dificilă, pentru că „tezele se dedublează la infinit" și pentru că mitul, existând într-o semnificație multiformă și greu perceptibilă conștiinței noastre, nu cunoaște unitatea: „Precum riturile, miturile sunt interminabile".

Lévi-Strauss surprinde totodată caracterul comun al mitului și al operei muzicale, ambele fiind transcendente față cu limbajul uzual. După Lévi-Strauss, „unitatea mitului este proiectată într-un spațiu virtual, dincolo de percepție", iar puterea lui constă în semnificația secretă pe care o are.

ED.: *Mythologiques,* Pion, 1. *Le Cru et le Cuit,* 1964; 2. *Du miel aux cendres,* 1967; *I.L'Origine des manières de la table,* 1968; 4. *L'Homme nu,* 1971.

REF.: *Lévi-Strauss,* în *L'Arc,* Duponchelle, 1990.

MITOLOGII / *Mytholo&s,* **1957.**

Roland BARTES, J915-1980.

Printr-o serie de cincizeci și trei de articole pe teme de actualitate, Barthes încearcă să decripteze locul și rolul mitului în societatea noastră. Pornind de la principiul că „mitul este un limbaj" (ipoteză demonstrată în a doua parte), el analizează diversele evenimente ale cotidianului ca tot atâtea semne ale unui real mistificat.

Așa se întâmplă și cu spectacolele și cu publicitatea, în care valorile morale transpar prin sloganuri sau gesturi: cutare detergent „omoară murdăria" (mit purificator), cutare gangster omoară printr-un simplu semn — mișcare a capului sau a degetului către complicele care execută —, mit de pură eficacitate, unde nimic nu trebuie spus, căci totul este act îndeplinit. în același fel, portretul unui actor, imaginea unei celebrități (ca abatele Pierre) pot exprima mitul eroului, jumătate-Dumnezeu, jumătate-om...

Această listă nu este exhaustivă: orice expresie a realului, orice obiect al discursului poate constitui o falsificare, o mistificare, a cărei origine Barthes ne-o dezvăluie: ideologia mic-burgheză. Critica unei pseudo-evidențe („ceea-ce-e-de-la-sine-înțeles") este dublată de un pamflet social cinic împotriva reprezentanților Ordinii: scriitori, critici, oameni ai legii, aristocrați... Toți vor să-și păstreze credințele într-o pseudo-natură revelatoare — prin aceste obiecte cotidiene — de adevăruri morale. Charlot, orb și mistificat, alienat în mâinile stăpânilor săi, furnizează cel mai bun exemplu al abuzului acestei ordini morale, dar care dă în același timp soluția socială: actul revoluției.

Dincolo de atacul său virulent împotriva micburghezilor, prin care se înscrie într-o continuitate de gândire cu Marx, apoi cu Sartre, Barthes vrea să reabiliteze realul, făcându-l inteligibil, purificat de miturile care îl supraîncarcă inutil. Această tematică a mitului reamintește de modul în care Platon utiliza alegoriile (cea a Peșterii, cea a sufletelor înaripate...). Cele două cazuri, departe de a fi opuse, vizează același lucru: a da seamă de un limbaj care exprimă lumea reală.

Aici se găsește sensul acestei semiologii a mitului, analiză lingvistică — pornind de la cercetările lui Saussure —, care formează a doua parte a *Mitologiilor.* Unul dintre ultimele sale texte, *Fragments d'un discours amoureux* (1977), va relua această chestiune a dificilei adecvări a limbajului la realitate, deoarece semnele sunt fie neinteligibile, fie mistificatoare.

ED.: *Mythologies,* col. „Points/Civilisation", Le Seuil, 1970.

REF.: L.-J. Calvet, *Roland Barthes, un regard politique sur le signe,* Payot, 1973.

MIT ȘI EPOPEE / *Mythe et épopée,* 1968, 1971 și 1973.

Georges DVUÉZll, 1898-1986.

Limba indo-europeană se află, cu mici excepții, la originea limbilor din Europa și Asia. Aceasta presupune că civilizațiile popoarelor indo-europene cunosc similitudini, atât în plan intelectual, spiritual și religios, cât și în plan material și tehnic.

Rolul studiului comparativ al mitologiei este de a pune în evidență aceste puncte comune. Acest studiu se bazează pe Mahâbhărata, operă epică a Indiei, pe istoria mitică a Romei și pe legenda narților din Caucazul de Nord, descendenți ai sciților. Din aceste comparații autorul evidențiază o „ideologie tripartită", adică o structură comună a trei „funcții"; aceste funcții sunt ierarhizate, după cum urmează: suveranitate magică și juridică, forță fizică și războinică, belșug liniștit și rodnic. Această schemă, aplicată zeilor din mitologiile indiană și scandinavă, se aplică și oamenilor care au fondat Roma și societății lor, într-o istorie care, pe alocuri, ține mai mult de mit decât de realitate.

Georges Dumézil este un novator în materie de studiu comparativ în mitologie; el a depășit stadiul simplului studiu lingvistic. Acest gen de studiu nu este totuși neglijabil (limba indo-europeană, de fapt, a vehiculat numeroase idei și tradiții în timp și spațiu), dar nu ajunge mereu la rezultate satisfăcătoare. Dumézil, datorită travaliului și descoperirilor sale, esențiale pentru continuarea studiilor în științele umane, deschide orizonturi noi; lucrarea sa este fructul a treizeci de ani de cercetare și constituie una dintre operele majore ale secolului al XX-lea.

ED.: *Mythe et Epopée,* 3 voi., Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, 1. *L'ide'ologie des trois jonctions dans Ies e'pope'es des peuples indo-europe'ens,* 1968; 2. *Types e'piques indo-europe'ens*, 1971; 3. *Histoires romaines,* 1973, reed. 1978/ *Mit și epopee,* Editura Științifică, 1993.

REF.: P. Smith și D. Sperber, „Mythologiques de Georges Dumézil", în *Annales,* no. XXVI.

MIT ȘI METAFIZICĂ. Introducere în filosofie / Mytbe*etme'taphysique. Introduction à la philosophie,* 1953.

Georges *GUSDORF,* n. *1912.*

Proiectul lui Gusdorf este, aici, să dea un sens filosofiei timpului nostru, să descopere o origine și o semnificație interogațiilor filosofice fundamentale, așa cum pot fi ele sesizate în analiza miturilor primitive.

Potrivit autorului, miturile cuprind o înțelepciune care i-a îngăduit omenirii pe cale de a se naște să supraviețuiască. E cazul să gândim ceea ce ne spun aceste mituri și să vedem în ele o metafizică ce a permis primitivilor să se adapteze vremii lor. în felul acesta, Gusdorf îi propune filosofului să se preocupe mai mult de înțelegerea existenței reale în lumina istoriei umanității, decât să conceapă filosofia ca pe o simplă îmbinare de concepte. în acest sens, noțiunea de mit ne instruiește asupra întâietății trăitului.

G. Gusdorf este și autorul unui *Tratat asupra existenței morale (Träite' de I'existence morale)* (1949), ca și al unui *Tratat de metafizică (Träite' de me'taphysique)* (1956).

ED.: *Mythe et me'taphysique,* col. „Champs", Flatnmarion, 1984 / *Mit și metafizică* (trad. L. Popescu-Ciobanu și A. Tihu), Editura Amacord, 1996.

REF.: P. Claval, *Les Mythes fondateurs des sciences sociales,* P.U.F., 1980.

MITUL ETERNEI REÎNTOARCERI. Arhetipuri și repetiții / Le *mythe de l'éternei retour. Arche'typesetre'pe'tition,* **1949.**

Mircea ELIADE, *1907-1986.*

în această „introducere la o filosofie a istoriei", Eliade analizează natura societăților arhaice, cărora li se opune societatea modernă. Dacă omul societăților primitive refuză timpul (profan) istoric și trăiește conform arhetipurilor (modele extra-umane), crezând în reîntoarcerea periodică la o origine mitică, omul modern se vrea creator, pentru că se consideră istoric („Totul îi este refuzat, în afară de libertatea de a face istoria făcându-se pe sine însuși").

ED.: *Le mythe de l'éternel retour,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1991.

REF.: *Cahier de VHerne* (condus de C. Tacou), *Mircea Eliade,* col. „Biblio-Essais", Le Livre de Poche, L.G.F., 1990.

MITUL LUI SISIF. Eseu despre **absurd** / Le *mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde,* 1942.

Albert CAMUS, 1913-1960.

Această lucrare poate fi considerată eseul filosofic central al operei lui Camus, în măsura în care găsim aici expusă „filosofia absurdului", în jurul

căreia se ordonează toate celelalte teme ale gândirii lui Camus (tema revoltei, de exemplu).

Problema sinuciderii este aici decisivă. Nu din punct de vedere moral (Camus nu întreabă, aşa cum făcea Kant, dacă avem dreptul să ne omoram), ci pentru că ea deschide o altă problemă, cea a *sensului* existenţei. Moartea voluntară nu este oare ieşirea pentru cel care a înţeles nonsensul vieţii?

Experienţa camusiană a absurdului aminteşte de greaţa sartriană: o „oboseală impregnată de silă" în faţa banalei şi maşinalei repetări a mişcărilor existenţei. Perspectiva morţii, necesitatea de a ţine seamă de locul iraţionalului în lume contribuie la precizarea noţiunii de absurd. Nu lumea în sine este absurdă; nici măcar omul. Absurdul se naşte din confruntarea acestei lumi şi a dorinţei umane de claritate şi raţionalitate.

Putem evidenţia această antinomie în cazul sinuciderii, care anulează conştiinţa, sau în religie, care conferă existenţei un sens extramundan. Chiar existenţialismul (Kierkegaard, Jaspers) îi pare lui Camus o „sinucidere filosofică", în măsura în care absolutizează iraţionalul. Nu ne putem mulţumi să comentăm absurdul.

Dimpotrivă, *Mitul lui Sisif* ne îndeamnă să înfruntăm conştientizarea absurdului: „Problema este aceea de a trăi." „Astfel, obţin trei consecinţe ale absurdului care sunt revolta mea, libertatea mea, pasiunea mea".

Revolta. Să nu fugim de absurd, o dată ce am luat cunoştinţă de el, să ne forţăm să-l privim în faţă. Să-l sfidăm întruna: „A trăi înseamnă să faci să trăiască absurdul". Să nu ne resemnăm niciodată. Nu este vorba să ne consolăm prin cine ştie ce speranţă, ci să ne batem, să conferim astfel existenţei o valoare pe care ea nu o *are,* şi pe care, aşadar, trebuie să i-o dăm.

Libertatea. Ar fi mai bine să vorbim despre eliberare. Aceasta este o consecinţă directă a conştiinţei absurdului. Mai bine zis, *este* conştientizarea însăşi, prin care se instituie o luciditate fundamental victorioasă în raportul meu cu lumea. Această libertate nou dobândită este negativul falsei libertăţi a celui a cărui viaţă nu este condusă decât prin obiceiul maşinal.

Pasiunea. într-un cuvânt: a trăi. Cel mai mult va fi aici cel mai bine: „A fi în faţa lumii cât mai adesea cu putinţă". A multiplica experienţele.

Camus desenează figuri posibile ale celor care „se joacă cu absurdul": Don Juan, actorul, cuceritorul. „Cel mai absurd personaj" este însă creatorul care, prin opera sa, vrea „să trăiască de două ori". A crea, pentru artist, înseamnă a conjura absurdul, nu a-l înlătura — ceea ce ar fi imposibil — ci „a respira cu el". Opera de artă „se naşte din renunţarea inteligenţei de a raţiona concretul"; „dacă lumea ar fi clară, arta nu ar exista."

Este ca şi cum am spune că sentimentul absurdului, indiferent de comportarea pe care o inspiră, este cât se poate de îndepărtat de modul de existenţă spontană a omului obişnuit. Sisif împingându-şi piatra nu este, desigur, un supraom (în sensul lui Nietzsche), dar este fără îndoială un erou.

Acest sentiment al absurdului nu duce nici la negarea valorilor. Nu există, cu siguranţă, nici un principiu unificator al lumii şi trebuie să repetăm cuvintele lui Ivan Karamazov: „Totul este permis". Dar aceasta nu ne eliberează de absurd; dimpotrivă, absurdul „nu autorizează toate actele". Un umanism, şi nu un nihilism, se află la capătul experienţei absurdului: „Omul îşi este propriul sfârşit. Şi îşi este singurul sfârşit". Ştim că, pornind de la revolta individuală, Camus va împinge foarte departe această gândire, spre afirmarea fraternităţii umane împotriva răului şi a suferinţei.

Sisif îşi împinge deci piatra, dar este conştient; el „cunoaşte întreaga întindere a mizerabilei sale condiţii". Prin aceasta, destinul său este depăşit: „Trebuie să ni-l imaginăm pe Sisif fericit".

Numele lui Camus se bucură astăzi de o mare stimă, dar filosofia *Mitului lui Sisif* este uneori amintită cu o uşoară condescendenţă („filosofie pentru liceeni din ultimele clase" — expresie deloc amabilă nici pentru învăţământul filosofiei, nici pentru Camus!). Totuşi, nu este sigur că, în contextul dezbaterilor ce au urmat celui de-al doilea război mondial, filosoful absurdului va fi fost unul dintre cei mai puţin clarvăzători.

ED.: *Le mythe de Sisyphe,* voi. „Folio-Essais", Gallimard, 1985 / *Mitul lui Sisif (trad.* Irina Mavrodin), Editura pentru Literatură Universală, 1969.

REF.: P. Ginestier, *Camus,* col. „Pour connaître la pensée de", Bordas 1981.

MITUL ŞI OMUL / Le *Uythe et* l'Homme, 1938.

Roger CAILLOIS, 1913-1978.

Influenţat de suprarealismul lui André Breton, de Georges Dumézil şi de Marcel Mauss, Caillois elaborează „o fenomenologie generală a imaginaţiei" care permite cercetarea globală a multiplelor forme adoptate de „demersurile imaginaţiei". în felul acesta, poeticul şi magicul, magia şi mistica, religia

și magia nu se mai opun una alteia, ci se articulează prin interdependența lor înlăuntrul unei totalități organice. Mitul, căruia R. Caillois îi studiază natura și funcția, este una dintre manifestările privilegiate ale vieții imaginative.

ED.: *Le Mythe et I'Homme,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1987.

REF.: D. Autie, *Approches de Roger Caillois,* Privat, 1983.

MIZERIA FILOSOFIEI, 1847.

Karl MARX,
1818-1883.

„Domnul Proudhon are nefericirea de a fi deosebit de necunoscut în Europa. în Franța, el poate fi un prost economist, pentru că trece drept un bun filosof german. în Germania, el poate fi un prost filosof, pentru că este considerat unul dintre cei mai importanți economiști francezi. Noi, în calitatea noastră de german și totodată de economist, am vrut să protestăm împotriva acestei duble erori": iată începutul acestui pamflet scris de către Marx în limba franceză, în 1847, la un an după publicarea lucrării lui Proudhon „Filosofia mizeriei". Această din urmă lucrare este, după Marx, una „informă și pretențioasă". Autorul său practică un „slab hegelianism spre a se afirma ca spirit puternic", el „vede în istorie o serie de dezvoltări sociale, găsește progresul realizat în istorie" și oferă cu privire la mișcarea reală a istoriei o fantasmagorie ce are pretenția că este dialectică. în realitate, el este incapabil de a înțelege dezvoltarea economică și socială.

Categoriile economice ale lui Proudhon nu sunt decât abstracții (divinizate și considerate eteme) extrase din raporturile reale. Or, dimpotrivă, oamenii sunt aceia care produc relațiile sociale, ideile și categoriile. Categoriile economice sunt expresia teoretică a raporturilor de producție istorice, corespunzând unui anume nivel al producției materiale. Astfel, indirect, înțelegem că Proudhon exprimă poziția economiștilor mic-burghezi și afirmă că viața burgheză este realitate eternă. După Marx, modul de viață al burgheziei nu este un adevăr atemporal decât pentru burghezii înșiși! Proudhon nu a înțeles că „formele economice sub care oamenii produc, consumă și fac schimburi sunt *trecătoare* și *istorice".* Starea politică decurge din societatea civilă, care, la rându-i, decurge din instituțiile sociale, din organizarea familiei, din ordine și din clase, acestea depinzând ele însele de formele comerțului și ale consumului, care sunt direct determinate de nivelul de dezvoltare a forțelor de producție. Forțele de producție sunt, așadar, la baza oricărei istorii a societăților, iar raporturile materiale dintre oameni sunt la baza tuturor celorlalte raporturi, în măsura în care constituie formele în care se realizează activitatea lor.

Sistemul lui Proudhon „nu este o istorie profană (a oamenilor), ci o istorie sacră (a ideilor)". Pentru Marx, viziunea proudhoniană a unui joc extern al contradicțiilor, conform unor principii economice invariabile, ține de o iluzie metafizică sau de o ficțiune mistică. „Explicația sa este de o naivitate sublimă". Singura acțiune neiluzorie, potrivit lui Marx, este acțiunea revoluționară bazată pe lupta de clasă. Contrar lui Proudhon, el afirmă dreptul la asociere și la grevă și consideră că diviziunea muncii este o etapă necesară în dezvoltarea capitalistă. Proudhon nu are decât idei false, vagi și parțiale asupra valorii de schimb, care, totuși, stă la baza întregii economii.

El consideră mașinile ca o categorie economică, aidoma diviziunii muncii, concurenței sau creditului, ceea ce, pentru Marx, este o absurditate. Mașinile nu rezultă, așa cum pretinde Proudhon, din diviziunea muncii. De altfel, Proudhon a divinizat diviziunea muncii și a făcut din ea o categorie atât de abstractă, încât nu mai poate înțelege că este direct legată de separarea orașului de sat, separare care, în Germania, a avut loc între secolele al IX-lea și al XH-lea. „Conexiunea între diviziunea muncii și mașini este cu totul mistică la Domnul Proudhon".

Prin critica lucrării lui Proudhon, Marx se ridică totodată împotriva economiștilor și a socialiștilor sau „utopiștilor", pe care Proudhon crede că i-a depășit învălmășindu-i în al său *Sistem al contradicțiilor economice*.* Asemenea teologilor, economiștii își bazează adevărul opiniilor pe o pretinsă revelație. Teoriile care li se opun nu mai sunt, astfel, decât pure ipoteze, invenții ale oamenilor. Așa se face că ei vor considera feudalismul ca artificial și contra naturii, iar instituțiile burgheze ca naturale, firești. în ceea ce-i privește pe socialiști, Marx împărtășește aversiunea lui Proudhon pentru sensibilitatea deplasată a acestora. „Acești utopiști care, pentru a preîntâmpina nevoile claselor oprimate, improvizează sisteme și aleargă după o știință regeneratívă", se mulțumesc să constate mizeria și să o denunțe, fără a sesiza că ea constituie elementul subversiv motor al revoluției, însă Proudhon, ca și utopiștii, apelează Ia o pretinsă

dialectică, exterioară realității mizeriei, și caută să obțină de aici **o** formulă *a priori* pentru rezolvarea contradicțiilor sociale, „în loc să preia știința din cunoașterea critică a mișcării istorice, mișcare ce produce ea însăși condițiile materiale ale emancipării".

în afară de faptul că ajunge la absurdități și nonsensuri referindu-se la filosofia germană, pe care nu **o** cunoaște deloc, dorind să rezolve cu orice preț contradicțiile, Proudhon nu face decât să exprime punctul de vedere al „micului-burghez, veșnic pierdut între Capital și Muncă, între economia politică și comunism". El a vrut să ofere o sinteză a celor două puncte de vedere, să se plaseze deasupra **lor** ca un adevărat om de știință, dar nu ne-a oferit decât o „eroare compusă". încercarea sa de a stabili sistemul categoriilor economice prin metoda dialectică nu l-a condus, de fapt, decât la sofistică.

Dincolo de critica sistemului și a metodei lui Proudhon, dincolo de aceea a economiștilor și a socialiștilor, se conturează teoria marxistă a valorii. Chiar dacă vocabularul nu este deocamdată cel din *Capitalul** (încă nu s-a pus problema „forțelor de muncă"), această lucrare conține deja ideea de bază din *Manifestul partidului comunist*,* care va apărea un an mai târziu. Antinomia, antagonismul dintre burghezie și proletariat sunt de acum considerate ca fundamentale, inerente capitalismului, și mai ales ca germeni, înlăuntrul chiar al capitalismului, ai propriei anihilări.

ED.: *Misère de laphilosophie,* în *(Euvres,* voi. 1, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1963.

REF.: E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx,* La Découverte, 1982.

MIZERIA ISTORICISMULUI / The *Poverty ofHistoricism,* **1957.**

Karl Raitmmd POPPER, **n.** *1902.*

Publicată pentru prima oară, sub forma unor articole, în revista *Economica* din 1944 până în 1945, această lucrare, pe care Popper o consideră ca pe „o contribuție a sa la efortul de război", urmărește să respingă istoricismul. Prin *istoricism,* autorul înțelege doctrina conform căreia științele sociale ar avea ca misiune descoperirea legilor generale de dezvoltare istorică, ceea ce ar permite prezicerea cu exactitate a cursului viitor al istoriei umane.

Titlul lucrării nu poate să nu ne amintească de cel al lui Marx, *Mizeria filosofiei*,* care amintește la rându-i de *Filosofia mizeriei** a lui Proudhon. Aceasta nu este o întâmplare: Marx, comunismul și, în general, toate teoriile care mai susțin „legile inexorabile ale destinului istoric" sunt combătute aici de Popper. Căci aceste teorii, oricât de seducătoare ar fi, presupun că orice societate evoluează într-un mod predeterminat, trecând printr-o succesiune de „perioade" (sau curente istorice) care ascultă fiecare de propriile-i legi. Astfel, pentru susținătorii abordării istoriciste, legile economice din perioada feudală nu ar putea fi aplicate perioadei revoluției industriale. Popper vede aici o gravă contradicție, ai cărei termeni se bazează, în mare parte, pe o necunoaștere a adevăratelor metode la care au recurs științele naturii. Istoricismul combină de fapt tezele „antinaturaliste" (contrar legilor *universale* care guvernează lumea fizică, legile sociologice *variază* în funcție de perioada considerată) și tezele „pronaturaliste" (conform cărora legile dezvoltării istorice permit, ca și legile naturii, *prezicerea* evoluției viitoare a oricărei societăți), care nu sunt valide nici unele, nici celelalte.

Pentru autor, istoricismul, în versiunea antinaturalistă, ca și în versiunea pronaturalistă, nu are nici un drept la statutul de știință; el ține de o „metodă de mizerie", care reușește greu să disimuleze inspirația fundamental *utopistâ* a inițiatorilor ei. Această analiză va fi continuată de Popper în *Societatea deschisă și dușmanii ei* (1945).

ED.: *Misère de l'historkisme* (trad. H. Rousseau, revăzută de R. Bouveresse), col. „Agora", Prosses Pocket, 1988.

REF.: E. Fleischmann, *Poppe'risme et sciences sociales,* în *Archives europe'ennes de sociologie,* nr. XVII., 1976.

MOARTEA / La Mort, 1966.

VladitnirJANKÉLÉVITCH, 1903-1985.

Este cea mai amplă și mai puternică operă a autorului. Aici, de fapt, filosoful oferă sinteza cugetării sale. Moartea este un fenomen natural și un mister, precum tot ce i se întâmplă omului. Este un „mai-nimic" și un „nu-știu-ce". Jankélévitch nu admite nici „absurditatea" supraviețuirii, nici pe aceea a „nihilizării". Meditând încă o dată asupra eroilor lui Tolstoi, filosoful descoperă ceva imperisabil „simplu ca bună ziua și ca bună seara": cel ce a fost este salvat pe vecie de la inexistența veșnică.

Caracterul descumpănitor și chiar amețitor al morții vine din această contradicție: pe de o parte, un mister care are dimensiuni metaempirice — adică infinite, ori, mai bine,nici un fel de dimensiuni — și, pe de altă parte, un eveniment familiar ce se petrece uneori sub ochii noștri.

De ce este întotdeauna moartea celuilalt un fel de scandal? De ce evenimentul acesta atât de normal trezește, în cei care-i sunt martori, deopotrivă curiozitate și groază? De ce suntem uimiți de câte ori dispare un om, mirați de parcă un asemenea eveniment s-ar întâmpla pentru prima dată? Acest amestec de familiaritate și de ciudățenie este marca morții — insolită și totuși atât de familiară oricărui om —, așa e această naturalitate contra naturii, așa e această supranatură naturală a morții. Lucrețiu vrea să dovedească legalitatea fizică liniștitoare a disoluției mortale, și face tot ce poate spre a ne convinge de ea și, fără îndoială, pentru a se convinge pe sine însuși: el neglijează *ciudățenia* profundă și ireductibilă a unui fapt aproape la fel de natural precum căderea într-un adânc grav și misterios. Anihilarea definitivă a unei pesoane e oare pur și simplu supunerea la legile unei neînsemnate gravitații metafizice? Tragedia morții personale se înscrie în fals împotriva consolărilor atomismului. în vreme ce Dumnezeu este absolut departe, moartea e în același timp depărtată și apropiată. Această extremă proximitate este, fără îndoială, cea care explică ispita candidatului la sinucidere în fața uneltei propriei pierzanii: între ceea ce e viu și marile secrete ale lumii de-apoi, să nu fie oare decât consistența obiectului sinuciderii?

De altfel, Jankélévitch conjugă moartea la toate persoanele. Existența pentru sine care caracterizează Eul este de ordinul neînlocuibilului și al incomparabilului; atunci când această existență se află în pericol, simularea seninătății nu mai poate înșela pe nimeni. Moartea mea proprie este un alt fel de a privi moartea: este o moarte care răscolește lumea, o moarte de neimitat și neasemănătoare nici uneia.

Moartea la persoana a treia este moartea-în-general, moartea abstractă și anonimă, sau chiar moartea-proprie, în măsura în care aceasta e privită în mod impersonal și conceptual, în felul în care un medic privește propria-i maladie; pentru un medic-bolnav la care bolnavul lasă loc medicului, tragedia rămâne fenomen. Moartea la persoana a treia este problematică: e un obiect ca oricare, un obiect descris și analizat medical, biologic, social, demografic și care reprezintă culmea obiectivității netragice, în acest context, Eul devine un subiect anonim al unei morți indiferente, subiect care n-a avut noroc și a fost desemnat să moară prin tragere la sorți.

Moartea lui „Tu" reprezintă primul Celălalt, celălaltul imediat celălalt și non-eul în punctul său de trangență cu eul, limita proximă a alterității. De aceea, moartea unei ființe dragi este aproape ca și a noastră, aproape la fel de sfâșietoare ca și a noastră: este neconsolabilul care îl plânge pe neînlocuibil. în mila și în tristețea sfâșietoare pe care ni le trezește dispariția ființei iubite, noi trăim moartea aproapelui ca pe moartea-proprie a noastră, însă. reciproc, această proximitate fără coincidență, această învecinare familiară fără identificare ne îngăduie să gândim moartea celuilalt ca pe o moarte străină. Distanța dintre Eu și Tu reprezintă distanța minimă dincoace de care devenim capabili să proiectăm obiectul cunoașterii.

Persoana întâi a singularului nu poate să conjuge „a muri" decât la viitor; și invers, indicativul prezent și indicativul trecut nu se conjugă decât la persoana a doua și a treia. Cel care spune „Eu mor" este viu; întrucât crede că moare, se dezminte pe sine însuși. A spune „Eu mor" este o aporie, căci asta nu se poate spune despre sine decât la viitor; la trecut și la prezent nu se poate spune decât despre alții. Persoana întâi nu are la îndemână decât o conjugare defectivă, lipsită de trecut și de prezent.

ED.: *La Mort,* col. „Champs", Flammarion, 1977 / *Moartea* (trad. D. Dănișor și D. Grama), Editura Univers Enciclopedic, 2000.

REF.: *Jankélevitch,* în *l'Arc,* nr. 75,1979.

MOISE ȘI MONOTEISMUL / Der Mann Moses *und äie monotheistische* Reiigion, 1939.

Sigmund FREUD, 1856-1939.

Această culegere de trei eseuri („Moise, un egiptean"; „Dacă Moise este un egiptean..."; „Moise, poporul său și religia monoteistă") este ultima scriere a lui Freud și constituie un amestec ciudat între metoda antropologică inaugurată în *Totem și tabu*,* principiile romanului istoric și regulile fundamentale ale psihanalizei. Ansamblul celor trei eseuri instaurează o dialectică a individului și a colectivului: colectivul ia naștere din procesele individuale (indivizi, evenimente izolate și primitive), în timp ce individualul își are originea în procesele colective, cum ar fi religia, care asumă și sublimează culpabilitatea individuală.

Primele două eseuri formulează și justifică o ipoteză de bază: Moise, fondatorul religiei și al identității evreiești, ar fi egiptean. Dincolo de aceste două părți scurte, Freud își dezvoltă ideea ultimă și esențială a operei: Moise este o figură emblematică a umanității, nu pentru că este divinizat, ci pentru că este „uman, prea uman", și această umanitate a lui Moise atestă umanitatea religiei pe care a fondat-o. Religia este mai puțin o doctrină, cât o tentativă de a-și asuma sau a răscumpăra uciderea primitivă a tatălui hoardei (sau al religiei) adorându-l. însuși Moise se naște din această dramă primitivă, unică și perpetuu repetată în istoria umanității, a culturii și a spiritului.

Sensul acestei ultime cărți a lui Freud nu este deci nici cu adevărat istoric, nici spiritual, el este *tragic* prin faptul că descrie un om prizonier al dramei originare care-i marchează istoria.

ED.: *L'homme Moïse et la religion monothéiste: trois essais* (trad. C. Heim), Gallimard, 1986/ *Moise și monoteismul,* (trad. dr. Leonard Gavriliu), în *Opere I,* Editura Științifică, 1991.

REF.: D. Bakan, *Freud et la tradition mystique juive,* Payot, 1977.

MONADOLOGIA / *la Monadologie,* **1721.**

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, 1646-J7J6.

Pentru a-și explicita sistemul filosofic, Leibniz își expune teoria sub un nou unghi, acela al Monadei. Această noțiune apare de acum ca miezul doctrinei lui; punct de pornire, cât și rezultat. Căci mai întâi Monada este definită ca o „substanță simplă", adică o unitate (din grecescul *\ióvaq, monas)* primă și din care este compus fiecare obiect. Această simplitate este, prin definiție, lipsită de părți și, astfel, trimite la caracterul unic și absolut al oricărei existențe; invers, realitatea concretă, fenomenală a lumii nu există decât sub formă de compuși ai mai multor monade. Altfel spus, aceste substanțe simple constituie „Elementele lucrurilor, [...] veritabilii Atomi ai Naturii". Indivizibile, ele nu participă la nimic din afara lor; sunt așadar incorporale, imuabile, inalterabile, nepieritoare și „nu ar putea să înceapă decât prin creație și să sfârșească doar prin anihilare" din voia lui Dumnezeu. Fiecare monadă este, astfel, calitativ diferită de fiecare alta; trebuie atunci admis că aceste unități conțin în ele însele principii de modificare ce permit să le deosebim, principii interne, dat fiind că nimic nu le afectează din exterior. Această schimbare naturală, de altfel, este în sine necesară, deoarece numai Dumnezeu nu cuprinde în Ființa sa niveluri de evoluție.

Dar care sunt caracteristicile acestei mișcări interne? De ce recurge Leibniz la această concepție „substanțialistă" a universului? Potrivit autorului, aceste substanțe sunt „Entelehii", adică realități care tind către perfecțiune. Ele sunt legătura între un Dumnezeu perfect și toate creaturile perfectibile. Această „apetiție", această dorință de perfecțiune, ca principiu intern al evoluției monadei, trebuie înțeleasă ca tendință către o percepție din ce în ce mai distinctă a lumii. Căci multiplele stadii ale evoluției unei monade sunt tot atâtea percepții noi: fiecare ființă din lumea noastră primește o infinitate de percepții; dar animalul nu-și reamintește percepția precedentă și nu are despre ea decât o cunoștință confuză și inconștientă (fapt pentru care autorul evocă „zăpăceala" unei „monade goale"), pe când omul, prin caracteristicile sufletului său — deținător al unei memorii —, este capabil să-și asocieze diferitele percepții. Astfel, sufletul omenesc, care este o monadă ca substanță indivizibilă, tinde să realizeze această dorință de perfecțiune. Acesta este, de altfel, și rolul rațiunii, care-i îngăduie omului să aibă conștiință de sine, deci să se cunoască și să-și recunoască dorința de perfecțiune.

Astfel, spiritul, care are posibilitatea înnăscută de a percepe adevărurile eterne, trebuie să admită necesitatea existenței unei Ființe superioare și perfecte, căreia monadele îi sunt reprezentare și expresie în lumea noastră. Gândindu-l pe Dumnezeu, trebuie, pe de o parte, să admitem că El există (căci, dacă este perfect, atunci conține în sine existența, care este o perfecțiune), iar, pe de altă parte, că el constituie o „Rațiune suficientă" a existenței tuturor lucrurilor. El este înțelept (cunoaște Ideile eterne), bun (alegând cea mai bună dintre lumile posibile) și puternic (aducând această lume la existență). Fiecare monadă ne revelează universul armonios creat de Dumnezeu.

Pentru om, așadar, înțelegerea locului său în „Cetatea lui Dumnezeu" înseamnă perceperea universului prin substanța sa individuală, prin monada care este sufletul său rațional. Căci, dacă fiecare monadă are un loc determinat și deci percepe lumea „dintr-un punct de vedere particular", toate monadele sunt legate unele de altele prin „serii", care „se întâlnesc în virtutea armoniei prestabilite". Corpul și sufletul, de exemplu, sunt două serii complet distincte, dar care se intersectează și-i permit omului să-și cunoască finalitatea; corpul, „ochiul sufletului", descoperă rațiunii frumusețea „Republicii univer-

sale" şi îi dă omului sensul locului său în lume: să-l iubească pe Dumnezeu admirându-i opera.

Scrisă în 1714, cu doi ani înaintea morţii, dar publicată mult mai târziu (în 1721 traducerea latină, în 1840 versiunea originală în limba franceză), *Monadologia* apare neîndoielnic ca lucrarea cea mai reuşită a lui Leibniz. Spre deosebire de alte lucrări, filosoful nu mai caută aici să justifice bunătatea divină şi necesitatea, pentru om, de a făptui binele (teme ale *Eseurilor de teodicee** din 1710), nici măcar să demonstreze că lucrarea lui Dumnezeu este „cea mai bună dintre lumile posibile" (ca, mai ales, în *Originea radicală a lucrurilor,* din 1697). Proiectul său, aici, aminteşte mai curând primele texte, în care Leibniz încerca să dea seamă de organizarea lumii, atât din punct de vedere mecanic, cât şi din punct de vedere metafizic. Atunci, însă, sistemul său nu se afla decât în stadiul de schiţă (chiar dacă, în *Discursul metafizic** din 1686, evoca deja noţiunea de „substanţă") şi nu se detaşa clar de teoriile lui Descartes; acum, în schimb, prin tehnicitatea însăşi a textului, *Monadologia* se arată ca operă majoră a metafiziciei leibniziene, ale cărei anumite aspecte nu sunt uneori foarte depărtate de filosofia platoniană şi de cea spinozistă.

ED.: *La monadologie,* col. „Classiques de la philosophie", Le Livre de poche, L.G.F., 1991.

REF.: Y. Bélaval, *Leibniz, initiation ă sa philosophie,* Vrin, 1975.

MONARHIA / De *mowrchia,* 1559.

DANTE ALIGHIERI, 1265-1321.

Acest tratat de filosofie politică, redactat către 1310, a fost imprimat pentru prima oară la Basel, în 1559.

Fundalul istoric al lucrării îl constituie lupta care s-a dat la Florenţa între Guelfi, credincioşi papalităţii, şi Gibelini, apărători ai statului monarhic modern, cărora Dante li se alătură. Nu este vorba aici de un tratat partizan, ci de o lucrare teoretică, puternic articulată pe istoria romană şi pe o metafizică de inspiraţie aristotelică.

Principiul imperial (monarhic) este garantul unităţii, aşadar al păcii; independenţa celor două puteri (Biserica şi Imperiul) fiind întemeiată pe dualitatea naturii umane, este chiar necesară o dublă rânduială (cerească şi pământească, înfăptuită în chip separat de papă şi de împărat); însă aceasta nu exclude necesitatea ultimă a unui principiu dominant: împăratul ca mijlocitor al lui Dumnezeu pe Pământ şi garant al unităţii sociale, papa fiind simbolul unei puteri spirituale ce nu-i aparţine decât lui Dumnezeu. Trasând poate cea dintâi figură a unui spaţiu propriu al politicului, prin legitimarea unităţii şi universalităţii sale, Dante îi pregăteşte calea lui Bodin şi teoreticienilor moderni ai politicului.

ED.: *De la monarchie,* în *CEuvres complètes de Dante* (trad. A. Pézard), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988 / *Monarhia* (trad. F. Băltăceanu, T. Bărbulescu, S. M. Lăzărescu), în *Opere minore,* Univers, 1971.

REF.: É. Gilson, *Dante et la philosophie,* Vrin, reed. 1972.

MONOLOGION (SOLILOCVIU), D c. 1075.

ANSELM *de Canterburry, 1033-1109.*

Subiectul acestei lucrări este „esenţa divină". Autorul aduce dovezi ontologice ale existenţei lui Dumnezeu. Există esenţe supreme (Binele în sine, Marele în sine, Fiinţa în sine), din care omul nu percepe decât manifestări sensibile imperfecte. Această perfecţiune către care aspiră sufletul omenesc ne obligă să admitem existenţa lui Dumnezeu. Este evocată şi problema Treimii: Dumnezeu este „unul" prin natură şi „triplu" în persoana sa; El este „Cuvânt" („Verb"): este etern şi purcede din sine însuşi; este Sfântul Duh: Iubire consubstanţială ce purcede de la Tată şi de la Fiu prin „spiraţiune".

în acest tratat, care îşi propune să demonstreze adevărurile esenţiale ale credinţei, se face simţită influenţa lui Augustin. Thoma va relua şi va aprofunda acest tip de reflecţie.

ED.: *Monologion, Proslogion* (trad. M. Corbin), Le Cerf, 1986.

REF.: J. Moreau, *Pour ou contre l'insensé: essai sur la preuve anselmienne,* Vrin, 1967.

MORALA ŞI ŞTIINŢA MORAVURILOR / *La morale, et la science des moeurs,* 1903.

Lucien LÉVY-BRUHl, 1857-1939.

Această lucrare încearcă să demonstreze vanitatea tuturor moralelor teoretice şi propune constituirea unei ştiinţe teoretice pozitive care ar avea ca sarcină studiul moravurilor, pentru a determina de ce natură sunt legile de reglare a comportamentelor, aceasta fără a căuta să propună prescripţii absolut fondate,

așa cum face de obicei filosofia morală încă din Antichitate..

Orice morală pare că se referă la un context sociologic sau istoric dat. Acest fapt tinde să confirme teza, esențială pentru Lévy-Bruhl, conform căreia nu există o natură umană universală și definibilă abstract. Se pun aici, de fapt, bazele relativismului, care a dus la celebritatea lui Lévy-Bruhl și a stârnit numeroase dezbateri atunci când acesta a pus în cauză (în *Mentalitatea primitivă** mai ales) universalitatea regulilor raționamentului logic. *Morala și știința moravurilor* este o lucrare mai rar amintită, deși nu lipsită de îndrăzneală, în măsura în care ea afirmă nu numai că spiritele formate de culturi diferite sunt ireductibile, ci și faptul că nu există ierarhie între moravurile „primitive" și moravurile „civilizate".

ED.: *La morale ei la Science des mceurs,* col. „Bibliothèque de philosophie contemporaine", P.U.F., 1971.

REF.: J. Cazeneuve, *Lèvy-Bruhl,* P.U.F., 1963.

MUNCA RETRIBUITĂ ȘI CAPITALUL / *Lobnarbeit und Kapitd,* **1849.**

Karl MARX, 1818-1883.

Culegere de conferințe.

Sunt grupate, sub acest titlu, conferințele pe care Marx le-a ținut în aprilie 1849, la Bruxelles, în fața Asociației muncitorilor germani, și care au fost publicate apoi în *Neue Rheinische Zeitung (Noua gazetă renană).* în maniera specific economică a edificiului marxist, aceste texte nu ajung la desăvârșirea reflecției din *Capitalul**. Ele stabilesc cu toate acestea principalele noțiuni ale materialismului istoric.

Continuând critic analizelor lui Proudhon, Marx respinge conceptul de legi necesare, universale și eterne ale economiei. Această denunțare a caracterului necondiționat al conflictelor și al soluțiilor îl conduce pe Marx la o concepție esențialmente *istorică* despre realitățile economice și la o concepție *materialistă* despre discontinuitatea istoriei. întreaga ordine economică și socială este determinată de condițiile materiale de producție: „Raporturile de producție formează ceea ce numim raporturi sociale, societatea, o societate la un stadiu de dezvoltare istorică determinată, o societate cu caracter distinctiv, original." Materialismul istoric al lui Marx tinde să distrugă modelul hegelian de metafizică a Istoriei; realitatea istorică nu mai este conceptualizată potrivit transcendenței și universalității Ideii, ci conform cu specificitatea materială a societăților.

Munca retribuită și concentrarea de capital constituie determinările materiale ale societății capitaliste, care ea însăși este un moment istoric, tranzitoriu, deoarece este condiționată material. Ceea ce Marx pune în joc în contribuțiile fundamentale ale filosofiei sale economice și politice este realitatea socială a popoarelor ca forțe productive, agenți decisivi ai dinamismului istoriei. Fiecare moment istoric este determinat prin aceste raporturi sociale, care nu sunt altele decât relațiile de producție, în așa fel încât orice început de transformare socială este legat de acțiunea forțelor de producție .asupra modurilor de producție. Tema explicită a acestei culegeri este antagonismul dintre munca retribuită și profitul capitalului; or, acest antagonism disimulează o interacțiune reciprocă: „Capitalul presupune, deci, munca retribuită, munca retribuită presupune capitalul. Ele își sunt reciproc condiții, se creează reciproc." Există astfel, între salariu și capital, un conflict ireductibil, aprofundat și radicalizat chiar de faptul dependenței lor reciproce.

Aceste texte prezintă marile opțiuni economice ale lui Marx, ca și consecințele lor politice. Densitatea și claritatea expunerii o recomandă ca o excelentă introducere la *Capitalul.*

ED.: *Travail salarie et Capital; salaire, prix et profits* (trad. M. Fayard), Messidor-Éditions sociales, 1985.

REF.: L. Althusser, *Pour Marx**, La Découverte, 1986.

N

NAȘTEREA FILOSOFIEI ÎN EPOCA TRAGEDIEI GRECEȘTI / *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen,* 1903.

Friedrick Wilhelm NIETZSCHE, 1844-1900.

Text și fragmente postume despre presocratici.

Dacă „toate sistemele filosofice sunt depășite", motivul este acela că filosofia nu se lasă redusă la concepte, ci trebuie să exprime voințele contradictorii și instinctive ale omului: cunoașterea și viața.

Geniul „poporului grec" a fost acela de a corela interogațiile sale despre Natură cu maniera de abordare a vieții. Originea „spiritului filosofic" se descoperă la presocratici și la tragicii greci: „Ceea ce învățau voiau imediat să trăiască". Comentând textele lui Thales, Heraclit sau Anaximandru, Nietzsche consideră că toți experimentează realitatea lumii, activitatea ei intensă, veșnica-i devenire.

Dimpotrivă, Platon constituie „primul mare hibrid", căci reunește și sistematizează gândirea predecesorilor săi; cu el începe decadența filosofiei.

Scrisă în 1873, această lucrare dezvoltă explicit temele abordate în *Nașterea tragediei** (1872). Totuși, gândirea autorului a evoluat deja, în special în privința lui Socrate: considerat ca însuși tipul eroului, în 1872, el nu mai e aici decât un „plebeu incult", chiar dacă rămâne „ultimul înțelept"; în operele sale ulterioare *(Amurgul idolilor*,* 1889J, Nietzsche îl va stigmatiza ca pe primul decadent al istoriei filosofice.

ED.: *La Naissance de la philosophie ă l'époque de la tragédie grecque* (trad. G. Bianguis), Idées, Gallimard, 1977 / *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești* (trad. M. Ivănescu), Editura Dacia, 1992.

REF.: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* P.U.F., 1988

NAȘTEREA SAU ORIGINEA TRAGEDIEI / *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik,* 1872.

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, 1844-1900.

Prima operă publicată de Nietzsche rezolvă dificila problemă a originii tragediei, pe care Nietzsche o proclamă născută din spiritul muzicii. Dar adevărata miză a cărții se situează dincolo de aceasta: problemei filologice i se substituie problema „psihologiei profunzimilor", căci tragedia reprezintă pentru Nietzsche adevăratul „labirint" al sufletului uman.

Opera însăși oferă o structură labirintică pe trei niveluri: o intrare în planul superior, cu acces la piramida științei, dragă lui Socrate; traversarea, în planul mediu, a lumii intermediare zeilor olimpieni, deasupra cărora domnește Apollo, paznicul măsurii și al visului; în sfârșit, coborârea infinită spre planul inferior al lui Dionysos, care, asemenea Minotaurului, deține lipsa de măsură și beția. începând de aici și de-a lungul întregii sale gândiri, Nietzsche va distinge o cunoaștere disperată, așa cum va deveni cunoașterea științifică, și o cunoaștere tragică, cea pe care o propune el vizând adevărul profund al omului.

ED.: *La Naissance de la tragédie* (trad. M. Haar, Ph. Lacone-Labarthe și J.-L. Nancy), coj. „Folio-Essais", Gallimard, 1989.

REF.: A. Kremer-Marietti *L'Homme et ses labyrinthes, Essai sur Friedrich Nietzsche,* col. 10/18, U.G.E., 1972.

NATURA ÎN FIZICA CONTEMPORANĂ / *Das Naturbild in der heutigen Physik,* 1955.

Werner Karl HE1SENBERG, 1901-1976.

Heisenberg prezintă aici consecințele progresului fizicii, la care el însuși a contribuit; el expune noua concepție despre natură — relativistă și cuantică —

ce decurge din ele. Este examinată, de asemenea, valoarea culturală a cunoștinței fizice. Cartea se încheie prin câteva studii istorice privind marii fizicieni, de la Kepler la Broglie.

ED.: *La Nature dans la physique contemporaine,* (trad. A.E. Leroy), Idées, Gallimard, 1970.

REF.: L. de Broglis, *Les Incertitudes d'Heisenberg, et l'interpretation probabiliste de la mécanique ondulatoire,* Gauthier-Villars, 1982.

NATURA ȘI FORMELE SIMPATIEI / Wesen *und* Formen *der Sympathie,* 1923.

Max SCHELER, 1874-1928.

Comportamentul simpatetic se află, împreună cu alți factori, la originea coeziunii sociale a tuturor grupurilor umane, oricare ar fi ele — de la „masa anorganică" la formele superioare ale comunității. Max Scheler analizează diferitele forme pe care le poate avea simpatia. Pe de altă parte, el încearcă să-i pună în evidență natura profundă, consacrând mai multe capitole cunoașterii *eului* altuia, ca și a tu-ului, adică a altuia în ceea ce el se raportează efectiv și simpatetic la mine.

ED.: *Nature et formes de la sympathie, contribution ă l'e'tude des lois de la vie affective* (trad. **M.** Lefebvre), Petite bibliothèque Payot, 1971.

REF.: M. Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler,* 2vol.,P.U.F.,1959.

NATURA ȘI FUNCȚIA SACRIFICIULUI / *Nature et fonction du sacrifice,* 1909.

Marcel MAUSS, 1872-1950.

Mauss analizează sacrificiul ca pe o consacrare, promovare a profanului la nivelul sacrului. Bazându-se în special pe exemplul ritualului vedic, Mauss examinează modalitățile sacrificiului de ispășire sau propițiator și, în special, necesitatea distrugerii victimei. Sacrificiul are o valoare socială, în măsura în care el erijează renunțarea în model.

ED.: *Nature et fonction du sacrifice,* în *Sociologie et anthropologie,* col. „Quadrige", P.U.F., 1989 / *Natura și funcția sacrificiului,* Editura Polirom, 1997.

REF.: J. Cazeneuve, *Sociologie de Marcel Mauss,* col. „Le sociologue", P.U.F., 1968.

NECESITATE ȘI CONTINGENȚĂ: Aporia lui Diodor și sistemele filosofice / Nécessite'ou *contingence:* l'Aporie *de Diodore et Ies systèmes philosophiques,* 1984.

Jules VUILLEMIN, n. 1920.

Pentru a ieși din dilema dintre necesitate și contingență trebuie să poți rezolva aporia lui Diodor Cronos (sec. IV a. Hr.), pe care Vuillemin o reconstruiește aici subliniind că anticii nu reușeau să „salveze" libertatea decât eliminând unul dintre cele patru principii care urmează — principii aparent la fel de evidente unele ca și celelalte, dar care nu sunt din păcate deloc compatibile unele cu altele: trecutul este irevocabil; ceva posibil nu poate fi consecința a ceva imposibil; există un posibil a cărui realizare nu are niciodată loc, nici în prezent, nici în viitor; ceea ce este, este în mod necesar, în timp ce este.

Soluțiile elaborate în Antichitate se exclud reciproc; ele au eliminat de fiecare dată o axiomă considerată incoerentă, pentru a le păstra pe cele considerate inatacabile. Vuillemin deduce din ele un procedeu care permite înțelegerea diferitelor sisteme filosofice și clasificarea lor.

ED.: *Ne'cessite ou Contingence,* col. „Le sens comun", Éd. de Minuit, 1984.

REF.: A. Kremer-Marietti, l'Éthique, col. „Que saisje?",P.U.F., 1987.

NIETZSCHE CONTRA WAGNER,

Friedricb *Wilhelm* NIETZSCHE.

Vezi AMURGUL IDOLILOR.

NOI ESEURI ASUPRA INTELECTULUI OMENESC / *Nouveaux essais sur* l'entendement *humain,* 1765.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, 1646-1716.

Scrise în limba franceză în 1703-1704, aceste eseuri n-au fost publicate decât în 1765. Trebuia inițial să fie publicate, dar moartea lui Locke, survenită în 1704, îl va face pe Leibniz să se răzgândească. E vorba într-adevăr de o critică a *Eseului asupra intelectului omenesc** al lui Locke, apărut în 1690 și tradus în franceză de către Pierre Coste în 1700. Locke critica aici inneismul lui Descartes și concepea sufletul ca pe o tabula rasa, afectată mai întâi de experiență, pentru ca apoi reflecția să dezvolte ideile.

Din această concepție decurgea îndoiala asupra existenței lui Dumnezeu, asupra spiritualității sufletului, asupra naturii materiei, și mai ales asupra întinderii capacității de cunoaștere omenești. După Locke, într-adevăr, „cunoașterea noastră nu va atinge niciodată tot ceea ce am vrea noi să știm în privința ideilor pe care le avem". Pentru Leibniz, în schimb, „există la Locke anumite detalii care nu sunt rău prezentate, dar în ansamblu el a mers pe un drum fals și n-a înțeles natura spiritului și a adevărului".

Noile eseuri se prezintă sub forma unui dialog între Philaletos, care expune gândirea lui Locke, și Teophil, purtătorul de cuvânt al lui Leibniz. Prefața lucrării este foarte importantă, căci conține o explicație minuțioasă a celebrei teorii despre *micile percepții*. E vorba pentru Leibniz de a ști „dacă sufletul în el însuși este gol în întregime, asemenea tablelor pe care nu scrie încă nimic *(tabula rasa),* dacă ne luăm după pe Aristotel și după autorul *Eseului,* și dacă tot ce este trasat vine numai de la simțuri și din experiență, sau dacă sufletul conține în mod originar principiile celor mai multe noțiuni și doctrine pe care obiectele externe le trezesc numai în anumite ocazii", așa cum crede el, după Platon.

Interpretarea psihologică a ideilor înnăscute dată de Leibniz este, de fapt, puternic influențată de teoria platoniciană a reminiscenței. „Există în orice moment în noi o infinitate de percepții, dar fără apercepție și fără reflecție, adică schimbări în suflet, chiar dacă noi nu ne dăm seama de ele, deoarece impresiile sunt fie prea mici, fie în număr prea mare sau prea unite". Astfel, impresiile pe care ni le formăm ne par clare în ansamblu, dar sunt de fapt constituite dintr-o infinitate de mici percepții, pe care ne este imposibil să le aprehendăm izolat. „Se poate chiar spune că, drept urmare a acestor mici percepții, prezentul este plin de viitor și încărcat de trecut, și că în cea mai mică dintre substanțe, ochi Ia fel de pătrunzători ca cei ai lui Dumnezeu ar putea citi toată înlănțuirea lucrurilor din univers". De exemplu, când percepem zgomotul valurilor, avem percepția sumei celor mai mărunte zgomote, „altfel n-am avea percepția a o sută de mii de valuri, căci o sută de mii de nimicuri n-ar putea reprezenta ceva". Așa cum ne obișnuim cu un zgomot atunci când ne afectează simțurile, dar impresia, lipsită de caracteristica noutății, este prea slabă pentru a ne atrage atenția și a ne activa memoria, tot astfel nu suntem treziți de un zgomot mare decât pentru că i-am perceput începutul slab, căci „nu dormim niciodată atât de profund încât să nu avem vreun sentiment slab și confuz". Astfel, micile percepții sunt percepții înzestrate cu un grad infinitezimal de conștientă (ceea ce în limbajul modem se numește „subconștient"), pe care atenția le face clare și distincte dezvoltându-le. „Făcând conexiunea cu starea sa prezentă", aceste percepții insensibile formează individul. Ele fac, de asemenea, ca două monade să nu difere niciodată decât pentru că sunt două, altfel spus, pentru că fiecare monadă este unică. Ele explică, de asemenea, armonia prestabilită a sufletului și a corpului, și faptul că moartea nu poate fi pur și simplu asimilată somnului.

Cartea I este consacrată noțiunilor înnăscute (Leibniz urmează *Eseul* punct cu punct și îl combate carte după carte și capitol după capitol). Pentru Locke nu există nimic virtual în spiritul omenesc. Pentru Leibniz, dimpotrivă, „ideile și adevărurile noastre sunt înnăscute, ca înclinații, dispoziții, obișnuințe sau virtualități naturale, și nu ca acțiuni". Sufletul nu este o *tabula rasa*. El este înnăscut lui însuși și totul îi vine din propriul său fond. Sufletul nu este un bloc inform; el are aptitudinile sale, predispozițiile sale, un desen interior. Simțurile și experiența îi trezesc forțe latente. A reflecta înseamnă pentru suflet a fi atent la ceea ce se întâmplă în însuși interiorul său. Celebrei formule a aristotelienilor: „Nimic nu este în spirit care să nu fi fost mai întâi în simțuri", (pe care Locke și-a însușit-o), Leibniz îi adaugă: „în afară de inteligența însăși". în plus, dacă ideile sunt înnăscute, ele sunt, în egală măsură, universale și necesare, ceea ce Locke neagă. Cum a arătat Platon în *Menon*,* geometria și aritmetica sunt înnăscute la copii.

Cartea a Ii-a tratează despre idei, iar cartea a IH-a despre cuvinte, care sunt numele ideilor. Negând inneismul, Locke aduce ideile de timp, de spațiu, de substanță, de infinit la antecedentele lor cronologice. Pentru Locke, ideea de substanță e cea mai obscură dintre toate câte sunt, iar pentru Leibniz, cea mai bogată.

„Identitatea omului constă în durata substanței simple sau imateriale care este în el", spune Leibniz. Conștiința și memoria atestă identitatea omului, dar nu o constituie, contrar celor pretinse de Locke. Permanența substanței este temeiul identității și al individualității.

Locke confundă ideea de spațiu cu ideea de întindere. Pentru Leibniz, care anunță astfel estetica transcendentală kantiană, spațiul și timpul nu au realitate. Ele nu sunt decât pure abstracții.

Capitolul despre felurile plăcerii și ale durerii este ocazia celebrei expuneri despre neliniște. „Numim

Unruhe în limba germană, adică neliniște, balansierul unui orologiu. Se poate spune că ea este chiar în corpul nostru, care nu se poate simți niciodată în largul său". Neliniștea este pentru Leibniz condiția plăcerii și motorul oricărei acțiuni. „Neliniștea este principalul, ca să nu spun singurul stimulent al iscusinței și activității oamenilor". în ceea ce privește libertatea, Locke confundă libertatea cu puterea de execuție. Pentru Leibniz, libertatea cartezianã a indiferenței nu există. Alegerea noastră este întotdeauna motivată de mici percepții, fără ca libertatea să fie afectată din această cauză. Spre deosebire de Locke, Leibniz susține că sufletul gândește întotdeauna. Există două feluri de idei: ideile simple, care vin prin senzație și percepție, și ideile complexe, rezultate din acțiunea spiritului asupra datelor simțurilor și reflecției.

Cartea a IV-a, *Despre cunoaștere,* constituie o veritabilă reabilitare a cunoașterii umane, pe care empirismul și prudența pozitivistă a lui Locke o compromisese puternic. în primul rând, teoria micilor percepții îl autorizează pe Leibniz să recunoască o valoare cognitivă cunoștinței confuze sau obscure. Așa cum fiecare monadă reflectă universul în întregime, „fiecare suflet cunoaște infinitul, cunoaște totul, dar confuz".

Există, într-adevăr, între cel mai de jos și cel mai înalt grad de cunoaștere, doar o diferență de grad, și fiecare grad posedă o perfecțiune proprie. La modul general, cunoașterea este reprezentarea sensibilă și intelectuală a ideilor. Cunoașterea pură este percepția raporturilor care leagă mai multe idei sau propoziții. Prudenței lui Locke în materie de gnoseologie (pentru acesta, înțelepciunea omului constă în umilința sa în fața Creatorului, care-l sfătuiește să renunțe la a cunoaște lumea așa cum o cunoaște Dumnezeu și să se mulțumească să constate), Leibniz îi opune propria teorie a cunoașterii, care — fiind admisă teoria micilor percepții, a ideilor înnăscute, și faptul că monada este singura realitate și că ea reflectă întregul univers, deși nu are uși sau ferestre — decurge foarte natural din sistem. „Simțurile noastre nu ne dau niciodată decât exemple, adică adevăruri particulare sau individuale", și toate exemplele din lume n-ar fi suficiente pentru a stabili necesitatea universală a unui adevăr general. Fără principii înnăscute, „a căror dovadă să nu depindă de exemple", nu există adevăruri necesare. Leibniz distinge adevărurile *primare,* imediate sau intuitive, de adevărurile *derivate,* deduse din cele primare și extrase din experiența simțurilor.

Ambele pot fi adevăruri „de raționament", când predicatul este conținut în subiect, sau „de fapt", când conexiunea dintre predicat și subiect nu este imediat explicită. Intuiția pe care o avem despre existența noastră individuală este un adevăr „de fapt". Pentru Leibniz, „legătura fenomenelor, care garantează adevărurile de fapt față de lucrurile sensibile din afara noastră, se verifică prin intermediul adevărurilor de raționament, așa cum formele optice se verifică prin geometrie".

Ca orice monadă, dar la cel mai înalt grad cu putință pentru o creatură, spiritul uman exprimă întregul univers, și această expresie este în mod natural obiectivă. Locke îi interzicea inteligenței umane să se plaseze într-un punct de vedere de unde și-ar fi putut părea ei înșeși un obiect printre altele. Pentru Leibniz, spiritul se cunoaște obiectiv pe sine ca parte a unui întreg pe care îl cunoaște, și ale cărui principii și legi le știe. Locke se mărginea, prudent, la datele simțurilor. Leibniz, cu micile percepții, relevă partea de dincoace a datelor simțurilor. Locke nu recunoștea valoarea decât în particular și în multiplu; Leibniz, pentru care „tot ce nu este *o* ființă nu este *o ființă",* leagă ontologic universalitatea și unitatea.

Noile eseuri răspund, probabil, dorinței lui Leibniz de a coresponda cu Locke — dorință refuzată, căci acesta nu va răspunde decât prin tăcere scrisorilor lui Leibniz. Lectura *Eseului asupra intelectului omenesc* îi va provoca efectiv lui Leibniz dorința de a-l combate cu ajutorul întregului său sistem, de acum înainte perfect închis și coerent. Spre deosebire de Descartes, a cărui influență fusese constitutivă sistemului leibnizian, Locke îl interpelează pe Leibniz în momentul în care gândirea sa este suficient de matură și de completă pentru a suporta toate atacurile, fără a se repune în discuție pe sine.

Noile eseuri „se sprijină" pe sistemul elaborat în *Disertație metafizică** și în *Monadologie*;* „ele nu sunt cu adevărat expunerea acestuia", remarcă J. Brunschwig, pentru care „trebuie să citim *Noile eseuri* ca pe un fel de încercare prin consecințe: gândirea leibniziană își dovedește sieși puterea de a spori fără limite întinderea jurisdicției sale".

ED.: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* col. GF, Flammarion, 1990.

REF.: Y. Belaval, *Leibniz, initiation a sa philosophie,* Vrin, 1975.

NOILE PRINCIPII ALE ECONOMIEI POLITICE sau Despre bogăție în raporturile sale cu populația / *Nouveaux principes d'economie politique,* ou *De la richesse dans ses rapports avec la popuhtion,* 1819.

han Charles le'onard SISMONDI, *1773-1842.*

Sismondi critică aici tradiția liberală a economiei engleze, personificată îndeosebi de Adam Smith. Teoria acestuia, „laissez faire, laissez passer", este, după opinia autorului, la originea unei inegalități mereu în creștere în repartiția bogățiilor. împotriva „liberalismului sălbatic", Sismondi preconizează intervenția statului, în special în domeniul social (sistem de asistență împotriva șomajului, case de pensii finanțate de patroni).

Karl Marx, care-l califică drept „economist romantic", îi reproșează că idealizează ordinea vechii economii și că nu vede salvarea decât în întoarcerea la mica producție individuală. Totuși, datorează mult criticii pe care Sismondi o face liberalismului.

ED.: *Nouveaux Principes d'e'conomie politique,* Institut des Sciences mathématiques et économiques appliquées, 1976.

REF.: J. de Salis, *Sismondi: la vie et l'oeuvre d'un cosmopolite philosophe,* Slatkine, 1973.

NORMALUL ȘI PATOLOGICUL / Le *normal et le pathologique*, 1966.

Georges CANGU1LHEM, n. *1904.*

Această lucrare începe cu un *Eseu asupra câtorva probleme privind normalul și patologicul,* teza de doctorat a lui Canguilhem, susținută la Clermont-Ferrand,în 1943.

Sensibil, ca medic și filosof, la semnele de inversiune pe care le prezintă fenomenele și problemele, Canguilhem nu poate să nu se întrebe dacă rațională-tatea poate fi aplicată viului, și ce semnifică aceasta, pentru viu și pentru rațională-tate. Dacă obstacolul din fața științei și obiectul științei sunt același lucru, cauzalitatea și individualitatea nu mai sunt opuse, ci aliate. Viața oferă individului valorile viului și își definește ea însăși limitele pe care le respinge la infinit; nonnalitatea, care nu se poate descrie în mod absolut, ci întotdeauna relativ (din moment ce își capătă sensul din raportul dintre organism și mediul său), este semnul unei singularități întotdeauna susceptibile de eroare, în măsura în care autoreglarea pe care o presupune poate fi repusă în discuție datorită accidentelor care afectează individul.

Normalul și patologicul servesc atunci ca fir conducător pentru înțelegerea faptului că specificitatea vieții nu se reduce nici la un simplu echilibru, nici la o autoconservare prin autoreglare.

Trecând prin analiza concepțiilor lui Auguste Comte, Franc.ois Broussais, Claude Bernard, René Leriche, Mărie François Xavier Bichat etc, Canguilhem demonstrează că normalul nu se confundă cu starea de sănătate, așa cum nici patologicul nu se confundă cu morbidul. Dacă există norme biologice, cauza o constituie faptul că viața este mai degrabă creația mediului său decât subordonarea față de el: viața sănătoasă e normativă înainte de a fi — și mai degrabă decât să fie — normală. Iar patologicul e normal în măsura în care exprimă un raport cu normativitatea vieții. Maladia este întotdeauna un anumit mod de a trăi, chiar dacă ea traduce o restricție și o limitare a exigențelor viului. Depășirea propriilor sale norme redă, dimpotrivă, forța propulsivă a unui organism care nu se menține sănătos decât pentru că reușește, după ce a căzut bolnav, nu să regăsească vechile sale valori, ci să-și ofere altele noi, uneori superioare.

în acest context, medicina își găsește sensul în „efortul spontan al viului de a domina mediul și de a-l organiza după valorile sale de viu". în primul rând, medicina există pentru că oamenii se simt bolnavi. Abia în al doilea rând ei știu de ce sunt bolnavi, pentru că există o medicină.

Distingând *anomalul* și *anormalul,* varietatea biologică și valoarea vitală negativă, Cauguilhem nu face decât să repartizeze viului, considerat în polaritatea sa dinamică, grija de a detecta maladia. în privința transformărilor capabile să-l afecteze, individul este judecător, pentru că el este cel ce suferă de pe urma lor, atunci când se simte inferior sarcinilor pe care noul mediu i le propune. Această concepție este îndepărtată de cea a lui Comte sau a lui Claude Bernard, deoarece maladia devine o experiență de inovare a viului, în loc de a fi, ca pentru aceștia, un fapt diminutiv sau multiplicativ, care depinde, așadar, de diferențe cantitative.

Analizele lui Canguilhem au prelungiri și implicații care privesc rațională-tatea medicală: aceasta nu se poate mulțumi să fie pur critică; refuzând în principiu orice esențialism sau naturalism , ea trebuie să poată integra tot ce i se opune, și să facă din obstacol *obiectul* său.

Această rațională-tate medicală prezintă trei caracteristici principale: tolerează contradicția, deoa-

rece organismul însuși operează răsturnarea protecției în atac; nu este constrânsă de regulile aritmeticii elementare, din moment ce principiul de ordine prevalează asupra principiului cantitativ; ea a renunțat, în sfârșit, la conceperea unui determinism verificat prin universala identitate a contrariilor: când este vorba de viață, flexibilitatea biruie constrângerea și marjele toleranței biruie rigiditatea mecanică a mediului.

Prin acest triplu caracter, raționalitatea medicală ar putea fi calificată ca non-bernardiană, în măsura în care ea întemeiază ceea ce aceasta din urmă nu a reușit niciodată să integreze, individualitatea biologică, constant — dar ce este o constantă? — considerată o infidelitate față de tipul biologic.

în *Noi reflecții privind normalul și patologicul* (1963-1966), care completează acest eseu, Canguilhem compară normele sociale și normele organice, pentru a demonstra că, în ciuda aparențelor și a analogiilor, ele mai degrabă se opun decât se aseamănă: primele sunt exterioare și legislative, celelalte sunt interioare și reglatoare; și chiar dacă, în cele două cazuri, e vorba mai degrabă de a inventa decât de a observa, *înțelepciunea corpului* nu este rezultatul unui calcul, ci rezultanta unui sistem de reglări interne la organism; înțelepciunea unei societăți, dimpotrivă, este rezultatul întotdeauna precar al unui calcul și al unei politici care caută să regleze, prin tehnici potrivite, ceea ce nu se poate regla spontan.

Dar reflecțiile cele mai noi și cele mai mișcătoare privesc, fără îndoială, conceptul de *eroare* în patologie. Canguilhem arată că introducerea erorii de către organismul însuși, sub forma, de exemplu, a erorii înnăscute a metabolismului, revoluționează însăși concepția despre boală și sănătate: de acum înainte, a fi bolnav „înseamnă a fi rău, nu ca un băiat rău, ci ca un teren rău". Reaua-voință nu se mai profilează în spatele defectului. Boala nu este deci o chestiune de responsabilitate individuală.

ED.: *Le Normal el le Pathologique,* col. „Quadrige", P.U.F., 1988 (a 2-a ediție).

REF.: *Canguilhem, Revue de métaphisique et de morale,* nr. 1, Armând Colin, 1985.

NOSTALGIA FIINȚEI / La nostalgie *de l'Être,* 1950.

Ferdinand ALQUIÉ, 1906-1985.

După cum anunță autorul în prefață, „acest studiu nu propune nici o filosofie nouă, ci încearcă să regăsească în istoria filosofiei un demers pe care-l consideră etern".

Reflectând asupra istoriei filosofiei fără să facă istorie, Alquié încearcă să degajeze o mișcare în măsură să indice raportul etern dintre conștiință și Ființă. Rezultă atunci că certitudinea Ființei este înainte de toate certitudinea absenței ei, și că filosofia este din când în când animată de dorința Ființei. „în acest sens, conștiința noastră este nostalgia Ființei, indisolubilă unire a certitudinii și a voinței". Ar putea fi oare depășită această condiție? Pentru Alquié, „știința propriu-zis filosofică [...] explicitează o experiență fundamentală, o prezență nonconceptuală a Ființei în conștiință".

Această concepție despre conștiință ca nostalgie și dorință a Ființei se regăsește în *Dorința de eternitate* și *Conștiința afectivă*,* cu care *Nostalgia Ființei* formează tripticul filosofic al lui Alquié.

ED.: *La Nostalgie de l'Être,* P.U.F., 1973.

REF.: *La Passion de raison, hommage a Ferdinand Alquie* (sub conducerea lui J.-L. Marion), col. „Épiméthée", P.UJF., 1983.

NOȚIUNEA DE CONCEPT DE-A LUNGUL ISTORIEI, 1979.

Dan BĂDĂRĂU, 1893-1968.

Autorul punctează aici momentele mari ale teoriei conceptului, trecând în revistă principalele poziții filosofice care s-au angajat în această discuție. El arată că ea își are începutul în „negativismul eleat", în discuția acestei școli despre raportul Ființă-Neființă, discuție ce ar fi dus filosofia greacă într-o fundătură, fără aportul lui Socrate, care „corectează" eleatismul, adaptându-l unei teorii a conceptului. în acest context intră în joc Antistene Cinicul, care se opune atât eleatismului, cât și încercării reparatorii a lui Socrate.

De aici, drumurile se despart: pe de-o parte, Platon și Aristotel apără și completează socratismul, repudiind teoria lui Antistene, pe de altă parte, stoicismul încearcă o recuperare parțială a lui Antistene, opunându-se însă lui Socrate și celor doi „mari socratici".

Bădărău arată că această divergență este continuată în Evul Mediu de celebra „ceartă a universaliilor", de disputa dintre nominalism și conceptualismul realist, pentru a fi reluată apoi de moderni (de empirismul și raționalismul modern). în concepția autorului, ea își află rezolvarea științifică abia în materialismul dialectic și istoric.

ED.: *Scrieri alese,* voi. I, ed. V. Pavelcu, Editura Academiei, 1979.

NOȚIUNEA DE POLITIC / *Der Begriff des Po Utischen,* 1932.

Cari SCHM/TT,
1888-1985.

Discipol al lui Max Weber, Cari Schmitt distinge între politic și stat („conceptul de stat presupune conceptul de politic"), orice viață în societate — cu sau fără stat (fenomen istoric) — implicând politicul.

Conceptualizând noțiunea de politic, Schmitt o separă riguros de economic, de drept, de social și de morală. Criteriul, caracterul distinctiv al politicului este „discriminarea între prieten și dușman"; e vorba acolo nu de o definiție (politicul nu poate fi redus la relația prieten/dușman), ci de un principiu, de-a lungul unei relații existențiale, de un semn de identificare. Dușmanul politic este întotdeauna public *(hostis)* și nu privat *(inimicus),* și se definește ca „o comunitate de interese și acțiune", înfruntând, cel puțin virtual, un grup de aceeași natură. în economie, dușmanul și prietenul nu există, căci nu sunt decât concurenți și parteneri (liberalismul, refuzând dușmanul, neagă politicul).

Un popor are o existență politică, el e, din punct de vedere politic, liber, din momentul în care își poate desemna dușmanul, din momentul în care este capabil singur să opereze această discriminare.

Configurația politică în care se relevă logica ultimă, care îl opune pe prieten dușmanului, este războiul. Desigur, politicul nu este dat în războiul însuși, ci în eventualitatea efectivă a acestei situații excepționale, în acest moment decisiv în care dușmanul este desemnat. Decizia politică, care este faptul autorității suverane, constă în această desemnare. Este suveran cel care decide politic, în afara oricărei norme, și care dispune de viața fizică a oamenilor.

Sensul războiului, situație anormală, este că el este îndreptat împotriva unui dușman, și nu purtat în virtutea unui ideal sau a unui drept (războiul nu este nici drept, nici nedrept, el e *necesar).*

Deși conflictul poate constitui un obiect de studiu, teoria schmittiană nu este conflictualistă. Axul central al gândirii lui Cari Schmitt este întotdeauna constituit de problema ordinii, coeziunii, omogenității, unității politice; teoria sa este integraționistă. Astfel, activitatea normală a unui stat este de a suprima, chiar în interiorul său, caracterul absolut al conflictelor (dacă nu, avem război civil, situație excepțională); prietenul trimite întotdeauna la omogenitate, la o formă de apartenență.

Decizionismul lui Cari Schmitt, căruia i se opune radical normativismul lui Hans Kelsen, este una dintre teoriile cele mai importante ale secolului al XX-lea, și a inspirat numeroși teoreticieni, precum francezii René Capitant și Julien Freund. Cu toate acestea, Cari Schmitt încă mai este considerat „blestemat", din cauza funcțiilor pe care le-a ocupat în cadrul celui de-al III-lea Reich german.

ED.: *La Notion de politique* (trad. M.-L. Steinhauser), Calmann-Lévy, 1989.

REF.: H. Meier, *Cari Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique,* col. „Commentaire", Julliard, 1990.

NOUA ALIANȚĂ / *la nouvelk dliance,* 1979.

ilya PRIGOGINE,
n. *1917,*
și
lsabeUe STENGERS,
n. 1949.

în *Hazard și Necesitate** (1970), Jaques Monod trage concluzia din progresul biologiei moleculare: „Vechea alianță s-a rupt; omul știe, în sfârșit, că este singur în imensitatea indiferentă a Universului, de unde a apărut prin hazard".

Pentru autorii *Noii alianțe,* această viziune referitoare la omul singur în lumea pe care o descrie caracterizează înainte de toate „știința clasică", care a ajuns la apogeu o dată cu triumful mecanicismului newtonian. Dar, în ciuda succeselor sale răsunătoare, aceasta s-a constituit *împotriva naturii.*

Oare nu a postulat ea, în dialogul experimental, o natură moartă și pasivă, subordonată unui mic număr de legi simple și imuabile? Și o lume transparentă, perfect previzibilă, în care devenirea și complexitatea erau absente? Fizica clasică, plecată de la ideea că natura se comportă ca un „automat supus", a rămas oarbă la ceea ce aceasta oferă instabil, ireversibil și nereproductibil. Ea n-a văzut că lumânarea nu putea să „dezardă", animalul să reîntinerească, și zahărul să se „destopească" în cană! Astfel „știința părea să tragă concluzia că natura e proastă".

Contestând posibilitatea ca omul să adopte un punct de vedere obiectiv, exterior naturii și indiferent față de operele sale, autorii acestui eseu anunță reconcilierea științei și naturii. Savantul este de acum înainte *scufundat* în lumea pe care o descrie, iar din această scufundare se naște un nou dialog, în care fiecare îi recunoaște celuilalt libertatea, spontaneitatea, istoria. Astfel, știința și cultura sunt într-o permanentă interacțiune: întrebările pe care le pune savantul naturii sunt la fel de legate de contextul

cultural în care capătă sens ca și răspunsurile pe care le primește. Timpul, deci, a venit din „noile alianțe încheiate dintotdeauna, multă vreme necunoscute, între istoria oamenilor, a societăților, a culturilor lor, și aventura exploratoare a naturii."

ED.: *La Nouvelle Alliance,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1986.

REF.: I. Prigogine și I. Stengers, *Entre le temps et Véternite,* Fayard, 1988.

NOUA ATLANTIDĂ / *New Atkntis,* 1627.

Francis BACON, 1561-1626.

Roman utopic.

O călătorie imaginară (dar nu fantastică), ce are valoare de metaforă, duce la descoperirea unei insule în Pacific, denumită Bensalem, insulă în care un Colegiu s-a consacrat cercetării cunoașterii și a aplicațiilor sale, altfel spus, în care s-a instaurat, cu tot respectul care îi este datorat, un Institut de științe și tehnică. Căci, pentru Bacon, filosofia teoretică nu prezintă interes decât dacă este însoțită de o filosofie practică; la fel, reforma judecății trece, pentru el, prin reforma societății.

Textul a fost redactat în anul 1621, apoi abandonat, și reluat în 1623. încă din 1620, Bacon realizase schița unui *Model de istorie naturală,* iar în urma acestei opere ar fi dorit să publice *Noua Atlantida,* ca pe o propunere de aplicare a operei teoretice, și totodată ca pe o explicație a sa. De altfel, în 1609, Bacon pusese pe picioare o teorie a mitului, acordându-i imaginarului un statut istoric, iar din punctul de vedere al sensului, o valoare filosofică. Ca și pentru „mitologiile" pe care Platon le inventează pentru a impune *logos-u\,* mitul lui Bacon este dotat cu un sens care justifică recursul la ficțiune în vederea punerii în valoare a „adevărului", în cazul de față pe lângă învățați și regi. Obiectul acestei utopii este multiplu: etica, estetica și, totodată sociologia unui proiect de reformă a științelor. Se vede, de asemenea, în ce mod este acest roman o anexă a operei majore a lui Francis Bacon, *Marea restaurare a științelor* (a se vedea *Novum Organum*).* Din punctul strict de vedere al cercetării științifice care este propusă aici, Bacon sugerează care poate fi partea de elemente nerationale ce intervin în munca rațională a cercetătorului . Sugestie care va fi respinsă o dată cu dezvoltarea științei moderne (care se vrea obiectivă prin excelență), dar care în zilele noastre reapare și trebuie luată în considerare.

Nota lui Rawley, editorul acestui roman utopic apărut postum, avertizează asupra intenției autorului, în ea se spune că această „fabulă" a fost concepută pentru „a prezenta un model sau o descriere a unui colegiu care ar fi întemeiat în vederea interpretării naturii și producerii de mari și minunate opere pentru binele întregii specii umane": prelungirea vieții, reducerea durerii etc.

ED.: *La Nouvelle Atlantide* (trad. M. Le Doeuff și M.Llasera),Payot, 1983.

REF.: Prefața traducătoarelor la ed. cit.

NOUA LUME INDUSTRIALĂ ȘI SOCIETARĂ sau Inovarea procedeului industriei atrăgătoare și naturale, distribuită în serie pasionată / Le *nouveau monde* industrie! et socie'taire, *ou* Jnvention *du proce'de'â l'industrie attrayante et naturelle distribuie en se'rie passionne'e,* 1829.

Charles FOURIER, 1772-1837.

Această carte ne propune textul cel mai ușor de abordat al gândirii lui Fourier; e motivul pentru care ea va avea o influență considerabilă în secolul al XIX-lea. Ea consemnează „strânsa alianță a poeziei cu matematicile" (Raymond Queneau) ce-l caracterizează pe Fourier, și amestecă îndrăzneala ipotezelor nedovedite și neverosimile — care-i vor seduce pe Andre' Breton și Roland Barthes — cu minuțioasa descriere a aranjamentelor amoroase sau domestice.

Total ireverențios față de gândirea politică, critic în privința confraților săi întru „socialism utopic" (Owen și Saint-Simon), Fourier încearcă aici să risipească amenințările pe care presiunile umane le fac să apese asupra vieții sociale, compunând „serii", echilibre și acordând antipatii. Societatea, din momentul în care nu se va mai opune pasiunilor, ci va fi, dimpotrivă, un dispozitiv pasional, va avea o mare prosperitate industrială.

Apropiată de iluminismul romantic, această operă bogată multiplică prescripțiile precise din domeniul comerțului amoros și face dovada unui feminism foarte original.

ED.: *Le Nouveau Monde industrial et socie'taire* (prefață de M. Butor), col. „Nouvelle Bibliothèque romantique", Flammarion, 1973.

REF.: S. Debout, *L'Utopie de Charles Fourier,* Payot, 1979.

NOUA LUME IUBITOARE /
Le *nouveau monde amoureux.*

Charles FOUR1ER,
1772-1837.

Text rămas inedit până în 1967.

Această operă a fost elaborată ca un proiect de reformă radicală a organizării economice și sociale, dar și în scopul transformării inteligenței umane.

Fourier încearcă să pună în evidență fondul pasional al umanității, care reprezintă, după el, motorul adevărat și inconștient al întregii societăți. El recunoaște deci în dorință o putere motrice esențială, și descoperirile sale psihologice vor servi unei ambiții permanente de armonie generală.

Calificat drept utopist de cei mai mulți, Fourier a știut totuși să îmbine eliberarea dorinței cu o organizare riguroasă a sistemului social.

Unii vor adera la teza sa, așa cum au făcut Victor Considéram sau Just Muiron; alții o vor pune direct în aplicare, în numeroase falanstere, care apar încă din 1835.

ED.: *Le Nouveau Monde amoureux,* Slatkine, 1979.

REF.: S. Debout, *L'Utopie de Charles Fourier,* Payot, 1979.

NOUA ȘTIINȚĂ.

Giambattista V1CO.

Vezi PRINCIPII ALE UNEI ȘTIINȚE NOI CU PRIVIRE LA NATURA NAȚIUNILOR.

NOUL CREȘTINISM /
Le nouveau christianisme, 1825.

SAINT'SMON
(Claude Henri de Rouvroy, conte de),
1760-1825.

Această lucrare, rămasă neterminată, va fi publicată la puțin timp după moartea lui Saint-Simon, de către discipolul său Olinde Rodrigues, care relatează astfel ultimele cuvinte ale lui Saint-Simon în agonie: „Ultima parte a lucrării mele, *Noul creștinism,* nu va fi imediat înțeleasă. Unii au crezut că sistemul religios ar trebui să dispară, pentru că s-a putut demonstra caducitatea sistemului catolic, dar s-au înșelat. Religia nu poate dispărea, ea nu face decât să se transforme".

Deci acest text scurt, un fel de manifest, este, totodată, un testament; el cheamă regii și popoarele la caritate, la fraternitate, în adevăratul spirit al creștinismului: „A îmbunătăți soarta celei mai sărace clase și a-i face fericiți pe oameni, indiferent de poziția lor". Creștinismul va fi astfel depășit, Biserica va trebui să dispară, teologia va fi înlocuită de știință, iar Saint-Simon nu ezită să scrie: „îl acuz pe papă și Biserica sa de erezie".

Marx, Comte, Durkheim îl vor citi cu pasiune pe Saint-Simon. *Noul creștinism,* manifest pentru **o** religie laicizată și milenarizată (e vorba de a realiza paradisul pe Pământ), constituie o bună introducere în opera lui Saint-Simon.

ED.: *Le Nouveau Christianisme et Ies e'crits sur la religion,* col. „Points", Le Seuil, 1969

REF.: P. Bénichou, *Le Temps de prophètes,* Gallimard, 1977.

NOUL SPIRIT ȘTIINȚIFIC /
Le *nouvel esprit scientifique*, 1934.

Gaston BACHELARD,
1884-1962.

„în momentul în care un concept își schimbă sensul, el are mai mult sens": atunci când știința își schimbă orientarea și organizarea conceptuală, sensul acesteia trebuie detenninat de o filosofie care acceptă și ea să pună din nou problema principalelor sale concepte și a *refondării* sale prin *restructurare.* Aceasta este filosofia pe care *Noul Spirit științific* o promovează, realizând-o, deoarece, de acum înainte, realizarea va fi caracteristica științifică majoră a realității, căreia i se substituie. Bachelard aplică, într-un fel, principiul de excludere al lui Pauli la filosofia pe care o constituie: excluderea sistematică a *aceluiași,* apelul la *altul.* Una dintre condițiile acestei filosofii este, în ceea ce privește subiectul, existența și menținerea unei îndoieli recurente asupra trecutului cunoștințelor certe, iar în ceea ce privește obiectul,recunoașterea ideii de complexitate în fenomenele elementare ale microfizicii contemporane: nu e vorba atât de a încerca, precum Descartes, *a explica* lumea, cât de *a complica* experiența. Molecula nu e o simplă juxtapunere de atomi; ea are proprietăți care nu aparțin decât ansamblului: „Nu ființa ilustrează relația, ci relația este cea care iluminează ființa".

Chiar conceptul de „noțiune de bază" apare, în conștiința științei contemporane, ca trebuind să fie problematizat; trebuie întotdeauna să *inferăm* asupra bazelor realului și nu să le *descoperim.* Iată prin ce se opune această epistemologie necarteziană, nu lui Descartes, ci „naturilor sale simple". Din moment ce

aplicația este complicație, filosofia aplicată științei contemporane, care se degajă de aici, este o filosof ie dualistă: în dialogul pe care-l instaurează între experimentare și rațiune, cunoștințele privind realitatea nu au valoare decât în măsura în care sugerează realizări raționale. Sensul *vectorului* epistemologic al științei este clar: el merge de la rațional spre real, și nu de la real spre rațional, sau de la real spre general.

Ceea ce caracterizează, în acest context, o noțiune științifică, este gradul său de rezistență, care se măsoară prin capacitățile de deformare, de transformare, de corespondență, pe care le manifestă extinderea aplicării sale.

Printr-o dezvoltare a pluralismului deschis, știința „progresează" în sarcina sa de obiectivare. Iată de ce filosofia care-i corespunde este într-o stare de criză permanentă; pentru ea, într-adevăr, a fi în criză echivalează cu a fi pururi tânăr, a-și reface viața reconstruind rațiunea rațiunilor sale.

ED.: *Le Nouvel Esprit scientifique,* col. „Quadrige",P.U.F„ 1987.

REF.: P. Ginestier, *Bachelard,* „Pour connaître la pensée de", Bordas, 1987.

NOVUM ORGANUM, 1620.

Francis BACON, 1561-1626.

Sistemul neterminat al lui Francis Bacon, *Marea Restaurare a științelor (Instauratio magna),* a fost conceput de autor pentru a prezenta suma și starea științelor și pentru a promova proiectul acestuia în privința unei reforme radicale a proceselor cognitive. Trebuie să considerăm vasta panoramă a științelor realizată de Bacon și sistemul de clasificare a cunoștințelor pe care îl elaborează ca o primă abordare, originală și novatoare, care va permite realizarea *Enciclopediei** lui Diderot și d'Alembert, ca și a operei lui Auguste Comte, a cărei sinteză se va referi constant la lucrările lui Bacon, Galilei și Descartes.

Proiectul lui Francis Bacon este format din părți distincte, care au fost publicate separat. Prima parte a acestei mari opere o constituie lucrarea intitulată *Despre demnitatea și dezvoltarea științelor,* în nouă cărți (1605), a doua parte este însuși textul lui *Novum Organum,* în două cărți și o Prefață (1620), în timp ce din a treia, rămasă incompletă, ne-au parvenit doar fragmente: materiale privind istoria naturală, publicate postum de Rawley, sub titlul *Sylva sylvanum (Colecția colecțiilor),* în continuarea *Noii Atlantide** (1627).

Prefața prin care Francis Bacon introduce *Marea Restaurare a științelor* expune principalele idei ale operei, care sunt dezvoltate în prima carte a *Noului Instrument.*

Prea puțin satisfăcut de starea actuală a științelor, Francis Bacon crede că trebuie descoperită o nouă metodă pentru a conduce inteligența omenească pe noi căi, capabile să conducă la progres. El atacă obstacole de ordin psihologic sau ideologic, afirmând că oamenii își *ignoră* forțele sau *presupun* bogăția lor. Cu îndemnul de a face eforturi mai mari de cunoaștere, dincolo de o anumită forță inerțială sau de o trufașă nepăsare, începe Bacon *Instauratio,* amplificând apoi toate acestea în *Novum Organum.*

Ce conțin cărțile considerate de obicei drept „savante"? Numeroase repetări, într-adevăr! Și, asemenea lui Montaigne, care lua în derâdere eternele comentarii la comentariile mai vechi pe care le vedea desfășurate în toate cărțile, Bacon denunță faptul că, de la o carte la alta, autorii se copiază unii pe alții, fără să facă să avanseze câtuși de puțin cunoștințele secolului. Așa stau lucrurile îndeosebi cu filosofia, pe care Bacon o vede că rămâne imobilă. Dimpotrivă, artele mecanice se perfecționează în mod evident. Trebuie, după Bacon, să găsim „o manieră mai sigură și mai perfectă de a pune în practică inteligența omenească". Pe lângă o nouă metodă de a inventa, ne trebuie o nouă metodă de a expune.

Trebuie, de asemenea, nu atât să separăm, cât să îmbinăm metoda empirică cu metoda rațională. Și toate aceste lucruri omenești nu trebuie să dăuneze lucrurilor divine. în sfârșit, o recomandare importantă a lui Francis Bacon privește maniera de utilizare a cunoștinței: ea nu trebuie să servească interesul, puterea, reputația, gloria unora sau disprețul altora, ci să se aplice util în vederea „folosințelor vieții".

în ceea ce privește metoda de interpretare a naturii prezentată în *Novum Organum,* ea urmărește o mai bună utilizare a rațiunii. Prin „interpretarea naturii" Bacon înțelege o logică a științei (nu logica formală), principiile însele și indicarea probabilităților. Inducția este un mijloc de a raționa care e interesant de folosit, spre deosebire de silogism, pe care Bacon îl respinge, deoarece este „compus din propoziții, propozițiile din cuvinte, iar cuvintele sunt senine, asemenea etichetelor noțiunilor"; pe de altă parte, propozițiile medii ale silogismului sunt sterile, total îndepărtate de practică. în schimb, inducția este o formă de raționament apropiată de natură și de practică, punând simțurile la adăpost de eroare.

Or, erorile simțurilor îl preocupă pe Francis Bacon, care propune aici o evoluție treptată, capabilă să facă să „germineze" axiomele, și să meargă progresiv spre principiile generale. Dar el respinge o inducție care n-ar fi decât o simplă enumerare. Inducția de care știința are nevoie trebuie să fie capabilă să analizeze experiența și să permită concluzia, excluzând ceea ce nu convine.

ED.: *Novum Organum* (trad. M. Malherbe și J.-M. Pousseur), P.U.F., 1986.

REF.: *Francis Bacon, science et méthode* (sub conducerea lui M. Malherbe și J.-M. Pousseur), Vrin, 1985.

NUMĂRUL DE AUR. Rituri și **ritmuri** pitagoreice în evoluția civilizației occidentale / *Lenombre d'or,* 1931.

Matila GHYKA, 1881-1965.

Lucrarea întregește *Estetica proporțiilor în natură și arte,* fiind cuprinsă în două volume: voi. I, „Ritmurile" și voi. II, „Riturile". Tema centrală este problema „numărului de aur" sau a „secțiunii de aur", așa cum a evoluat aceasta în lumea mediteraneană, de la vechii egipteni până la cultura europeană modernă. Dispunând de o documentație cu adevărat impresionantă, de date ale antropometriei, ale istoriei artelor, teoriei limbii, matematicilor superioare sau fizicii particulelor, M. Ghyka caută să lege problematica numerelor și a figurilor elementare de un anumit tip antropologic reperabil în perimetrul lumii mediteraneene. Coerența interioară a acestui tip antropologic este dată, pentru Ghyka, și de omogenitatea soluțiilor ce s-au impus în desfășurarea istorică a acestei problematici, astfel încât, prin teoriile științifice ale lui Cantor, Einstein, Schrodinger, știința de astăzi a dat un răspuns consistent tocmai întrebărilor pe care și le puneau pitagoreicii sau Platon, această știință ipostaziindu-se aproape ca o împlinire a idealurilor pitagorico-platonice de reducere a universului fizic la idei-numere.

ED.: *Le nombre d'or, 2* voi., Gallimard, N.R.F., 1931 / *Numărul de aur,* în *Estetică și teoria artei* (trad. T. Drăgoi), Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

REF.: I. Iliescu, postfață la ed. rom. **cit.**

NU-ȘTIU-CE-UL ȘI MAI-NIM1CUL / *Leje-ne-sais-_axioietlepresque-rien,* 1957.

Vlaămir JANKÉLÉV1TCH, 1903-1985.

încercarea de a gândi Ființa este totuna cu formularea unui paradox: ea apare ca inexprimabilă, de nerostit și, deci, de nedemonstrat. Această „totalitate spirituală" reprezintă ceea ce este cel mai incert din existență. însă dacă Ființa este doar „un nu-știu-ce", există în ceea ce apare „ceva" care o manifestă. Asemănarea revelează Ființa. Nici aparență, nici discurs, Ființa nu este cu atât mai mult devenire. Și totuși, timpul este esența unei Ființe exprimate prin devenire. Astfel, atunci când vrem să acționăm, actul este ca și cum s-ar afla deja acolo, implicat în voința noastră de a-l face să fie. Aceasta înseamnă că actul, mereu în devenire, rămâne totdeauna de îndeplinit. Lipsește un „mai-nimic" pentru a-l desăvârși, el fiind momentul în care Ființa s-ar înfățișa; acest moment, însă, este deja un „mai-nimic de durată".

Acest act care rămâne de făcut și care el singur poate umple lipsa noastră de existență este explicat de Jankélévitch în *Tratatul despre virtuți** din 1949: este actul virtuos de iubire, clipa, ocazia în care „bunăvoința este farmecul binefacerii". Numai iubirea poate exprima o „certitudine infailibilă" despre Ființa datoriței noastre de-a face.

ED.: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien,* 3 voi.: I. *La Manière et l'Occasion;* II. *La Me'connaissance, le Malentendu;* III. *La Volonte' de vouloir,* Le Seuil, 1980.

REF.: *Écrit pour Vladimir Jankélévitch* (lucrare colectivă), Flammarion, 1978.

O

OBSERVAȚII FILOSOFICE /
Fhilosophische Bemerkungen, 1964.

ludwig Jose/ WITTGENSTEIN,
1889-1951.

Această carte este scrisă de Wittgenstein în 1929 și 1930, într-un moment al evoluției gândirii sale în care el căuta o „altă" modalitate de a trata problemele filosofice. Este un text de tranziție, marcat încă de limbajul din *Tractatus*,* de preocupările de logică și de filosofie a matematicii.

ED.: *Remarques philosophiques* (trad. I. Fauvé), col. „Tel", Gallimard, 1984.

REF.: F. Schmitz, *Wittgenstein, la philosophie et Ies mathe'matiques,* P.U.F., 1988.

OBSTACOL ȘI VALOARE /
Obstacle et valeur, 1934.

RenéLESENNE,
1882-1954.

în actul judecării, Eul universal apare ca valoare, și, în această calitate, autorizează obiectivitatea judecății. Conștiința trebuie să distingă un eu al determinării și un eu al valorii. Experiența judecății exprimă deci participarea conștiinței la Absolut, perceput sub aspectul valorii.

Valoarea este spiritul care acționează în noi, dar ea nu se relevă decât aceluia care se străduiește să fie util.

Ea este fondul metafizic al realului. Valorile determinate rezultă din fragmentarea valorii unice și infinite. Dar valorilor pozitive li se opun valorile negative. Totuși valoarea nu poate fi decât Absolutul însuși.

în noi, valoarea și libertatea sunt legate.

ED.: *Obstacle et valeur,* Aubier, 1946.

REF.: A.A. Devaux.Le *Senne,* col. „Philosophes de touts Ies temps", Seghers, 1968.

OMENESC, PREAOMENESC. O carte pentru **spirite** libere / *Menschliches, Allzumenschliches.* Ein Bucb *fürfreie Geister,* 1878 și 1886.

Friedricb *WiMm* NIETZSCHE,
1844-1900.

Primul volum al lucrării *Omenesc, preaomenesc* a fost publicat în onoarea lui Voltaire, „unul dintre cei mai mari eliberatori ai spiritului", cu prilejul centenarului morții acestuia, survenită la 30 mai 1778. Este vorba despre o culegere de aforisme, mai mult sau mai puțin întinse, privind viața morală („Despre principii și țeluri"), viața religioasă, etica artistică, viața în societate, viața civică și politică („O privire asupra statului"), filosofia existențială a omului „singur cu el însuși". O importantă parte a volumului este scrisă „Pentru a servi istoriei sentimentelor morale" și tratează despre originea justiției, dreptatea distributivă, legitima apărare, războinare. Analiza se vrea permanent „profundă": „Oameni profunzi", „Relații cu Eul superior". Epilogul se desfășoară „între prieteni", într-o comuniune a tăcerii.

Cele două texte care compun al doilea volum, scrise tot sub formă de aforisme — îndeobște mai scurte decât cele din primul volum — au apărut mai întâi separat: în *Opinii și sentențe amestecate,* în 1879, și *Călătorul și umbra lui,* în 1880. Nietzsche va autoriza ediția cu textele reunite în 1886, sub titlul *Omenesc, preaomenesc II.* Prefața celui de-al doilea volum face legătura cu *Omenesc, preaomenesc I,* în privința tăcerii și a cuvântului: „Nu trebuie să vorbim, decât dacă nu putem tăcea".

Aforismul 171 din *Opinii și sentențe amestecate* dezvoltă în două pagini o filosofie a muzicii concepută drept legea interioară a unei anume civilizații. Mai multe aforisme ale aceluiași eseu revin asupra moștenirii grecești a civilizației occidentale, pentru păstrarea ei ca spațiu de comunicare al culturii de azi.

Lungul aforism 33, *Călătorul și umbra lui,* tratează despre „Elementele răzbunării"; tema răzbunării reapare iar cu aforismul 259: „Există atâtea varietăți sublime ale răzbunării!" Mai multe aforisme ale acestui eseu dezvoltă în continuare idei de estetică muzicală și de etică existențială.

ED.: *Humain, trop humain* (trad. R. Ravini), 2 voi., col. „Folio-Essais", Gallimard, 1987.

REF.: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* P.U.F., 1973.

OMUL-MAȘINĂ */L'Homme-machine,* 1747.

Julien Offroy De LA *METTRIE, 1709-1751.*

Apărută fără numele autorului, această lucrare este fără îndoială exemplul cel mai radical pe care secolul al XVIII-lea l-a produs în materie de explicare mecanicistă și materialistă a omului.

La Mettrie își reprezintă aici materia ca fiind înzestrată cu o tendință esențială spre mișcare. Pentru a admite un astfel de principiu, el se bazează pe experimentele contemporanilor lui biologi: Trembley, Réaumur, Haller. Noțiunea de „iritabilitate", îndeosebi, i se pare fundamentală. Materia lui La Mettrie nu mai este substanța întinsă inertă a lui Descartes.

Acestei tendințe spre mișcare i se adaugă o tendință, mai puțin esențială, către organizare spontană. Ultima evită recurgerea la o providență organizatoare (filosofia *Omului-mașină* este absolut atee), ca și la jocul întâmplării. Corpul omenesc, scrie La Mettrie, „este o mașină care-și pune singură în funcțiune resorturile: imagine vie a mișcării perpetue". Animismul, finalismul, providențialismul sunt înlăturate aici.

O asemenea materie, indestructibilă, necreată, auto-organizată, face caducă ideea de *suflet.* Ce desemnează acest cuvânt, dacă am vrea neapărat să admitem că el are un conținut? Nimic altceva, într-adevăr, decât ceea ce gândește în noi, adică organul cerebral. Constituția acestui organ explică proprietățile lui particulare.

Proiectul acestei lucrări este deci de inspirație cartezianã, cu această diferență, care este, evident, capitală: în timp ce Descartes stabilește o ruptură între animal (mașină) și om (uniune substanțială a unui suflet cu un corp), La Mettrie adoptă schema cartezianã a animalului pentru a o extinde la om. De la animal la om se trece, așadar, treptat și nu printr-o ruptură de esență. Autorul trage concluzii îndrăznețe despre posibilitatea de educare a primatelor, a căror anatomie comparată stabilește asemănarea cu omul. De ce n-am învăța maimuțele mari să vorbească?

Acestei continuități a lumii vii îi răspunde unitatea fizicului și a moralului din om, care se opune dualismului cartezian. Aici vorbește La Mettrie medicul, alăturându-se lui Helvétius: ceea ce noi simțim, gândim, voim, credem, trebuie explicat pornind de la organizarea noastră corporală. Idiosincrazia fiziologică deține cheia psihologiei individului.

Morala acestei lucrări este, în mod evident, pe măsura materialismului său mecanicist. Se impune negarea liberului arbitru: noi nu putem voi decât prin funcțiile organelor corpului. La Mettrie i se alătură aici lui Spinoza, deși îl consideră prea „metafizician". Nu există nici o valoare morală transcendentă, absolută. Etica nu poate fi fondată decât pe natură și societate. Aceasta, sprijinită de religie, pretinde să acorde o valoare absolută scopurilor pe care le propune — și impune — indivizilor doar pentru utilitatea socială pe care o reprezintă. Așadar, societatea răsplătește și pedepsește în funcție de interesul pe care îl are pentru un comportament anume. Concepțiile lui La Mettrie sunt foarte apropiate de ceea ce întâlnim la Spinoza: ierarhia valorilor nu este contestată, nici sistemul de sancțiuni, dar semnificația lor este perturbată.

Moralei sociale, autorul îi opune morala bazată pe natură și pe poruncile rațiunii. O morală a plăcerii și a căutării fericirii, ceea ce e același lucru, întrucât, pentru La Mettrie, fericirea constă în senzațiile agreabile. Lucrarea încearcă să rupă orice legătură dintre virtute și fericire: „Binele și răul sunt în sine cu totul indiferente față de fericire".

Lucrarea a fost rău primită. Ea chiar a dezlănțuit furtuni în mediul clerical. Fiziologul Haller a trebuit să respingă dedicația prin care La Mettrie, la începutul lucrării *Omul-mașină,* se declara discipolul său. Afacerea l-a determinat pe Frederic cel Mare să-i acorde ospitalitate și o pensie regală filosofului. Răsunetul lucrării nu a depășit totuși limitele timpului său. Chiar dacă numeroși filosofi (Hegel, Marx) s-au interesat, mai târziu, de materialismul ateu al Secolului Luminilor, influența lucrării asupra istoriei doctrinelor a rămas modestă. Nu este totuși un motiv pentru a prezenta într-un mod exagerat de simplificat ideile *Omului-mașină,* așa cum se întâmplă adesea.

ED.: *L'Homme-machine,* col. „Médiations", Gonthier-Denöel, 1981 */ Omul mașină și alte opere filosofice* (trad. G. Brătescu), Editura Științifică, 1961.

REF.: P.-L. Assoun, prezentarea din ed. cit.

OMUL NEURONAL / L'Homme neuronal, 1983.

Jean-Pierre CHANGEUX, n. 1936.

Această lucrare a fost scrisă pentru a încerca stabilirea faptului că „omul gândește cu creierul său"; afirmație care poate fi obiectul unui larg acord, atâta vreme cât nu i se dă un sens mai precis. Pentru Changeux, este vorba de a arăta că nu există nimic altceva în psihicul uman decât activitatea materială a neuronilor creierului. „Orice comportament se explică prin mobilizarea internă a unui ansamblu de celule nervoase, definit topologic". Teza este filosofică în măsura în care ea implică o eliminare a „spiritului": „De-acum, la ce bun să vorbim despre spirit? Nu există decât două «aspecte» ale unui singur eveniment pe care-l vom putea descrie în termeni preluați fie din limbajul psihologului (sau al introspecției), fie din cel al neurobiologului".

Această luare de poziție filosofică nu împiedică însă separarea netă pe care *Omul neuronal* o face între expunerea datelor experienței și concluziile ideologice sau metafizice care se pot trage din ele.

ED.: *L'Homme neuronal,* col. „Pluriel", Hachette-Pluriel, 1984.

REF.: A. Comte-Sponville, „Le Démon de Changeux", în *Une éducation philosophique,* col. „Perspectives critiques", P.U.F., 1990 (a 2-a ed.).

OMUL POLITIC sau Despre domnie / *IloXmKât;, ij IJepi [koùeiaQ,* • c. 360 a. Hr.

PLATON, *4281427-3481347 a.* Hr.

Dialog.

Dialogul despre *Omul politic* îl continuă pe acela despre *Sofist* {Filosoful* forma, poate, împreună cu acestea două o trilogie, dar n-a fost niciodată regăsit). E greu de spus dacă Platon a scris *Omul politic* pentru a-și prezenta reflecțiile despre guvernarea cetății, sau pentru a oferi elevilor Academiei un exemplu de cercetare dialectică. Autorul utilizează, de fapt, metoda dihotomiilor succesive, metodă prezentată în *Sofistul* și care aici este propusă explicit ca model. Astfel, arta de a guverna este mai întâi deosebită de arta de a conduce o mulțime (regele se îngrijește de turmă, dar nu o hrănește), apoi este definită pe baza a ceea ce o distinge de toate artele care îi sunt, de aproape sau de departe, înrudite (economie, strategie, retorică, sofistică).

Doctrina politică expusă în dialog continuă reflecțiile din *Republica*.* Platon reia ideea unei guvernări științifice, căreia îi conferă chiar puteri destul de mari. Totuși grija față de realism manifestată în *Omul politic* anunță *Legile*.*

ED.: *Sophiste; Politique; Philèbe; Timée; Critias* (trad. É. Chambry), col. GF, Flammarion, 1969.

REF.: A. Petit, comentariu la *Omul politic,* col. „Oeuvres et opuscules philosophiques", Hachette, 1980.

OMUL REVOLTAT / L'Homme révolté, **1951.**

Albert CAMUS, 1913-1960.

întreaga operă a lui Camus este traversată de absurd și revoltă. Ceea ce nu era decât un eseu literar *(Nunțile, Vara, Mitul lui Sisif, Străinul)* devine, cu *Omul revoltat,* o interogație filosofică. Revolta este totală: împotriva morții, a bolii, a mizeriei, împotriva tuturor formelor de înțelepciune *(Caligula).* Când studiem însă natura ei intimă, revolta apare ca fiind susținută de setea de absolut, de gustul pentru sacru, pentru veșnicie. Camus recunoaște că această sete i-a rămas veșnic neostoită.

După ce examinează opera lui Proust și Nietzsche, după ce analizează literatura rusă în aspectele ei nihiliste și revoluționare, Albert Camus ajunge la un relativism care se vrea liniștitor, dar în care nu putem să nu recunoaștem o dezamăgire totală. în fața dorinței lui de absolut, omul este dezarmat. Singura modalitate de a trăi este aceea de a ne accepta umanitatea așa cum este, adică fragmentară și bolnavă în ființa ei.

Omul revoltat este opera cea mai profundă a lui Camus: ea este rezultatul întregii lui experiențe, de filosof, scriitor și om.

ED.: *L'Homme révolté,* col. „Folio-Essaais", Gallimard, 1985.

REF.: P. Ginestier, *Camus,* col. „Pour connaître la pensee de", Bordas, 1979 (ed. a 3-a).

OMUL ȘI SACRUL / L'Homme et le *Sacré,* **1939.**

Roger CAILLOIS, 1913-1978.

Discipol al lui Marcel Mauss, Roger Caillois elaborează o „psihologie a sacrului", descriindu-i diferitele aspecte, analizându-i mecanismele sociale eare-i stau la bază, precum și funcțiile sociale.

Sacrul, căruia profanul îi este antiteză și complementar, prezintă o bipolaritate, ce se manifestă în ritualuri sub două aspecte opuse: pe de o parte, în tabuuri, interdicții și legi, care impun o ordine imuabilă și mențin unitatea grupului; pe de altă parte, în ritualurile de transgresiune, mai ales în sărbători și orgii. Caillois distinge astfel un „sacru al respectului" (teoria interdicțiilor) și un „sacru de transgresiune" (teoria sărbătorii).

Războiul are un caracter sacru, una dintre funcțiile lui esențiale fiind aceea a sărbătorii, a orgiei rituale. în societățile contemporane, care pierd sensul sărbătorii și al ritualului, războaiele cristalizează în amplele spaime colective întreaga forță a sacrului, și devin din ce în ce mai frecvente și mai pasionate.

ED.: *L'Homme et le Sacré,* Idées, Gallimard, 1983.

REF.: J. Worms, *Entretiens,* Éd. de La Différence, 1991.

OMUL ȘI TEHNICA /
Der Mensch w\â dk Technik, 1931.

Oswald SPENGLER,
*1880-1*936.

Ochiul, determinând privirea, organizează lumea și inspiră dorința de a o domina; el este cel care determină adevărul. Mâna, cea care deosebește omul de animal, permite sesizarea lumii și, prin intermediul instrumentelor și al armelor, dominarea ei. Tehnica este astfel un produs al conștiinței și o tactică în vederea folosirii și dominării lumii. Omul prometeic, substituindu-se naturii, devine creator.

Respingând spontaneitatea vieții, Occidentul modern a rupt legătura dintre istorie și natură, permițând tehnicii să se impună. Nu mai domină filosofii, preoții și savanții (ochiul), ci negustorii, politicienii și militarii (mâna). O dată cu tehnocrația care se însoțește cu socialismul, calculul ia locul gândirii, omul fiind de acum supus producției. Astfel, Occidentul se epuizează din punct de vedere vital și spiritual.

Profet al declinului, dar și gânditor al tehnicii, Spengler anunță aici unele analize ale Școlii de la Frankfurt.

ED.: *L'Homme et la Technique* (trad. A. Petrowsky), Idées, Gallimard, 1969.

REF.: H. S. Hugues, *Oswald Spengler. A Criticai Estimate,* New York-Londra, 1952.

OMUL UNIDIMENSIONAL. Eseu despre ideologia societății industriale avansate / One-Dimensiona! Man, **1964.**

Herbert MARCUSE,
1898-1979.

Analizând diferitele aspecte ale capitalismului american, Marcuse descoperă o societate represivă, care închide existența individuală în numele unui pseudo-„interes general". El evocă o societate brutală, atât în expansiunea ei neocolonialistă, cât și în „controlul total" pe care-l exercită asupra libertății prin intermediul progresului tehnic și al producției. Oamenii politici înșiși stăpânesc „o societate fără opoziție", mai ales mulțumită îndeosebi unui discurs așa-numit liberal, care nu este decât un discurs închis, strâns legat de novlimba lui Orwell. „Societatea contemporană pare capabilă să împiedice orice schimbare socială", continuând să ofere câteva fărâme de confort. Rămâne, oare, totuși, vreo speranță de a transforma această societate și de a-i suprima valorile represive? Ea pare atât de bine organizată...

Cu toate acestea, ea poartă în sine propriile *contradicții,* și ne putem imagina că tineretul se va revolta în cele din urmă. Dar nu ar trebui totodată ca și savanții, inginerii, tehnicienii etc, cei care stăpânesc tehnicile, să se alăture cauzei revoluționare? Aceasta „ar constitui un miracol", întrucât societatea beneficiază de sistem. Se vede, în definitiv, că numai forțele născute de contradicțiile capitalismului ar putea distruge jugul.

Obiectivul acestei cărți este, pentru Marcuse, a stabili care ipoteză, din următoarele două, se va realiza: fie societatea va putea să împiedice transformările, represiunea impunându-se definitiv, fie o „contraacțiune internațională globală" va putea face societatea să explodeze. în secolul al XX-lea, până acum, progresul tehnic a servit totdeauna represiunii. Este suficient să luăm exemplul bombei atomice; ea este acceptată de populație, care o consideră un mijloc de a se apăra împotriva pericolului. Căci amenințarea cu folosirea unei bombe atomice „ocrotește chiar forțele care fac să dureze acest pericol". Aparența pericolului constituie un mijloc eficace de represiune, cu atât mai mult cu cât societatea „nu devine mai bogată". Din nefericire, bomba nu este unicul exemplu de opresiune: aceasta este generalizată. Toate sistemele de producție sunt orientate spre putere, toate mașinile fiindu-i instrumente. „Societatea contemporamă tinde spre totalitarism", care se manifestă prin *uniformizare* politică și

tehnico-economică. Toate modalitățile de consum sunt prezentate drept libertăți economice, în timp ce satisfac false necesități. Prin „eficacitatea controalelor sociale", presa se autocenzurează, iar libertatea se reduce la a „alege între mărci și gadgeturi".

Rămâne o speranță. Eșecul războiului din Vietnam arată că săracii pot câștiga uneori în fața celor bogați. Dar într-o societate care se prezintă drept *rațională* (întrucât produce mai mult confort, mai multă eficiență ...), semnele *iraționalității* se fac din ce în ce mai evidente. Faptul că ea este obligată să producă mereu mai mult progres tinde să determine ca la un moment dat individul să nu mai poată fi supus alienării prin muncă, întrucât aceasta va deveni marginală prin progresul tehnic, prin mașinism. Funcționarea și fundamentul societății industriale vor conduce la explodarea ei. în același mod, societatea represivă trebuie să-și canalizeze energiile sexuale și artistice, ceea ce Marcuse numește „desublimare represivă". Pentru a organiza această atrofie, ea oferă ceva mai mult sex (prin pornografie sau prin suprimarea tabuurilor) și artă (comercializând-o), însă nu vedem, oare, dezvoltându-se în paralel o frustrare tot mai accentuată? Omul este azi *unidimensional:* este un om care a pierdut o dimensiune, pe cea a autonomiei, a personalității, a umanismului, de fapt a valorilor idealiste și romantice. Dar societatea unidimensională, tinzând să explodeze, nu este imposibil ca acest om să-și regăsească într-o zi bidimensionalitatea, libertatea sa.

„Ne este dată speranța doar datorită celor ce sunt fără speranță". Terminându-și textul cu această frază din Walter Benjamin, Marcuse vrea să creadă încă într-o posibilă revoluție. Despre cele două ipoteze ale cărții, el însuși spune că nu poate preciza care va fi confirmată; teoria critică a societății nu permite cunoașterea viitorului. Ea îndreptățește cel mult optimismul, afirmând că este oricând posibil să fie formulată o critică. Datorită acestui fapt, Marcuse vrea să creadă în utopia unei revoluții; în lipsa realizării ei, el o poate imagina. Dacă omul este intens reprimat, el este de asemenea profund liber să-și imagineze și să gândească.

Omul unidimensional, textul cel mai cunoscut al lui Marcuse, dezvoltă teme deja prezente în scrierile sale anterioare despre imaginație și facultatea ei de sublimare *(Eros și civilizație*),* în legătură cu tezele lui Freud, sau despre gândirea negativă, pornind de la teoriile lui Hegel *(Rațiune și revoluție*).* Această lucrare este însă prima în care, făcând muncă de sociolog, Marcuse lasă la o parte filosofiile marxistă, psihanalitică și idealistă, pentru a căuta în chiar miezul societății ce anume a devenit omul.

ED.: *L'Homme unidimensionnel* (trad. M. Witting, rev. de autor), col. „Arguments", Éd. de Minuit, 1968.

REF.: J.-M. Palmier, *Pre'sentation de Herbert Marcuse,* col. 10/18, U.G.E., 1968.

OPERA DE ARTĂ LA ORA REPRODUCTIBILITĂȚII SALE TEHNICE /

Dos Kunstwerk im *Zeitdterseiner technischen Reproduzkrbarkeit,* 1936.

Walter BENJAMIN, 1892-1940.

Această operă apărea pentru prima dată în 1936, sub titlul *Opera de artă în epoca reproducerii sale mecanizate,* tradusă în franceză de scriitorul Pierre Klossowski, în *Zeitschrift fur Sozialforschung (Revistă de cercetare în științe sociale),* care, condusă de Max Horkheimer (și editată un timp de Felix Alean), este organul școlii de la Frankfurt, pe atunci în exil. în cincisprezece puncte, precedate de o scurtă introducere și urmate de un epilog care respinge estetismul războiului, propovăduit în manifestul futurist al italianului Marinetti, Walter Benjamin — ce se sprijină atât pe Hegel, Marx, Paul Valéry, Bertold Brecht și André Breton, cât și pe fotograful Eugène Atget, cineastul Abel Ganer și eseistul Georges Duhamel — examinează modul în care posibilitatea reproducerii industriale a operei de artă (concomitent cu intervenția maselor în istorie) vine să modifice noțiunea tradițională de operă de artă.

La origine, opera de artă este în întregime în serviciul unui ritual magic, apoi religios. Ea se caracterizează prin aura sa, definită ca „unică apariție a ceva îndepărtat" («A te odihni vara, la ora douăsprezece, a urmări la orizont linia unui lanț de munți sau o ramură care-și aruncă umbra pe cel care se odihnește, înseamnă a respira aura acestor munți, sau a acestei ramuri»). Opera de artă autentică se caracterizează prin acel aici și acum pe care-l degajă, prin „unicitatea prezenței sale în locul în care se găsește". Azi, opera de artă, așa cum este produsă prin fotografie și mai mult prin cinema, nu se mai bazează pe ritual și aura ei pălește; este multiplă și apropiată. Pornind de aici, totul se modifică: atât statutul creatorului, cât și condițiile de receptare a operelor de către public, pe care Benjamin le analizează amănunțit.

înscriind reflecția sa în marxism („Proletarizarea crescândă a omului contemporan și importanța mărită a maselor sunt două aspecte ale aceluiași proces istoric"), Walter Benjamin își orientează propriile teze împotriva fascismului, considerându-le folositoare pentru exigențele revoluționare în politica artei: în timp ce fascismul vizează estetizarea politicii, răspunsul comunismului este cuprins în politizarea artei.

ED.: *L'oeuvre d'art ă l'heure de sa reproductibilite' technique,* în *Essais 2* [1935-1940] (trad. M. de Gandillac), col. „Méditations", Denoil, 1983.

REF.: B. Witte, *Walter Benjamin, une biographie,* Le Cerf, 1988.

OPERE DE PIETATE / *Oeuvres de piété,* între 1597 și **1629.**

Pietre de BÉRULLE, 1575-1629.

Antologie de scrieri spirituale.

Cardinalul de Bérulle, fondator al Oratoriului Iisus Hristos în 1611 (ordinul oratorienilor), este unul dintre părinții spiritualității franceze a secolului al XVII-lea care, înnoind gândirea religioasă, influențează gândirea filosofică, întrucât cea dintâi este în centrul reflecției filosofice.

Această operă este impregnată de misticism, pe care Bérulle l-a descoperit alături de misticii spanioli și renano-flamanzi și care modifică locurile acordate atunci omului și lui Dumnezeu. într-adevăr, Bérulle refuză să dea primul loc omului, opunând măreția lui Dumnezeu neantului omului.

Noțiunea de *neant* este în centrul gândirii lui Bérulle, căci prin abnegație interioară se ajunge la Dumnezeu. Bérulle distinge trei tipuri de neant: neantul dinaintea Creației, păcatul care aneantizează și distruge opera Iui Dumnezeu, și aneantizarea prin care voința noastră se înclină în fața Totului divin.

Gândirea sa l-a influențat puternic pe filosoful Malebranche, care a poposit la Oratoriu încă din 1660.

ED.: Dintre scrierile din *Oeuvres de piété* menționăm: *La Vie de Je'sus,* col. „Foi vivante", Le Cerf, 1989, și *Les mystères de la vie du Christ,* col. „Foi vivante", Le Cerf, 1988.

REF.: J. Orcibal, *Le Cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité,* Le Cerf, 1965.

OPERE MORALE, *'H&ocâ.*

PLUTARH din Cheroneea, c.46-c. 120.

Antologie de dialoguri și de tratate filosofice.

Această operă, disparată tematic, abordează subiecte religioase, politice, literare și științifice. Se găsesc aici diatribe, dialoguri în care Plutarh intră în scenă, dând interlocutorilor săi prilejul de a ține lungi discursuri.

Multe dintre aceste tratate urmăresc apărarea platonismului față de stoici și epicurieni. Printre ele, menționăm *Contradicțiile stoicilor, Demonul lui Socrate* sau dialogul intitulat *Nu poți să trăiești în mod plăcut urmându-l pe Epicur.* Iubirea de Frumos și de Bine domină întreaga operă. Plutarh, care făcea parte din Academie, se considera într-adevăr un discipol al lui Platon.

ED.: *Oeuvres morales,* 12 voi., Les Belles Lettres, 1972-1990.

REF.: R. Flacelìere, *Sagesse de Plutarque,* P.U.F., 1964.

OPTSPREZECE BRUMAR AL LUI LOUIS BONAPARTE / *Der 18-Brumaire des Louis Bonaparte,* 1852.

Karl MARX, J8J8-J883.

Marx încearcă aici să desprindă, din epilogul francez al luptelor de clasă din 1848, învățături pentru strategia proletară. în centrul problematicii se află statul. Marx afirmă că revoluția proletară nu se va putea mulțumi să cucerească mașinăria statului pentru a o face să funcționeze în interesul său și că ea va trebui să o distrugă pentru a instaura dictatura proletariatului.

ED.: *Le Di.x-huit Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. G. Cornillet), col. „Essentiel", Messidor-Éditions sociales, 1984.

REF.: J. Bruhat, *Marx et Engels,* Éd. Complexe, Bruxelles, 1983.

OPUS OXONIENSE, între 1303 și 1306.

John DUNS SCOT, 1266-1308.

Lecții ținute la Oxford.

Printre textele antologiei notăm *Comentariul* lui Duns Scot asupra *Sentențelor** lui Pierre Lombard,

care trebuie considerat drept opera teologică a franciscanului englez.

Bazele științifice și matematice ale cercetărilor sale filosofice constituie originalitatea autorului; el refuză să recunoască teologiei statutul de știință.

ED.: *Opus oxoniense,* 2 voi., Quaracchi, Florența, 1912-1914.

REF.: C. Bérubé, *De l'homme ă Dieu selon Duns Scot, Henri de Gând ei Olivi,* Istituto Storico Cappucino, Roma, 1983.

OPUS TERTIUM, 1268.

Roger BACON,
c. 1214-1294.

Continuare la *Opus maius* și la *Opus minus, Opus tertium* tratează despre științele naturale și despre filosofia morală; o parte a lucrării este autobiografică.

Autorul propune o teorie a predicației, pe care o dorește fondată pe o știință solidă: el ar dori să se aplice rezultatele științelor experimentale la Sfintele Scripturi.

De altfel, Bacon propune o metodă proprie de experimentare, care permitea determinarea principiilor de explicare rațională a faptelor. El crede că este posibilă reducerea la principii matematice a totalității acțiunilor reciproce a corpurilor și a agenților naturali. *Opus tertium* se adresează papei Clement IV, căruia Roger Bacon îi ceruse o refonnă a calendarului și o revizuire a Bibliei, în care constatase numeroase erori. Cel care era supranumit „Admirabilul doctor" urmărea un proiect enciclopedic împărțit în patru domenii: gramatică; matematică, astronomie și muzică; științe ale naturii; metafizică și morală.

ED.: *Opus tertium,* Clarendon Press, Oxford, 1905-1940.

REF.: C. Bérubé, *De la philosophie ă la sagesse chei saint Bonaventure et Roger Bacon,* Istituto Storico Cappucino, Roma, 1976.

ORGANON, *"Opyavov.*

MISTOTEL,
384-122 a. Hr.

Această operă consacrată logicii formale cuprinde șase lucrări: *Categoriile, Despre interpretare, Analiticele prime, Analiticele secunde, Topicele, Respingerile sofistice,* și se intitulează *Organon,* nume care înseamnă, în greacă, „unealtă, instrument". într-adevăr, Aristotel consideră logica formală instrumentul pus la dispoziția minții pentru a-i permite să raționeze și să se exprime conform adevărului.

Aristotel consacră *Categoriile* studiului predicației — verbul grec *kategorein* înseamnă „a atribui un predicat unui subiect". Autorul dă în primul capitol definiția termenilor „omonim" — sunt numite *omonime* lucrurile care nu au în comun decât numele — și „sinonim" — sunt numite *sinonime* lucrurile care au în comun numele și conceptul, ca de exemplu omul și bivolul, care pot fi numiți ambii „animal" și pot împărți conceptul de animal.

Apoi Aristotel stabilește, în al doilea capitol, distincția dintre nume — nume comun, verb, grup atribut — și propozițiile care sunt o uniune *(symploke)* de nume.

După ce definește atributul (cap. III), Aristotel distinge între diferite semnificații ale predicației (cap. IV). Astfel, atributul poate semnifica substanța *(ousia)* — din moment ce răspunde la întrebarea „Ce este? — dar semnifică în aceeași măsură cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea și pasiunea. Aristotel definește substanța primă (cap. V) drept ceea ce nu este afirmat nici de un subiect, nici într-un subiect — este deci individul — și substanța secundă, drept genul și specia cărora le aparține individul. Capitolele VI-IX sunt consacrate studiului detaliat al altor categorii sau moduri de predicație. în sfârșit, capitolul X studiază opusele, capitolul XI contrariile, capitolul XII anteriorul, capitolul XII simultanul, iar capitolul XIV mișcarea. Capitolul XV încheie acest tratat cu studiul categoriei posesiei.

Cele patrusprezece capitole ale tratatului *Despre interpretare* sunt consacrate studiului propozițiilor, definite ca discursuri în care rezidă adevărul sau minciuna. Aceste propoziții sunt împărțite în afirmative și negative, universale, particulare sau singulare, după cum subiectul propoziției este urmat de „toți", „câțiva" sau e constituit de un nume propriu.

Aristotel studiază, de asemenea, diferitele opoziții ale propozițiilor, și anume contradicția și contrarietatea.

Un capitol al acestui tratat este consacrat studierii opoziției propozițiilor modale (capitolul XII), în timp ce capitolul IX tratează despre celebra problemă privitoare la *viitorurile contingente.*

După ce examinează construcția propozițiilor, Aristotel va consacra *Analiticele* unirii acestor propoziții în scopul formării raționamentelor. *Analiti-*

cele prime sunt consacrate studiului silogismelor — înlănțuire deductivă a trei propoziții. Ele servesc la construirea demonstrațiilor de tipul „dacă A este B, și B este C, atunci A este C", în care prima propoziție este numită majoră, a doua minoră, iar a treia este concluzia. Predicatul concluziei este numit termen major, subiectul termen minor, iar termenul care le pune în raport — termen mediu. Silogismele sunt împărțite în trei tipuri, după locul pe care-l ocupă termenul mediu, dar numai primul tip se demonstrează direct.

După ce studiază silogismul din punct de vedere formal, Aristotel consacră *Analiticele secunde* aplicației practice a acestuia. El consideră că ne putem declara cunoscători ai unui lucru atunci când îi cunoaștem cauza, aceasta constituind termenul mediu al silogismului. El afirmă, pe de altă parte, că principiile cunoașterii ne sunt date de inducție, care permite trecerea de la particular la universal.

Topicele sunt consacrate examinării silogismului dialectic ale cărui premise nu sunt decât probabile. Aristotel trece în revistă toate procedeele care permit să convingă, și aceasta fără să se intereseze de valoarea de adevăr a discursului.

în sfârșit, *Respingerile sofistice* sunt orientate împotriva sofiștilor: Aristotel examinează, pentru a le respinge, argumentele pe care aceștia le opun adversarilor lor.

Aceste tratate de logică formală au fost îndelung comentate în timpul Evului Mediu, și au fost utilizate până la întronarea logicii moderne.

ED.: *Organon* (trad. J. Tricot), 5 voi., Vrin, 1969-1974.

REF.: *Conceptes et cate'gories dans la pensée antique* (sub cond. lui P. Aubenque), Vrin, 1981.

ORIGINEA FAMILIEI, A PROPRIETĂȚII PRIVATE ȘI A STATULUI / Der *Ursprungder* Familie, *des Privateigentums ur\d des Staats,* 1884.

Friedrich ENGELS, *1820-1895.*

Pornind de la observațiile inedite ale lui Marx, bazându-se pe lucrările etnologului american evoluționist Lewis Morgan și pe împărțirea tripartită făcută de acesta istoriei, în sălbăticie, barbarie și civilizație *(Societatea primitivă,* 1877), Engels expune diferitele forme originare ale familiei și ale sistemelor de înrudire, și arată că ginta irocheză este forma originară de gintă (grup de consangvini care formează o descendență), așa cum o găsim ulterior la greci, romani, celți și germani. El analizează geneza statului la atenieni și la germani, ca disoluție a organizării gentilice.

Astfel, Statul n-a existat dintotdeauna, și nu e sigur că există pentru totdeauna: „Societatea care va reorganiza producția pe baza unei asocieri libere și egalitare a producătorilor, va surghiuni întreaga mașinărie a Statului acolo unde îi va fi de acum înainte locul: în muzeul de antichități, lângă vârtelniță și securea de bronz."

ED.: *L'origine de la familie, de la propriété prive'e et de l'Etat* (trad. J. Stern), Messidor-Éditions sociales, 1983 / *Originea familiei, a proprietății private și a statului,* Editura de Stat pentru literatură politică, 1957.

ORIGINEA GEOMETRIEI */Die Frage* ***dem*** *Urstming der Geometrie als* intenționa! *Problem,* 1936.

Edmund HUSSERL, 1859-1938.

Găsim aici o reflecție asupra producerii obiectelor ideale ale geometriei prin idealizare pornind de la materialele sensibile ale lumii-vieții. Husserl pune problema *originii* și amintește de „trecerea la limită" a activității idealizatoare: lucrurile lumii concrete se află în oscilație în jurul unui tip pur, pol inaccesibil al unei aproximări infinite; gândirea pură trece imediat la limita unei mișcări netenninate în fapte, și face așadar să se ivească o esență. *Eidos-u]* matematic produs pornind de la lumea reală are o istorie, o istoricitate, dar aceasta nu autorizează nici un scepticism în ceea ce o privește, căci obiectitatea matematică îi conservă independența normativă în privința istoriei evenimentelor, ceea ce explică de altfel indiferența lui Husserl în privința oricărei origini factice.

Se vede aici originalitatea gândirii husserliene, care își interzice să vadă în „Regatul unor pure forme-limite" realități inteligibile preexistente întregii activități idealizatoare. Privirea se întoarce spre *producere,* așadar spre istoricitatea originară a esențelor, care, pe viitor, nu vor mai aparține istoriei faptelor. Această opoziție radicală față de platonism și de întreaga naivitate obiectivistă este dublată de o denunțare a istoricismului. Istoricitatea obiectelor ideale (originea lor, tradiția) nu relevă o simplă înlănțuire de fapte, ci îndeamnă la găsirea unui „sens" al istoriei în general. Dacă tradiția este uitare a originilor, fenomenologia trebuie să reactiveze

sensul ascuns sub sedimente și apărut pentru prima dată în Grecia, cu trecerea de la măsurarea terenurilor la geometria pură.

în acest text, *eidos-u* matematic, deja studiat în *Filosofici aritmeticii* (1890-1901), este din nou obiect preferat al reflecției husserliene, dar ceea ce diferențiază cele două texte este apariția — în epoca *Crizei științelor europene*...* — a istoriei ca obiect al fenomenologiei. *Originea geometriei,* publicată inițial ca anexă la lucrarea menționată mai sus, realizează o „întrebare-retur" asupra intenției originare și finale transmisă prin tradiție — ceea ce omisese să facă Galilei în „neglijența sa fatală". Deci, contrar a ceea ce afirmă Merleau-Ponty (în *Semne*),* ultimul Husserl înțelegea nu atât „să se ducă la școala faptelor", cât să rămână fidel cercetării unui *a priori* istoric. *

ED.: *L'origine de la géométrie* (trad. J. Derrida), col. „Épimethée", P.U.F., 1990.

REF.: M. Richir, *La crise du sens et la phe'nome'nologie,* **Milion, 1990.**

ORIGINEA SPECIILOR PRIN INTERMEDIUL SELECȚIEI

• **NATURALE** sau **Lupta pentru** existență în **natură** / On *the* Origin *of* **the** *Species* bj Means *of* Natura! Selection, or tbe *Preservation ofFavoured Races* in *the* Struggle for Life, **1859.**

Charles *Robert DARWIN,*
1809-1882.

Speciile n-au fost create independent unele de altele, ci se nasc unele din altele. Aceasta este ipoteza care trebuie demonstrată.

Ideea transformării speciilor fusese deja susținută, în special de Lamarck, acesta căutând însă cauza în folosirea sau nefolosirea organelor. Dimpotrivă, Darwin, care vorbește mai curând de descendență cu modificări decât de evoluție, este sensibil la *variații* și la *selecția* acelora care, în lupta pentru existență, sunt mai favorabile speciei. Această luptă este ea însăși rezultatul inevitabil al rapidității cu care toate ființele organizate tind să se înmulțească. Viața nu poate fi concepută independent de un mediu. Or, la Darwin, conceptul de *mediu* este asimilabil nu atât unui ansamblu de condiții fizice exterioare precum climatul sau hrana, cât unui tribunal în fața căruia se desfășoară un veritabil proces.

Darwin atribuie apariția de forme noi întâlnirii a două mecanisme: *variația,* care este un mecanism de producere a diferențelor, și *selecția,* care este un mecanism de reducere și de critică a acestor diferențe.

Pentru Lamarck, mediul era ansamblul „circumstanțelor influente" la care organismul este silit să se adapteze. Darwin concepe mediul ca o ambianță cu viețuitoare care sunt, pentru o anumită viețuitoare, dușmani sau aliați, prăzi sau prădători. între aceștia se stabilesc relații de utilizare, de distrugere, de apărare: competiția face legea. în această lume a luptei, variații accidentale de ordin morfologic apar la un individ și acționează în avantajul sau în dezavantajul său. Indivizii cei mai apți, grație variațiilor utile, vor avea o descendență mai numeroasă; ceilalți, dimpotrivă, vor produce mai puțini descendenți. „Am dat numele de *selecție naturală* [...] acestei conservări a diferențelor și variațiilor individuale favorabile, și acestei eliminări a variațiilor dăunătoare". Natura joacă deci un *rol critic:* ea servește drept sită care reține anumite variații (cele care se prezintă ca avantajoase), respingându-le pe altele (cele care constituie un dezavantaj). Dar în ceea ce privește noțiunea de selecție naturală s-a realizat un contrasens: nu ea produce variabilitatea; ea implică numai conservarea variațiilor produse accidental, când sunt avantajoase individului în condițiile de mediu în care se găsește.

Ce sunt aceste variații? Ele sunt în primul rând foarte ușoare diferențe morfologice datorită cărora un descendent nu se aseamănă perfect ascendenților; doar acumularea lor treptată duce la modificări notabile. Astfel, dacă avem în vedere ansamblul tuturor ființelor organizate care se succed în timp, putem observa între ele o gradație abia sensibilă. Natura „progresează" treptat, nu face salturi. Evoluția nu este nimic altceva decât o modificare a speciilor, lentă și progresivă, datorată selecției operate asupra variațiilor.

Teza lui Darwin a fost foarte adesea deturnată de la semnificația sa inițială, și deformată printr-o interpretare ideologică: întrucât excludea dezvăluirea unei ordini ascunse a lumii și orice providențialism, darwinismul a fost prezentat ca o „doctrină imorală și anticreștină".

De altfel, transpus abuziv pe terenul etnologic sau sociologic, el a fost foarte rapid asimilat unui reducționism simplificator, care justifică strivirea inferiorului de către superior. Aceasta înseamnă, pe de o parte, a uita că o transpunere care schimbă domeniul trebuie să schimbe și criteriile; iar, pe de altă parte, faptul că omul nu e mai bine adaptat mediului față de un animal „inferior" sau altul. Numai că adaptarea sa

pune în joc mecanismele unei complexități mai ridicate. De altfel, noțiunea de progres în biologie trebuie folosită cu cea mai mare prudență. De exemplu, la început, avantajul selectiv al aripilor la insecte nu era acela de a le permite să zboare, ci mai curând acela de a asigura ventilația animalului și de a favoriza schimburile termice. Zborul nu va fi fost decât un beneficiu secundar al dezvoltării lor.

Pe de altă parte, reprezentarea clasică a naturii, concepută ca ansamblu ordonat și finalizat, este distrusă: contingența este marele arhitect. Și timpul dobândește un nou statut: el nu mai este cadrul imuabil și reversibil al fizicii clasice, este însăși materia evoluției. Mai mult, se cuvine să-i relativizăm acțiunea: „Simpla durată a timpului nu poate nimic prin ea însăși, nici pentru, nici împotriva selecției naturale [...] Durata timpului este importantă prin aceea că dă mai multe șanse de apariție unor variații avantajoase și le permite, după ce au făcut obiectul selecției, să se acumuleze și să se fixeze".

Pentru Darwin, după cum observă Canguilhem, a trăi înseamnă a supune judecății ansamblului viețuitoarelor o diferență individuală, cât de infimă ar fi ea. Această judecată nu permite decât două sancțiuni: să mori, sau să faci, pentru câtva timp, parte din juriu. Dar atâta vreme cât trăim, suntem întotdeauna judecător și judecat.

ED.: *L'origine des espeċes* (trad. C. Royer), col. „Fondations", La Découverte, 1985.

REF.: S.Y. Gould, *Darwin et Ies grandes énigmes de la vie,* col. „Points", Le Seuil, 1984.

ORIGINEA TRAGEDIEI.

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE.

Vezi NAȘTEREA TRAGEDIEI.

ORIGINILE HERMENEUTICII / Les *origines de l'herméneutique,* 1988.

Georges GUSDORF, n. *1912.*

Hermeneutica este munca de interpretare, este cercetarea sensului sau semnificației unui text. Studiul lui Gusdorf are în această calitate o importanță istorică, deoarece, dacă este relativ ușor de *interpretat* textele recente, cu totul altfel stau lucrurile cu textele antice, depărtate de noi în timp și prin mentalitățile acelora care le-au scris cândva.

Nici un text, deci, n-are sens imediat: sensul nu se dă direct. Interpretarea apare, așadar, necesară pentru a conserva patrimoniu! și memoria vie a umanității.

Textul antic, transmis, copiat, păstrat de-a lungul secolelor, în special de către monahi, nu ne parvine totuși în limpezimea sa originară. Este datoria noastră să învățăm să citim, să *regenerăm* sensul.

Gusdorf este autorul a numeroase lucrări consacrate științelor umaniste, printre care: *Omul romantic* (1984) și *Știința romantică a naturii* (1985).

ED.: *Les origines de l'hermeńeutique,* Payot, 1988.

ORIGINILE TOTALITARISMULUI / *The Origins of Totalitarism,* 1951.

Hannah ARENDT, 1906-1975.

E fals să gândești „că ideologia nazistă s-a cristalizat accidental în jurul antisemitismului". De aceea, pentru Arendt, a încerca să înțelegi oroarea care a fost organizarea „soluției finale", înseamnă în primul rând a te întreba asupra legăturilor dintre ideologia nazistă și originea antisemitismului. Dar nu e vorba de a crede că totalitarismul se întemeiază pe rasism sau antisemitism: „Singura consecință directă și pură a mișcărilor antisemite din secolul al XlX-lea nu este nazismul, ci sionismul". în schimb, e posibil să descoperim în sânul primelor manifestări antisemite rațiunile politice care, cincizeci de ani mai târziu, vor duce la cucerirea puterii de către Hitler. Printr-o minuțioasă analiză a locului evreilor în istoria modernă, Arendt stabilește patru faze de dezvoltare a relațiilor dintre ordinea politică și evrei, faze care conduc finalmente la respingerea antisemită.

Dacă, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, „evreii de Curte" sunt influenți pe lângă monarhie, datorită aporturilor lor financiare, „statele-națiuni", care apar după Revoluția franceză, au și mai mult nevoie de capitaluri; în schimbul împrumuturilor lor, drepturile evreilor se extind. Totuși, la sfârșitul secolului al XlX-lea, o dată cu nașterea imperialismului, se cere financiarilor să se implice politic: evreii, care nu participă la colonizări, văd că influența lor scade. în sfârșit, în secolul al XX-Iea, comunitatea evreiască și statul-națiune se dezintegrează, și evreii devin obiect de ură. Dar și aici trebuie să ne ferim de prejudecăți: nu societatea se îndepărtează progresiv de evrei; ei înșiși, de la sfârșitul secolului al XVI-lea, se detașează de grupurile sociale și refuză integrarea, în numele unui destin superior (și

mitic) al poporului evreu. Și când, în secolul al XIX-lea, primele partide antisemite denunță o pseudo-„societate secretă evreiască" dornică să preia puterea, este prea târziu.

„Trebuie repus antisemitismul modern în cadrul mai general al dezvoltării statului-națiune", analizând relațiile ce se vor stabili între evrei și „plebea" care permite accesul la putere al liderilor naziști. Va trebui să înțelegem mai bine motivele căderii statelor-națiuni în favoarea burgheziei capitaliste. Or, cauza acestei substituții trebuie căutată în mișcările imperialiste ale națiunilor europene din secolul trecut. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, „statul-națiune și-a încheiat dezvoltarea și s-a proclamat deasupra tuturor claselor", dar a avut mult de suferit când „s-a arătat incapabil de a permite economiei capitaliste să-și urmeze expansiunea".

Oamenii de stat Clemenceau, Bismarck fuseseră acuzați că au susținut cauza evreilor opunându-se burghezilor expansioniști, în timp ce, pentru acești președinți,era vorba pur și simplu de a păstra integritatea teritoriilor naționale, copleșite de imensitatea teritoriilor cucerite.

Spre deosebire de oamenii de afaceri, liderii politici erau în dezacord cu societatea, dând poporului impresia incapacității de administrare a progreselor revoluției industriale. „Expansiunea apărea ca un colac de salvare", iar violența colonizatoare ca metoda acestei noi puteri. La rândul lor, mișcările imperialiste se declară deasupra partidelor, în numele interesului superior al națiunii. „în teorie, o prăpastie desparte naționalismul de imperialism; în practică, această prăpastie poate fi și a fost trecută de naționalismul tribal și rasismul brutal". în consecință, era clar că evreii deveneau ţinta „imperialiștilor naționali". De fapt, de două secole evreii realizaseră legăturile financiare și diplomatice între state, apărând astfel drept garanții unei ordini politice depășite.

Interesul maselor asociindu-se atunci aceluia al demagogilor totalitari, al XX-lea secol nu putea decât să ajungă la sistemele naziste și comuniste în mod necesar violente, fiind profund imperialiste.

Făcând operă de istoric, Hannah Arendt demontează mașina implacabilă a totalitarismului, pentru „a încerca să spună și să înțeleagă ce s-a întâmplat" în această istorie recentă care apare pe drept cuvânt ca indicibilă și incomprehensibilă, cum a fost cea a Gennaniei anilor treizeci sau a Rusiei postbelice. Dar critica autoarei față de masele burgheziei nu-i scutește pe evrei de răspunderile lor față de o criză ai cărei actori au fost și ei. Evreică de origine germană, refugiată în Franța din 1933, apoi expatriată în Statele Unite începând din 1941, Arendt se declară intransigentă față de partidele care și-au găsit interesul într-un sistem ce a distrus societatea.

Scrisă între 1945 și 1949, această lucrare importantă din opera Hannei Arendt se arată pesimistă în ceea ce privește caracterul inevitabil al totalitarismului. Numai cu lucrarea *Condiția omului modern** ea își va regăsi speranța în soluțiile pe care omul le poate propune defectelor pe care societățile le poartă în ele; ceea ce îl face pe Paul Ricoeur să spună în prefața din 1958 a acestei scrieri, că ea este „cartea rezistenței și a reconstrucției".

ED.: *Les origines du totalitarisme,* 3 voi., col. „Points", Le Seuil: 1. *Sur l'antisémitisme* (trad. M. Pouteau), 1984; 2. *L'imperialisme* (trad. M. Leiris), 1972; 3. *Le système totalitaire* (trad. J.-L. Bourget, R. Davreu și P. Lévy) / *Originile totalitarismului,* Editura Humanitas, 1994.

REF.: A. Enegren, *La pense'e politique de Hannah Arendt,* P.U.F., 1984.

ORIZONT ȘI STIL, 1935.

Lucian BLAGA,
1895-1961.

Pentru Blaga, omul este o ființă care trăiește alternativ în două orizonturi diferite: orizontul misterului, pe care încearcă să-l reveleze, și orizontul lumii date, în scopul conservării de sine. Revelarea misterului se realizează prin „plăsmuirile" culturale, care au două componente fundamentale: *metafora* și *stilul,* materia operei și forma ei. Acest studiu care deschide *Trilogia culturii* este destinat cercetării stilului. Influențat de filosof ia germană a culturii, Blaga folosește termenul într-un sens larg, nu numai ca stil al unui individ sau al unui curent cultural, ci și ca stil al unei culturi.

Stilul are o dublă menire: pe de-o parte, el individualizează opera, conferindu-i un specific, iar pe de alta, face posibilă unitatea culturii în diversitatea formelor ei de manifestare. Stilul este dat și nu ales, el este un „jug suprem", căruia i se supune orice creator. Izvorul lui este în inconștient, care la Blaga nu apare nici ca o realitate de ordin metafizic (ca la romantici), nici ca o „magazie de vechituri" ale conștiinței (psihanaliza), ci ca o realitate psiho-spirituală pozitivă, alături de conștiință și independentă de aceasta, o realitate cu legi și structuri proprii, altele decât cele ale conștiinței.

Creatorul de cultură nu este conștient de existența stilului în momentul creației, ci doar ulterior și indirect, „eficiența" factorilor stilistici „abisali" marcând opera prin „personanță" — o capacitate specială a inconștientului de a comunica cu conștiința.

Chiar dacă pleacă de la sugestiile morfologiei culturii, Blaga nu rămâne la un simplu epigonism. El critică teoria morfologică și o depășește. Pe de o parte, critică modul în care aceasta înțelege sentimentul spațiului — ca simplu *peisaj* —, iar pe de alta, arată că *orizontul spațial* nu este singurul factor al stilului. Acestuia i se mai adaugă un *orizont temporal* și, de asemenea, un *accent axiologic,* o *atitudine în fața destinului* și o *năzuință formativă,* care la rândul lor sunt de mai multe feluri. Multitudinea acestor factori stilistici, ca și capacitatea lor de a se combina în chip felurit, pot explica multitudinea și varietatea culturilor. Mai mult, acestor factori *principali* li se adaugă un număr nedetenninat de factori *secundari* (vârstă adoptivă, dragostea pentru nuanță etc). Toți laolaltă formează „matricea stilistică" a unei culturi, matrice care constituie un *a priori* categorial inconștient, ce-și pune amprenta pe orice creație culturală.

ED.: *Orizont și stil,* în *Trilogia culturii,* Fundația regală pentru literatură și artă, 1944.

OSPĂȚUL /// *Convivio,* 1490.

DANTEALIGHIERI, J265-J32J.

Ospățul despre care e vorba este cel al cunoașterii, „pâinea îngerilor". Lucrarea, neterminată, se compune din cincisprezece tratate: o introducere și notele pentru cele patrusprezece *„canzoni".* Dante povestește aici convertirea sa la filosofie, după moartea Beatricei: filosofia este definită drept cunoaștere și drept înțelepciune. El proclamă aici egalitatea dintre oameni, care trebuie să se înalțe către noblețe prin virtuțile lor.

Scris în 1306-1308, *Ospățul* este prima operă pe deplin filosofică a lui Dante, precum și primul exemplu de proză filosofică în limba italiană. întesată, poate, de prea multă erudiție scolastică provenită din diverse orizonturi (filosofie antică, teologie creștină și musulmană), lucrarea e totuși străbătută de un suflu pe care nu-l vom mai regăsi defel în epocile următoare.

ED.: *Le Banquet,* în *CEuvres complètes de Dante* (trad. A. Pézard), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988; *Le Banquet* (trad. Ph. Guiberteau), Les Belles Lettres, 1968 / *Ospățul* (trad. O. Busuioceanu), în *Opere minore,* Univers, 1971.

REF.: M. de Gandillac, *Dante,* Seghers, 1968.

P

PARABOLE ŞI CATASTROFE, Discuţii despre matematici, ştiinţă şi filosofie / *Paraboks et catastrophes, Entretiens sur Ies matbématiqu.es, la science et la philosophie,* 1983.

René THOM, n. *1923.*

Părintele „teoriei catastrofelor", care a primit în 1958 medalia Fields pentru lucrările sale de topologie, prezintă de-a lungul acestor convorbiri procedeele hermeneutice (sau „parabole") care fac inteligibile fenomenele de discontinuitate (sau „catastrofe") ce apar în mod brutal şi imprevizibil în interiorul unui sistem aparent stabil (căderea unei faleze, erupţia unui vulcan, căderea Bursei etc). Extrem de rezervat în privinţa metodologiilor reducţioniste, autorul propune aici o abordare *continuistă,* pe care nu o aplică numai la matematică şi fizică, ci şi la psihologie, biologie, economie, embriologie.

Printr-o întoarcere originală la Aristotel (materia aspiră la formă), Thom se străduieşte să reintroducă arhetipurile naturii abstracte pentru a explica realul, preferând astfel *calitativul cantitativului.* La capătul acestor discuţii îl „redescoperă" pe Heraclit, în afirmaţia potrivit căreia întreaga morfologie rezultă din conflictul dintre două sau mai multe forţe antagoniste.

ED.: *Paraboks et catastrophes,* col.: „Champs", Flammarion, 1989.

REF.: *La querelle du déterminisme* (conţine faimosul articol al lui R. Thom: „Halte au hasard, silence au bruit" şi răspunsurile lui E. Morin, H. Atlan şi I. Prigogine), Le Débat-Gallimard, 1990.

PARERGA ŞI PARALIPOMENA / *Parerga und Paralipomena,* 1851.

Artbur SCHOPENHAUER, 1788-1860.

Opera, al cărei titlu înseamnă literalmente „adaosuri şi omisiuni", reuneşte în două volume numeroase eseuri. Primul volum tratează despre morală, psihologie şi metafizică. Titlul celui de-al doilea volum arată caracterul esenţial disparat: *Gânduri izolate, dar aranjate într-o ordine sistematică, asupra unei mari varietăţi de subiecte* (bunătatea animalelor, prostia femeilor şi a universitarilor, spiritismul şi magnetismul etc).

Parerga şi Paralipomena i-au adus lui Schopenhauer celebritatea pe care marea sa lucrare — *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare** — nu i-o adusese.

ED.: printre eseurile publicate în franceză, citărm *Aforisme asupra înţelepciunii în viaţă** (trad. J.-A. Cantacuzène), col. „Quadrige", P.U.F., 1989; *Sensul destinului* (trad. M.-J. Pernin-Segissement), Vrin, 1988; *Eseu asupra femeilor* (trad. J. Bourdeau), Actes Sud, 1987 / *Parerga şi Paralipomena,* Editura Antet, 1996.

REF.: CI. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de Vabsurde,* col. „Quadrige", P.U.F., 1989.

PARMENIDE sau Despre Idei / *IlapnEviânį;, ij Ilepî Idetov,* D c. 367 a. Hr.

PLATON, *4281427-3481347 a.* Hr.

Dialog.

Parmenide este un dialog dificil, cel mai anevoios, fără îndoială, dintre toate cele scrise de Platon. Este un dialog foarte tehnic, în care este împins foarte departe studiul dificultăţilor teoretice ale platonismului. Se poate chiar considera că în *Pamenide* (în special prima parte) se exprimă o veritabilă criză a gândirii platoniciene. Ca şi cum ar fi dorit să accentueze mai mult impresia de bizarerie, Platon face să se repete convorbirea printr-un om: Kefalos, considerat cunoscător al cuvintelor pe care le transmite prin doi intermediari succesivi, şi la mai mult de cincizeci de ani distanţă!

Socrate, încă tânăr, vorbește cu Parmenide și Zenon despre Idei. Dialogul cuprinde două părți. Prima (decisivă din punctul de vedere al platonismului, deși mai puțin extinsă) expune un anumit număr de obiecții majore la teoria Ideilor. întâlnim aici îndeosebi criticile pe care le va formula Aristotel (care intră în această epocă în Academia lui Platon). în a doua parte, Parmenide îi expune tânărului Aristotel propria metodă.

Dându-i cuvântul lui Parmenide, Platon nu regizează o simplă punere în valoare a lui Socrate. Un pasaj din *Theaitetos** arată că Platon îi purta lui Parmenide un mare respect. în plus, alegând metoda dialectică, el îi aduce un omagiu celuilalt lider al curentului eleat: Zenon.

Criticile lui Pannenide privitoare la teoria Ideilor vizează un punct pe care *Phaidon** deja îl abordase, dar fără să-l examineze cu adevărat: relația Ideilor cu lucrurile, a inteligibilului cu sensibilul. Antistene cinicul contesta însăși legitimitatea noțiunii de Idee („Văd caii, nu cabalinitatea"). Este cunoscut faimosul argument numit „al celui de-al treilea om": din moment ce trebuie să recurgem Ia Idee pentru a recunoaște unitatea în diversitatea oamenilor concreți, nu ne trebuie oare încă un termen de ordin superior pentru a asigura unitatea Ideii, pe de o parte, și a ansamblului ființelor umane, pe de altă parte? Miza acestor critici este deci „participarea" Ideilor la sensibilul deasupra căruia se află.

Pe scurt, ceea ce se discută aici nu este decât problema raportului dintre Unu și multiplu. Noțiunea de Idee întruchipează pretenția unității; dar pentru a satisface această cerință, Ideea însăși nu este cumva condamnată să se multiplice, adică să se piardă ca Idee? De altfel, tânărul Socrate este forțat să admită că-i este greu să conceapă o Idee pentru lucruri vrednice de dispreț: părul, jegul. Noțiunea de Idee cunoaște oare limite?

Partea a doua a dialogului oferă un exemplu al metodei lui Pannenide: sunt examinate consecințele logice ale ipotezei eleate: *Unul este,* apoi cele ale negației acestei ipoteze: *Unul nu este.* Tânărul Aristotel îi dă replica lui Pannenide. Căutând condițiile legitimității atribuirii unui predicat la un subiect oarecare, Platon ajunge la hotarele unei teorii a categoriilor. Dar mai ales stabilește — la capătul unui exercițiu dialectic extrem de abstract și subtil — că ipotezele contradictorii inițiale au consecințe identice. Aceste contradicții îi vor pune pe comentatori (neoplatonicieni în special) în fața unor mari dificultăți și-i vor conduce la „lecturi" adesea foarte curajoase. Se va ezita în special asupra problemei de a ști dacă se cuvine să atribuim „exercițiului dialectic" (Émile Bréhier) din *Parmenide* o importanță ontologică, sau dacă trebuie să-i limităm interesul strict la domeniul logicii. Se pare că Platon căutase îndeosebi să stabilească imposibilitatea unui eleatism radical. Cum calea propusă de susținătorii unui mobilism universal (Heraclit) este, de asemenea, impracticabilă, rezultă că drumul Ideilor este în definitiv singurul practicabil.

Această a doua parte din *Parmenide* seamănă deci cu un joc liber de ipoteze pur intelectuale, cu un „laborator de metafizică", după expresia lui Pierre-Maxime Schuhl, în care se elaborează interogații ale filosofiei occidentale eterne. Dacă *Parmenide* este unul dintre dialogurile lui Platon cele mai puțin citite de către publicul larg, datorită dificultății sale, în schimb este unul dintre cele mai comentate. Dintre comentariile contemporane, studiul lui Jean Wahl este o referință.

ED.: *The'e'tete, Parménide* (trad. É. Chambry), col. GF, Flammarion, 1967.

REF.: J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon,* Vrin, 1930.

PARTEA BLESTEMATĂ, Eseu de economie generală / La *part maudite, Essai d'économie générale,* 1949.

Georges BATAILLE, *1897-1962.*

Dacă toate cărțile de economie consolidează mai mult sau mai puțin ideologia economică dominantă, chiar când pretind să combată sistemul existent, această lucrare de economie politică ce continuă *Noțiunea de cheltuială* (1933), marchează o veritabilă ruptură. Bataille răstoarnă, într-adevăr, dogmele fondatoare ale economiei: raritatea, cultul tehnicii, productivismul, utilitarismul. Reflectând la totalitate în scopul stabilirii unei reprezentări a lumii — ordinea economică integrându-se într-un ansamblu mai vast, îndeosebi cultura (cea a unei societăți industriale) — Bataille adoptă ca punct de plecare un fapt cosmic: excedentul de energie solară, sursă a întregii dezvoltări.

Noțiunea fundamentală fiind aceea de exces, de *cheltuială,* și nu de raritate, societatea nu supraviețuiește decât prin cheltuieli neproductive: lux, războaie, dolii, spectacole, mari lucrări, arte neutilitare etc.

Inspirându-se din lucrările lui Marcel Mauss despre *potlatch* (a se vedea *Eseul despre clar*,*

1923-1924), Bataille analizează schimbul ca pe o pierdere, un proces de cheltuială care dă naştere unui proces de achiziţie. Funcţia esenţială a omului este — în acord cu lumea —„consumul", adică risipa, consumul în pură pierdere, acumularea analizându-se nu ca posesie, ci ca o cheltuială. Ignorând noţiunea termodinamică de *entropie,* Bataille pune problema excesului, care este cel al limitei sale; căci prin diverse mijloace trebuie să distrugem în permanenţă surplusul, în scopul evitării catastrofei. Astfel, războiul este interpretat ca o cheltuială catastrofală de energie excedentă, un fel de *potlatch* imens.

Teoretician al darului în economia modernă, Bataille răstoarnă logica, anume cea capitalistă, al cărei motor nu mai este căutarea profitului, ci voinţa darului gratuit. Gândirea sa nu va găsi nici un ecou în lumea economiştilor, cu excepţia lucrărilor lui Franşois Perroux.

ED.: *La part maudite, essai d'économie générale,* Éd. de Minuit, 1990 / *Partea blestemată.* Institutul European, 1994.

REF.: F. Marmande, *Georges Bataille politique,* Presses universitaires de Lyon, 1985.

PASIUNILE SUFLETULUI / *Ies passions de l'âme sau Trăité des passions,* 1649.

René DESCARTES, 1596-1650.

După ce demonstrase, în *Meditaţii*,* deosebirea reală dintre suflet şi corp, Descartes trebuia să gândească uniunea lor substanţială. Rolul acesta îi revine *Tratatului despre pasiuni.* Cartea nu poate fi citită independent de corespondenţa cu prinţesa Elisabeta [de Boemia], care a determinat-o şi nu conteneşte să o explice. Pentru Descartes nu există nici o contradicţie între deosebire şi uniune: cea dintâi e gândită, a doua e trăită.

Termenul de „pasiuni" trebuie luat aici în sensul său clasic: toate fenomenele în care sufletul pătimeşte, adică suferă o acţiune venită de la corp. Această acţiune se exercită într-un loc anumit al corpului: „glanda pineală", unde se efectuează contactul cu „spiritele animale", care sunt realităţi pe de-a-ntregul corporale. Glanda pineală este, desigur, în acelaşi fel, locul în care se exercită acţiunea sufletului asupra corpului, pe care-l pune în mişcare trimiţând prin nervi un flux al aceloraşi spirite animale. întreaga primă parte a tratatului e consacrată astfel descrierii acestor mecanisme fiziologice, care fac loc unor analize foarte detaliate. Prin urmare, Descartes tratează pasiunile sufletului, potrivit propriilor cuvinte, ca „savant". în termeni moderni, s-ar spune că e vorba de o primă tentativă de înţelegere materialistă a fenomenului pasiunilor, adică a tuturor interacţiunilor dintre corp şi spirit (Descartes poate fi considerat un precursor al noţiunii de „psihosomatică").

A înţelege pasiunile înseamnă a le explica (fiziologic), dar şi a le pătrunde sensul. Pentru aceasta, lucrarea propune o nomenclatură amănunţită şi sistematică a pasiunilor, care derivă toate prin compunerea a şase pasiuni primare: admiraţia [mirarea], iubirea, ura, dorinţa, bucuria, tristeţea. însă proiectul lui Descartes este moral, iar el nu se limitează la o simplă descriere.

Tratatul despre pasiuni prezintă, de fapt, o teorie a stăpânirii pasiunilor. Este o temă clasică pentru reflecţia filosofică, însă pe care Descartes o reînnoieşte complet, îndeosebi în raport cu stoicismul, din care el s-a inspirat totuşi în *Discurs despre metodă** (partea a III-a, maxima a treia a moralei provizorii) — ne amintim de altfel că *Discursul* conţinea şi o aluzie depreciativă referitoare la stoici. Căci nimic nu este mai străin cartezianismului decât condamnarea pasiunilor. „Ele sunt toate bune prin natura lor" şi nu ţine de noi să ne dezbărăm de ele: „Nu sunt de părere — scrie el undeva — [...] că trebuie să ne lipsim să avem pasiuni"; de fapt, acest lucru nu ar fi nici posibil, căci ele sunt preţul uniunii substanţiale, şi nici de dorit, căci o fac pe aceasta să trăiască. Există doar o bună întrebuinţare a pasiunilor, ce constă în a le orienta în sensul ce ne este cel mai avantajos. Căci o pasiune nu are niciodată vreo altă cauză decât un fenomen pur material, ce nu stă în puterea sufletului nostru de a-l împiedica, dar căruia îi putem modifica interacţiunea cu gândurile noastre. Pasiunile nu vor fi eradicate, ci îmblânzite, aşadar supuse raţiunii.

Idealul cartezian are un nume: „generozitatea"; cuvântul nu mai e folosit în sensul lui Descartes, la care el desemnează cunoaşterea propriei libertăţi şi „hotărârea neşovăielnică şi statornică de a-i da o bună folosinţă". înţeleptul „ştie că nu există nimic care să-i aparţină cu adevărat, afară de această posibilitate deplină de a dispune de vrerile sale": aici virtutea şi fericirea ignoră conflictul în care le va închide kantianismul.

Abordarea carteziană a pasiunilor nu este numai fizicală, este şi medicală. Sănătatea a fost întotdeauna o preocupare primordială a lui Descartes, care vedea în ea unul dintre bunurile cele mai preţioase.

Tratatul schițează contururile unei igiene a pasiunilor la care epoca noastră, atât de pasionată de „formă" și de „a se simți bine în propria piele", ar face foarte bine să mediteze.

Nu contează faptul că aparatul științific pe care se întemeiază *Pasiunile sufletului* este astăzi depășit, înțelepciunea carteziană și idealul generozității nu au inspirat numai figura eroului cornelian; se poate spune că *Tratatul* e la originea marii mișcări de reabilitare a pasiunilor pe care o va întreprinde secolul al XVIII-lea. Moștenirea carteziană rămâne vie în filosofia morală până în perioada contemporană. „Nu cred, spunea Alain, că în ceea ce privește această dificilă problemă a raportului dintre corpul nostru și gândurile noastre se poate găsi, chiar și astăzi, un învățător mai bun decât Descartes, și mai potrivit să readucă spiritul pe calea cea bună".

ED.: *Les Passions de l'ănie,* Vrin, 1988 / *Pasiunile sufletului* (trad. Dan Răutu), Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.

REF.: G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes,* P.U.F., 1970.

PATRU **ESEURI FILOSOFICE [ed. fr., 1966].**

MAO ZEDONG,
1893-1976.

Sub acest titlu sunt reunite textele a patru conferințe pe care Mao le-a ținut într-un interval de douăzeci și șase de ani: *Despre practică* (1937), *Despre contradicție (1931), Despre justa rezolvare a contradicțiilor în sânul poporului* (1957) și *De unde vin ideile juste?* (1963).

Scrierile filosofice ale lui Mao Zedong nu sunt separabile de o conjunctură și de o acțiune politică. De fapt, Mao Zedong este revoluționar comunist înainte de a fi teoretician, și nu scrie decât pentru a limpezi și ghida practica revoluționară. Afirmarea primatului practicii este chiar tema primului eseu, *Despre practică.* Această afirmare nu semnifică o adeziune la empirism, ci mai ales un refuz de a vedea teoria justificată prin norme pur interne. Numai acțiunea și transformarea realității sunt garanți ai adevărului teoriei și mai ales ai fecundității sale.

Despre contradicție este fără îndoială cel mai interesant dintre aceste texte, pentru contribuția lui Mao Zedong la filosofia marxistă. Acest eseu dezvoltă noțiuni noi, precum acelea de contradicții principală și secundară, sau de contradicții antagonice și neantagonice.

Ultimele două eseuri se situează în continuarea primelor și analizează condițiile de desfășurare a acțiunii revoluționare, din punctul de vedere al conducătorului și nu din acela al militantului. Interesul lor filosofic este mai mic.

ED.: *De la pratique, De la contradiction, De la juste solution des contradictions au sein du peuple, D'oil viennent les idee's justes?,* fidition en langues étrangères, Pékin, 1957-1977.

REF.: J. Golfin, *La Pense'e de Mao Tse'-toung,* col. „Pensée", Privat, 1971.

PĂMÂNTUL NU **SE** MIȘCĂ / *La terre ne se meut pas,* **1940** și **1946.**

Edmund HUSSERL,
1859-1938.

Această lucrare reunește trei manuscrise postume ale lui Husserl, consacrate originii spațialității și constituirii spațiului și a **lumii** înconjurătoare.

în primul articol, intitulat „Arca originară Pământ nu se mișcă" *(Grundlegende Untersuchungen zum phănomenologischen Ursprung der Răumlichkeit der Natur),* Husserl încearcă o „reducție" a doctrinei coperniciene și face să apară ca o presupoziție transcendentală certitudinea că Pământul este solul originar, anterior oricărei obiectivări științifice: este „corpul-substrat", în raport cu care mișcarea sau repaosul altor corpuri capătă sens, însă în sine el „nici nu se mișcă, nici nu se află în repaus". Această întoarcere la un *Urboden* este un preambul la „Note pentru constituirea spațiului" *(Notizen zur Raumkonstitution),* text care consideră constituirea spațiului pornind de la sistemul kinestetic. în sfârșit, „Lumea prezentului viu *(Lebendige Gegenwart)* și constituirea lumii înconjurătoare exterioare cărnii" tratează despre constituirea lumii obiective prin privilegierea corpurilor, care sunt concomitent *Kdrper* și *Leib (chair).*

Aceste reflecții schițate le alimentează pe cele din *Criza științelor europene*,* din *Originea geometriei** și, de asemenea, gândirea lui Merleau-Ponty asupra cărnii.

ED.: *La Terre ne se meut pas* (trad. D. Franck, D. Pradelle, J.-F. Lavigne), Éd. de Minuit, 1989.

REF.: *Husserl,* în *Philosophie,* nr. 29, Éd. de Minuit, 1989.

PE CALEA ÎNSPRE **LIMBĂ** / *Unterwegs zur Sprache,* 1953-1959.

Martin HEIDEGGER, 1889-1976.

Cele șase texte care alcătuiesc această culegere (patru conferințe, un dialog și un eseu) tematizează chestiunea limbajului drept rostire ca atare. întrebarea prezentată de Heidegger de-a lungul acestor texte privește ființa limbii care se revelează în experiența de rostire a omului. întrebarea e astfel dedublată: pe de o parte, care este drumul omului înspre limbaj? Care este, pe de altă parte, drumul rostirii în limbaj? Pornind de la această experiență primară a puterii de numire a limbii, începând cu natura experienței respective, Heidegger poate să ia în considerare o „corporeitate a limbii", înfăptuită în enunțare. Această putere lăuntrică limbajului, de a-și revela propria esență în itinerarul către rostire stabilit de om, atrage după sine propunerea finală a lucrării: „a aduce la rostire rostirea ca rostire".

Această formulă a căii înspre rostire, care e de asemenea cale a rostirii în limbaj, este gândită pornind de la enunțul poetic. Astfel, *Pe calea înspre limbă* se așază în centrul gândirii heideggeriene despre ființă, în domeniul diferenței ontologice: calea înspre rostire exprimă diferența fundamentală dintre semn ca instrumentalizare a limbii și rostire ca putință de a numi ființa și esența oricărui lucru. Rostirea se revelează înainte de toate ca putință de *monstrare,* iar nu de semnificare: „Rostirea e a face-semn *(Wink),* iar nu semn *(Zeichen)* în sensul simplei semnificări *(BezeichnungȚ.* Rostirea este capacitatea de împlinire, de dezvăluire a lucrurilor, puterea de a lăsa să ființeze ceea ce ea numește.

Problema pe care o pune această operă nu e atât cea a modalității itinerarului către rostire al omului, cât aceea a mișcării rostirii în limbajul omului, cu scopul de a numi dimensiunea fundamentală a sălașului omului, sau: cum ia naștere rostirea ca rostire?

ED.: *Acheminement vers la parole* (trad. F. Fédier), col. „Tel", Gallimard, 1976.

REF.: B. Allemand, *Holderlin et Heidegger,* P.U.F., 1987.

PEDAGOGUL / *naiSaycoyoî;.*

CLEMENT din Alexandria, c. 140-220.

Această lucrare este a doua dintr-un triptic consacrat descrierii lucrării Verbului divin, *Logosul,* în viața unui creștin. Chiar dacă în *Protreptic*,* autorul încuraja convertirea, în *Pedagogul* el se adresează celor botezați, a căror credință vrea s-o confirme.

Pedagogul are ca datorie pregătirea creștinului pentru primirea învățăturii maestrului, a treia și ultima etapă *(bathmos)* a acțiunii *Logosului,* care conduce la Gnoză, cunoașterea perfectă. Pedagogul oferă o învățătură întoarsă spre viața activă *(praktikos)* și formarea morală *(ethopoia),* în scopul eliberării sufletului de pasiuni și de slăbiciuni.

Arătând celor credincioși cum să devină adevărați creștini, autorul urmărește un scop pedagogic; la aceasta se adaugă o intenție polemică: de fapt, se duce o luptă înverșunată împotriva gnosticismului.

ED.: *Le pe'dagogue* (trad. H.-J. Marrou, CI. Mondésert și Ch. Matray), 3 voi., col. „Sources chrétiennes", Le Cerf, 1960-1970.

REF.: P.-Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction â l'étude de la connaissance mysiique chez Clément d'Alexandrie,* Vrin, 1945.

PENTRU MARX / Pour Marx, 1965.

Louis ALTHUSSER, 1918-1990.

Această culegere de șapte articole ale lui Louis Althusser prezintă o nouă metodă care trebuie să permită citirea și înțelegerea diferită a scrierilor lui Marx. Căci Louis Althusser crede că trebuie făcută o „incizie epistemologică" în interiorul operei lui Marx, pentru a separa, pe de o parte, operele de tinerețe, impregnate de influența hegeliană, și, pe de altă parte, *Capitalul*,* veritabil punct de plecare al marxismului. Această distincție novatoare permite lui Althusser să reliefeze la Marx o adevărată gândire filosofică.

ED.: *Pour Marx,* La Découverte, 1986.

REF.: J. Rancière, *La Leçon d'Althusser,* Idées, Gallimard, 1975.

PENTRU O CRITICĂ A ECONOMIEI POLITICE A SEMNULUI / Pour une critique de l'économie *politique du* Signe, 1972.

Jean BAUDRILLARD, n. 1929.

Teorie despre obiectul-semn, cu statut funcțional, semiotica lui Baudrillard este o critică a logicii claselor, o demonstrație a genezei ideologice a nevoilor și a fetișismului care rezultă de aici. Opera de artă nu se sustrage reducției semiotice operate

asupra tuturor obiectelor de către societatea contemporană.

ED.: *Pour une critique de l'économie politique du signe,* col. „Tel", Gallimard, 1976.

REF.: R. Hess, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

PERIPHYSEON.

JOHN SCOT *(ERIUGENA).*

Vezi (DESPRE) DIVIZIUNEA NATURII.

PERSPECTIVA CA FORMĂ SIMBOLICĂ / Die *Perspektive ah symbolische Form,* 1924^1925.

Enm PANOFSKY, 1892-1968

în lumina teoriilor lui Cassirer, al cărui elev a fost la Hamburg, Panofsky prezintă în această lucrare diferența de natură dintre spațiul matematic și spațiul experienței perspective. După el, spațiul matematic modern coincide cu viziunea spațiului simbolizat în construcția de perspectivă a Renașterii, care admite un punct de convergență unic.

El operează o relativizare a noțiunii de *perspectivă* și refuză să ia în considerare concepția pe care o avea cu privire la ea Renașterea, ca model imuabil al perspectivei. Perspectiva este, dimpotrivă, o formă simbolică, pentru fiecare epocă și pentru fiecare cultură, a concepțiilor științifice și filosofice despre spațiu.

Din simplu instrument tehnic, perspectiva devine cu Panofsky un fenomen stilistic și cultural major. El emite ipoteza unei metode specifice picturii antice pentru reprezentarea perspectivei, cea a unei proiecții pe o suprafață curbă. Astfel, spațiul modern s-ar fi născut cu Johannes Kepler, care, distrugând supremația cercului, o înlocuiește cu cea a elipsei. Schimbarea de perspectivă este cea care produce schimbarea formei. Elipsa este prima „formă simbolică", în sensul pe care Cassirer îl dă acestui cuvânt, adică e simbolul unei culturi.

Această concepție despre caracterul simbolic al spațiului în perspectivă a influențat întreaga dezvoltare ulterioară a istoriei artei. James White a verificat ipoteza teoretizării și folosirii unei perspective curbe în lumea clasică. Pierre Francastel, în *Pictură și societate*,* o înnoiește în lumina unei interpretări psihologice a spațiului figurativ. în schimb, Dleid Gioseffi o recuză și menține caracterul imuabil al sistemului de perspectivă al Renașterii.

ED.: *La Perspective comme forme symbolique* (trad. G. Ballangé), Éd. de Minuit, 1976.

REF.: A Flocon și R. Taton, *La Perspective, son histoire et ses aspects techniques,* col. „Que sais-je?", P.U.F., 1990.

PHAIDON sau **Despre nemurirea sufletului** în **trei dialoguri** / *Phädon oder Ober die Unsterblichkeit der Seele in drei Gespräche,* **1767, 1768 și 1769.**

Moses MENDELSSOHN., *1729-1786.*

Reluare a dialogului lui Platon.

Aceste trei dialoguri reiau problematica din *Phaidon** al lui Platon: primul îl urmează pe filosoful grec în povestirea morții lui Socrate, căreia Mendelssohn îi adaugă însă o diatribă împotriva sinuciderii. Filosoful german ilustrează astfel faptul că nu se poate trata un subiect în aceeași manieră în Antichitate și în timpurile moderne. Al doilea dialog reflectă, de asemenea, preocupările secolului al XVIII-lea: Socrate afirmă că nu trebuie niciodată să urâm rațiunea. Dialogul ca atare se întrerupe în a treia parte, în care Socrate monologhează despre felul în care ar putea fi făcută filosofia accesibilă. Demonstrația nemuririi sufletului este expusă în maniera lui Baumgarten și a lui Lessing.

Raționalismul modern pe care Mendelssohn i-l atribuie lui Socrate pune în armonie drepturile și îndatoririle. *Phaidon* va antrena o discuție cu Johann K. Lavater și va face din Mendelssohn promotorul religiei naturale din țara sa. Tradusă mult, lucrarea s-a bucurat de un renume european.

ED.: *Phe'don, ou De l'immortalite'de l'âme* (trad. M.Junker), Heideloff, 1830.

REF.: S. Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi,* Méridiens-Klincksieck. 1989.

PHAIDON *sau* Despre suflet, / *0aîScov, rj I7epi Yv/jc,* • c. 385 a. Hr.

PLATON, 4281427-3481347 a. Hr.

Dialog.

Dialog foarte frumos, de o importanță majoră în opera lui Platon, chiar dacă i-a fost suspectată autenticitatea, *Phaidon* pune în scenă ultimele clipe ale lui Socrate. Acesta este înconjurat în afară de Xantipa (rapid eliminată!) — de discipolii săi Apollodor, Cebes, Criton, Phaidon și Simmias. E vorba aici de

același Criton care, în dialogul care-i poartă numele, încercase în zadar să-l convingă pe Socrate să evadeze.

Discuția se desfășoară în principal în jurul nemuririi sufletului. Aici este elaborată o întreagă teorie a raporturilor dintre suflet și corp, teorie pe care filosofia occidentală o va reține sub numele de *dualism*. Corpului și sufletului nu le corespund aceleași plăceri. Cele gustate de suflet sunt singurele în stare să întemeieze existența morală, caracterizată prin căutarea virtuții. Nu se ajunge la aceasta decât în termenii a ceea ce trebuie să numim asceză: o mișcare prin care sufletul se detașează de nevoile și plăcerile corpului, poate să se gândească pe sine și să gândească orice lucru în realitatea lui.

Abia după moarte, într-o altă viață, sufletul se stăpânește cu adevărat, în întregime, căci este eliberat de corp, mormânt al său — Platon joacă aici pe cuvintele grecești cw̱ua *(soma,* „corp") și af̱ua *(sema,* „mormânt"). în timp ce, în *Apărarea lui Socrate*,* nemurirea sufletului nu era prezentată decât ca ipoteză plauzibilă, teoria platoniciană este aici complet constituită (fără îndoială, o dată cu mitul ce încheie *Gorgias*).* Sufletul datorează nemurirea sa indivizibilului, care-l face indestructibil. El a existat înaintea corpului nostru, și-i va supraviețui, contemplând direct adevărurile. *Menon** și *Phaidros** descriu îndelung experiența anamnezei și a condițiilor sale de posibilitate; a învăța, pentru un suflet legat de un corp, înseamnă a-și reaminti ceea ce a văzut atunci când i-a fost dat să contemple Ideile pure.

Socrate examinează și respinge, în cele din urmă, obiecțiile succesive ale lui Simmias și Cebes, care-l întreabă pe acesta dacă sufletul nu poate cunoaște într-adevăr nici un fel de alterare (de exemplu, un fel de uzură, la capătul mai multor existențe succesive).

De altfel, pentru a stabili nemurirea sufletului, Platon nu se mulțumește să expună argumentele „platoniciene" (reminiscența); el evocă în egală măsură doctrina heraclitică a contrariilor, care se succed unul altuia: așa cum moartea pune capăt vieții, viața trebuie să urmeze morții, astfel încât cursul devenirii să nu cunoască întreruperi.

Se înțelege de la sine că un filosof nu poate să se teamă de moarte, care este o eliberare. Sinuciderea ar fi soluția aproape cea mai logică, dacă n-ar constitui un fel de dezertare.

Doctrina nemuririi prezentată în *Phaidon* este inseparabilă de o morală. Mitul reîncarnării asigură aici această unitate: sufletele renasc, după moarte, sub forme adecvate alegerilor morale pe care le-au săvârșit în timpul vieții.

Convorbirea lui Socrate cu discipolii săi este întreruptă de sosirea servitorului celor Unsprezece, care-i aduce condamnatului cucuta. în timp ce Socrate își termină în liniște raționamentele metafizice și se pregătește să moară în pace, prietenii săi își stăpânesc cu greu emoția.

Nu are importanță să știm dacă *Phaidon* relatează fidel ultimele momente ale lui Socrate; de altfel, nu există nici un motiv să ne îndoim de autenticitatea amănuntelor redate. Sigur este faptul că dezbaterile cultivate în dialog întemeiază o problemă esențială în întreaga gândire filosofică și metafizică occidentală.

Interesul generat de *Phaidon* depășește chiar teritoriul filosofiei. Gândindu-se probabil la *Phaidon,* Pascal a putut să scrie: „Platon, pentru a predispune la creștinism" *{Cugetări*,* III, 219). Mitul în care Platon descrie destinul sufletelor după moarte poate anunța, într-un fel, paradisul și infernul creștin; deși se observă o diferență de atitudine: destinul sufletului după moarte nu este prezentat ca o răzbunare sau ca o recompensă, ci numai ca o consecință naturală și inevitabilă a vieții trecute.

Dar mai ales *Phaidon* leagă problema devenirii sufletului de cea a cursului universal al lumii; morala atinge o dimensiune eshatologică.

Procesul și moartea lui Socrate constituie, în cultura occidentală, un eveniment comparabil Patimilor lui Hristos. Ca și acestea, deși într-o măsură mai mică, sfârșitul primului dintre filosofi a inspirat numeroși artiști: David a pictat, Lamartin a scris, Erik Satie a compus o *Moarte a lui Socrate.*

Ed.: *Phédon* (trad. M. Dixsaut), col. GF, Flammarion, 1991 / *Phaidon* (sau *Despre suflet),* în *Opere,* voi. IV. Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

REF.: M. Dixsaut, introducere la ed. cit.

PHAIDROS sau Despre frumos / *• Palbpoq fj Ilepi mlov,˜ •* c. 375-370 a. Hr.

PLATON,
428/427-348/347 a. Hr.

Dialog.

Phaidros atinge două probleme: iubirea și retorica, a căror înrudire nu pare evidentă, dar a căror uniune este poate chiar în centrul platonismului. Socrate și Phaidros discută la umbra unui platan pe malul râului Ilissos; dintre toate dialogurile lui Platon, *Phaidros* este singurul al cărui cadru este

exact descris, şi unul dintre puţinele în care un personaj (Phaidros) primeşte o veritabilă caracterizare psihologică.

Punctul de pornire al dialogului este un discurs al retorului Lysias, căruia tânărul Phaidros îi poartă o admiraţie nemărginită. Acestui discurs, Socrate îi opune o pledoarie pe aceeaşi temă, şi anume: este oare mai bine să acorzi favoruri aceluia de care eşti iubit, sau aceluia care nu te iubeşte? *(Phaidros* trebuie, evident, aşezat în contextul cultural grec, unde homosexualitatea deţinea un rol special). Deoarece în discursul său Lysias alege (paradoxal) al doilea răspuns, Socrate îl apără pe primul.

Dar Socrate nu se poate mulţumi să adauge la un discurs un altul. Reflecţia sa asupra iubirii va trece deci printr-o analiză a sufletului omenesc. Aici ni se înfăţişează celebra imagine a atelajului înaripat: sufletul e asemănător ansamblului pe care îl formează un vizitiu şi cei doi cai ai săi, unul ascultător, altul năbădăios. Această iinagine îl conduce pe Platon către o alegorie a cunoaşterii, a vieţii virtuoase, a filosofiei chiar. Platon ne explică în ce mod nu toate sufletele au acelaşi destin: unele, mai mult decât altele, au capacitatea de a se ridica spre regiunea esenţelor eterne. Dar toate resimt aici ecoul slăbit al frumuseţii ideale. Ca şi *Banchetul*,* a cărui prelungire indispensabilă este, *Phaidros* articulează o reflecţie asupra iubirii şi filosofiei la Ideea de frumos.

Dialogul se încheie cu o critică a fundamentelor retoricii, şi ale scrierii, căreia Socrate îi opune cuvântul transmis prin viu grai.

ED.: *Phèdre* (trad. L. Brisson), urmat de un text de J. Derrida: *la Pharmacie de Platon,* col. GF, Flammarion, 1989 / *Phaidros,* în *Opere,* voi. IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.

REFJ B. Sève, *„Phèdre", de Platon,* col. „Lectoguide Philosophie", Éd. Pédagogie moderne, 1980.

PHILEBOS sau Despre plăcere / *0fh]p'\x;, rf IJepi rjâovrjq, O* c. 350 **a. Hr.**

PLATON,
428/427-3481347 a. Hr.

Dialog, probabil unul dintre ultimele dialoguri platoniciene.

Problema din *Philebos* este cea a Binelui suprem: constă oare acesta în plăcere sau în înţelepciune? Fără să respingă primul răspuns, Socrate îl aşază sub hegemonia raţiunii şi a ştiinţei. Platon se opune aici teoriilor hedoniste — în vogă în acea epocă — ale lui Aristip din Cyrene şi ale lui Eudoxiu. Metoda din *Philebos* nu prezintă mai puţin interes decât concluzia sa: Platon aplică riguros metoda diviziunii şi a analizei succesive a elementelor componente ale obiectelor studiate. Găsim, astfel, în *Philebos* frumoase analize psihologice şi morale cu privire la plăcere şi înţelepciune.

ED.: *Sophiste; Politique; Philèbe; Time'e; Critias* (trad. É. Chambry), col. GF, Flammarion, 1969/ *Philebos,* în *Opere,* voi. VII, Editura Ştiinţifică, 1993.

REF.: V. Brichard, „La morale de Platon", în *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Vrin, 1974.

PHILOSOPHIA MIRABILIS, 1974.

Anton DUMITRII/,
1905-1991.

Culturile apuse ale Antichităţii ne-au lăsat nu puţine monumente „ciclopice" a căror raţiune uneori ne scapă, sau care sub aspectul tehnic al realizării lor ne sunt inexplicabile. Dar asemenea „construcţii" e posibil să fi existat şi în planul ideilor filosofice. Aceasta este presupunerea de la care porneşte autorul pentru a dovedi — în baza unor texte ale doxografilor şi filosofilor antici, mai ales ale lui Aristotel, această „chintesenţă a filosofiei greceşti" — că grecii au practicat şi un alt mod de *philo-sophia* decât cel cu care suntem noi obişnuiţi. Aceasta a început să se diminueze o dată cu presocraticii, pentru a dispărea cu totul în urma declinului culturii greceşti antice.

Este vorba aici de acea „iubire de înţelepciune" căreia i s-au dedicat înţelepţii preptolemeici sau chiar prehomerici, iubire de înţelepciune ce nu urmărea dobândirea de cunoştinţe *despre* lume, simpla „erudiţie", ci scopul ei era cunoaşterea de sine, fiind o filosofie a lui *a fi în lume.* Cunoaşterea lumii — în măsura în care o aborda — era subordonată autocunoaşterii şi autoperfecţionării. Pentru realizarea acestora era necesară o adevărată *pregătire* (μe^XTη), care comporta trei faze: purificarea, realizarea perfecţiunii umane şi realizarea perfecţiunii divine, a stării de zeu. în acest sens spuneau Pitagora şi Socrate că „înţelept e doar Zeul".

Faptul că de la această „altă filosofie" greacă nu ni s-au păstrat texte nu se datorează atât „vicisitudinilor" istoriei, cât caracterului ei „laconic" — aşa cum îl definea Socrate undeva —, faptului că înţelepţii nu scriau texte, ci preferau varianta orală a mitului şi poeziei.

Aceasta filosofie este o *philosophia mirabilis* nu numai pentru că pornește de la *mirare,* ci mai ales pentru că ea înfăptuiește un *miracol:* „realizarea Ființei".

ED.: *Philosophia mirabilis,* București, Editura Fundației Culturale Române, 1992.

PICTURĂ ȘI SOCIETATE / **Peinture** et *société,* **1951.**

Pierre FRANCASTEL, 1900-J970.

Oare percepția spațiului, formă *a priori* a sensibilității de la Kant încoace, este imuabilă sau, dimpotrivă, esențial schimbătoare? Pentru Francastel, sensibilitatea nu este niciodată pură; ea este întotdeauna socializată, căci este în dialog pennanent cu lumea. Astfel, departe de a fi o activitate gratuită, arta se prezintă ca una dintre funcțiile corpului social căruia îi aparține. Cele trei mișcări ale operei („Nașterea unui spațiu", „Destrucția unui spațiu plastic", „Spre un nou spațiu") arată cum linia, care a dominat pictura Renașterii, s-a topit în impresionism, pentru a renaște transfigurată în cubism.

Pierre Francastel a introdus în Franța gândirea lui Erwin Panofsky.

ED.: *Peinture et société,* în *Oeuvres,* voi. 1, col. „Méditations", Denoël, 1984.

REF.: J. Duvignad, *Sociologie de l'art,* P.U.F., 1984.

POETICA / *IJepi wirjtiKfjq,* • c. **344** a. Hr.

ARISTOTEL, *384-322 a.* Hr.

Numai un fragment ne-a parvenit din acest eseu despre arta literară. El constă dintr-o introducere generală, urmată de un studiu despre tragedie și epopee. Cartea a doua, consacrată comediei, s-a pierdut (această carte este totuși în centrul intrigii romanului lui Umberto Eco: *Numele trandafirului).* Lucrarea se prezintă mai degrabă ca un caiet de curs al unui profesor, decât ca un tratat.

„Poetica" vine din verbul grec tfoielv (poiein), care înseamnă „a aranja, a compune, a face", dar și „a crea de la un cap la altul, a inventa"; acest termen presupune o muncă de combinare. Ca și Platon, Aristotel consideră că orice artă este imitarea realității sensibile. Poetul reprezintă într-un mod verosimil ceea ce ar trebui să fie moral. Această imitare, μίμησις *(mimesis),* are ca obiect viața umană; „mimesis" ne farmecă prin exactitatea, prin adevărul său, ceea ce nu-i scade cu nimic valoarea spirituală: aceasta ține de aspectul formal al artei. Platon condamna poezia în numele adevărului și al moralei. Deși se inspiră din concepția sa, Aristotel se opune acestei teorii prin doctrina sa cu privire la Kdftaoaic; *(catharsis):* tragedia, prin frică și milă, realizează „purificarea" pasiunilor.

În *Poetica,* Aristotel insistă și asupra legii „unității", din care s-au inspirat teoreticienii secolului al XVI-lea pentru stabilirea regulii celor trei unități în teatru. Coerența este, de fapt, necesară acțiunii poetice, care ține de general și pune în scenă tipuri, caractere.

Poetica lui Aristotel a inspirat *Arta poetică* a lui Horațiu și a avut repercusiuni asupra tragediei clasice franceze din secolele al XVI-lea și al XVIII-lea. Deși diferită, *Arta poetică* a lui Boileau a fost și ea influențată, în secolul al XX-lea, putem considera că problema catharsisului stă la baza teatrului cruzimii al lui Antonin Artaud.

ED.: *Poe'tique* (trad. J. Hardy), Les Belles Lettres, 1979; *Poétique* (trad. M. Magnien), Le Livre de poche classique, L.G.F., 1990 / *Poetica,* (trad. S. Petecel), Editura IRI, 1998.

REF.: P. Somville, *Essai sur la* Poétique *d'Aristote et sur quelques aspects de sa postérite",* Vrin, 1975.

POLITICA / *UohxiKă.*

ARISTOTEL, 384-322 a. Hr.

Acest tratat de politică în opt cărți ne-a parvenit într-o stare fragmentară și neordonată.

Termenul de „politică" este esențial. El provine din cuvântul grec tfó^iq *(polis),* „cetate" sau „stat". „Politica" este posibilitatea de a civiliza, de a modera moravurile statului prin instituții, prin cultură. Statul este fără îndoială forma cea mai elaborată a societății: numai el are drept finalitate „viața preafericită" a oamenilor liberi. Veritabil „animal politic", omul nu poate, singur sau în sânul unei familii ori al unui sat, să-și asume sau să-și realizeze dorințele și aspirațiile într-un mod satisfăcător; el nu poate nici să atingă perfecțiunea la care ajunge statul: acesta are valoare în el însuși și prin el însuși.

Componentă esențială și primă a statului, familia este formată dintr-un grup de persoane care au, unele cu altele, diferite raporturi și care respectă o ierarhie strictă. Tatăl, capul familiei, conduce casa; el porun-

ceste tuturor: femeii, copiilor, sclavilor. Sclavia este unul dintre motoarele societăţii antice greceşti; este dinamica economiei: tară sclavi, nici o muncă nu poate fi realizată, deoarece activităţile tehnice, după opinia lui Aristotel,cer simultan instrumente neînsufleţite şi instrumente însufleţite — ultimele (sclavii) punându-le în funcţiune pe primele. Societatea este, deci, împărţită în două categorii: cei care comandă, oamenii liberi, şi cei care se supun, sclavii.

Aristotel consideră că suntem stăpâni sau sclavi *prin natură* şi că statutul respectiv al unuia şi al celuilalt şi diferenţele sociale dintre ei nu au nimic nelegitim. Graniţa dintre condiţia de om liber şi cea de sclav este totuşi dificil de trecut în perioade de tulburări şi războaie — Platon însuşi, născut într-o veche familie de viţă nobilă, a fost redus pentru o perioadă la condiţia de sclav, la Siracuza, de către Dionisie cel Bătrân, căruia îi displăcuse. Trebuie deci să facem deosebirea între sclavul prin natură şi sclavul de fapt.

La altă scară, familia este imaginea statului. Puterea pe care o exercită statul asupra oamenilor liberi este la fel ca aceea pe care o exercită stăpânul, nu numai asupra sclavilor, ci şi asupra membrilor liberi ai familiei sale: soţia şi copiii. Stăpânul se comportă ca un *republican* cu soţia sa: armonia şi înţelegerea sunt stabilite prin consens; el se comportă ca un *monarh* cu copiii săi: educaţia se bazează pe dobândirea anumitor principii. Adevăratul cetăţean este cel care participă la activitatea statului: aceasta cere timp şi educaţie; cetăţeanul trebuie să ştie să se supună, dar şi să comande şi să ia decizii.

Trei tipuri de guvernare se pot afla în fruntea statului; monarhia, aristocraţia şi republica, sau guvernarea unui singur om, a câtorva oameni sau a unui mare număr de oameni. Nu se poate spune care este cel mai bun dintre aceste trei tipuri de guvernare: ele sunt drepte şi înţelepte, şi toate fac deosebirea între puterile executivă, judiciară şi legislativă. Trebuie totuşi să veghem ca aceste tipuri de guvernare să nu degenereze în tiranie, în oligarhie sau în democraţie, ceea ce le-ar face insuportabile.

Aşa cum există stăpâni şi sclavi, există state stăpâne şi state sclave. Aristotel legitimează astfel imperialismul ţărilor care, prin natura lor, îi par superioare, precum Grecia, şi care-şi exercită autoritatea asupra popoarelor numite barbare. Teoria despre stat pe care o expune Aristotel este destul de originală; ea se opune ideii susţinute de sofişti conform căreia statul este consecinţa unei înţelegeri între oameni; rezultat al studiilor aprofundate privind constituţiile popoarelor Greciei, această teorie este realistă şi nu regăsim în ea nimic clin himerele sau din comunismul lui Platon. Acesta din urmă propovăduia, de fapt, în *Republica*,* necesitatea comunităţii bunurilor, a femeilor şi a copiilor. Aristotel critică destul de violent aceste idei utopice. Deşi concepţia lui despre sclavie ne poate mira astăzi, preferinţa pe care o arată pentru un regim moderat, în care omul să găsească un echilibru corect între noroc, merit şi libertate, rămâne de actualitate.

ED.: *La Politique* (trad. J. Tricot), Vrin, 1970; *Les Politiques* (trad. P. Pellegrin), col. GF, Flammarion, 1940 / *Politica,* (trad. El. Bezdechi), Editura Cultura Naţională, 1924.

REF.: R. Weil, *La Politique d'Aristote. Entretiens sur l'Antiquite´classique;* voi. XI, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1965.

POST-SCRIPTUM DEFINITIV ŞI NEŞTIINŢIFIC LA FĂRÂME FILOSOFICE / *Afsluttendeuvidenskabelig Efterskrift tilde „Phibsophiskesmuler",* **1846.**

Smen Aabye K1ERKEGAMD, 1813-1855.

Această lucrare este centrală în gândirea kierkegaardiană. Urinând *Fărâmelor filosofice*,* ea abordează direct probleme rămase până atunci în starea de schiţă. Kierkegaard expune pe larg celebra sa teză a *devenirii subiective.* Respingând toate sistemele logice care pretind că fac posibilă intrarea existenţei în universul discursului speculativ, Kierkegaard subliniază cu virulenţă şi ironie drama existenţei umane, drumul său dureros, căderea sa, permanent posibilă, în disperare.

în *Post-scriptum* Kierkegaard dezvoltă termenul „existenţial". Acest cuvânt apare în jurnalul său, dar aici el ia un sens radical şi oarecum ofensiv. Filosofii, după exemplul lui Hegel, identifică adevărul cu certitudinea întemeiată în raţiune. Kierkegaard, dimpotrivă, îl lasă să se desfăşoare în existenţial, adică în profunzimile subiectivităţii gânditorului. „Subiectivitatea este adevărul", formula celebră a filosofului, subliniază clar relativitatea şi, în final, sterilitatea cunoaşterii obiective. Adevărul nu este un sistem logic, ci un itinerar existenţial constând din paradox, din absurd şi din incertitudine. Adevărul, ca şi filosofia, se *trăieşte.* Nu îl înveţi, îl încerci.

în consecinţă, acest lung eseu este orientat în mare parte împotriva hegefienilor şi, în special. împotriva anumitor reprezentanţi ai Bisericii daneze

care, în epoca lui Kierkegaard, număra mulți partizani de-ai lui Hegel.

Pentru gânditorul danez, ceea ce are importanță este însușirea adevărului subiectiv, și anume, afirmarea invincibilității/?«:ărui om și *afiecărei* conștiințe. Dar aceasta nu poate exista fără o dezbatere în contradictoriu cu Dumnezeu. „Devenirea subiectivă" este și o devenire creștină.

Lucrarea este fundamentală pentru filosofia contemporană. Ea a exercitat o profundă influență asupra gândirii lui Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre, astfel încât autorul ei este considerat, după formula consacrată, „părintele existențialismului".

ED.: *Post-scriptum de'finitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (trad. P. Petit), col. „Tel", Gallimard, 1989.

REF.: J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes* (Studii kierkegaardiene*), Vrin, 1974 (a 4-a ed.).

POZIȚIA OMULUI ÎN COSMOS / Die Stellung *des Menschen* im *Kosmos,* 1928.

Max SCHELER, 1874-1928.

Acest eseu de antropologie filosofică poate fi considerat drept o nouă contribuție la definirea noțiunii de *om.* Pentru Scheler, nici naturalismul și nici raționalismul dualist nu pot explica ființa proprie a omului. Numai prin și în spiritualitate poate acesta să acceadă cu adevărat la existența individuală.

Mai putem remarca în acest text influența fenomenologiei lui Husserl și, de asemenea, afirmarea panteistă a unei realizări a lui Dumnezeu prin om.

ED.: *La situation de l'homme dans le monde* (trad. M. Dupuy), Aubier-Montaigne, 1951.

REF.: M. Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler,* 2 voi. P.U.F., 1959.

PRACTICAREA PLĂCERILOR.

Michel FOUCAVLT.

Vezi ISTORIA SEXUALITĂȚII.

PRAGMATISMUL / Pragmatism: a New *Name for some Old Ways of Thinking* Popular *Lectures on Philosophy,* 1907.

*Wittiam.*JAMES, 1842-1910.

Antologie de conferințe.

William James își însușește celebrul principiu al lui Charles Sanders Peirce conform căruia conceperea completă a obiectului înglobează toate efectele practice care credem că pot fi produse de el. Dar el interpretează acest principiu în contextul unei teorii a adevărului, și nu în cel al unei teorii a semnificației, cum face Peirce. Pentru acesta din urmă, într-adevăr, pragmatismul nu are ca obiect determinarea adevărului lucrurilor; ceea ce-l interesează este o metodă de a demonstra practic sensul cuvintelor. James, dimpotrivă, așază *adevărul,* și raportul său cu realul, în centrul reflecției sale. Adevărul nu este oglinda realității pentru simplul motiv că nu există o oglindă în fața realității. Atât în ordinea materială, cât și în ordine morală, există acțiuni, instrumente, idei abstracte exprimând posibilități de a acționa. „Este adevărat ceea ce este util", iar aceasta extinde acțiunea noastră asupra lucrurilor. O idee nu este adevărată la început, ea devine astfel și stârnește în noi o credință capabilă de a ne dirija eficient acțiunea.

Pragmatismul generalizat nu este decât extensiunea pragmatismului științific al lui Poincaré (pentru care adevărul este apreciat prin criteriul comodității). Astfel, de exemplu, mântuirea nu este nici sigură, nici imposibilă: este o partidă care trebuie jucată, iar ipoteza existenței lui Dumnezeu trebuie considerată adevărată, dacă această credință ne aduce un beneficiu moral. Concepția conform căreia adevărul trebuie să *se facă,* permite astfel, la James, armonizarea punctului de vedere al științei cu aspirațiile religioase și morale.

Pragmatismul lui James, ca întregul pragmatism americaniste susținut de un „empirism radical", atât în domeniul științific și moral, cât și în domeniul religios. El intervine pe două niveluri:

— întrucât percepem mai întâi intuitiv anumite adevăruri (de exemplu iluminarea interioară în domeniul religios), ne mulțumim doar cu criteriul valorii lor practice;

— Empirismul intervine în egală măsură nu doar la început, ci și ca verificare a unei ipoteze.

Orice idee, cea a omului de pe stradă, ca și cea a savantului, este „experimentală", adică este un plan de acțiune, iar spiritul pragmatic este un spirit experimentalist.

ED.: *Le Pragmatisme* (trad. Le Brun), Flammarion, 1911.

REF.: É. Callot, *William James et le pragmatisme,* Champion - Slatkine, Paris-Genève, 1985.

PREFAȚĂ LA TRATATUL DESPRE VID/ *Preface pour le trăité du vide,* 1663.

Blaise PASCAL, 1623-1662.

în jurul anului 1651, Pascal, definitiv convins de existența gravitației, se hotărăște să scrie un mare *Tratat despre vid,* în care să demonstreze că efectele

până acum atribuite „groazei de vid" nu sunt decât cazuri particulare ale legii universale a „echilibrului lichidelor", sau a staticii fluidelor. Din acest tratat, pe care probabil nu l-a putut termina niciodată, nu ne rămâne decât un proiect de prefață, ce va fi publicat în 1663, prin grija lui Florin Périer.

Contrar celor ce ne-ar permite să credem titlul său, *Prefața la tratatul despre vid* nu abordează decât foarte puțin, și într-o manieră foarte eliptică, problema vidului. în realitate, obiectul ei este altul, iar importanța sa, mult superioară unei simple puneri la punct a unei probleme pe care Pascal o dezbătuse deja pe larg. E vorba mai degrabă de un viguros manifest în favoarea metodei experimentale. Nicăieri altundeva autorul nu este atât de clar: experimentele sunt „singurele principii ale fizicii". Naturii, și nu purei gândiri speculative, îi revine în ultimă instanță rolul de a confirma sau de a infirma ipotezele. Astfel, Pascal afirmă, împotriva lui Descartes, *autoîntemeierea* discursului științific, ce determină liber regulile cărora i se supune, ca și conceptele plecând de la care s-a construit.

Pornind de aici, Pascal inaugurează o deosebire radicală între două diviziuni ale cunoașterii: disciplinele care se sprijină pe raționament și experiență, precum fizica, și cele care se sprijină pe autoritatea textelor și pe credință, precum teologia sau istoria. Dacă ultimele nu pot cunoaște noi dezvoltări, fiind la fel de „mărginite [...] ca și cărțile care le cuprind", științele experimentale în schimb sunt deschise la nesfârșit *progresului.* „Astfel încât, concluzionează Pascal, întreaga omenire de-a lungul secolelor trebuie considerată ca un același om care dăinuie mereu și învață neîncetat".

Așa cum se poate vedea, acest text dens și curajos anunță direct unele dintre tezele cele mai importante ale pozitivisului lui Auguste Cointe.

ED.: *Preface pour le Trăite´ du vide,* în *Traite's scientifiques,* col. „Les Intégrales de philo", Nathan, 1990.

REF.: P. Guenancia, *Du vide ă Dieu. Essai sur la physique de Pascal,* col. „Algorithme", Maspero, 1976.

PRELEGERI DE ESTETICĂ / *Vmlesungen über die Aesthetik,* 1832.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, J770-183J.

Lecții ținute la universitatea din Berlin.

O primă compilație a acestui curs a fost editată, în 1832, la Berlin, prin grija lui Hermann Georg Hotho; alte ediții au urmat, din care ediția jubileului în 1927 și cea din Leipzig în 1931.

Voind să înțeleagă principalele momente ale artei, Hegel produce o veritabilă semiologie a artelor care abordează arta ca unitate a concretului și abstractului, arta ca depășire a naturii și a logicii, arta ca limbaj, în sfârșit, muzica și modurile sale de expresie.

Arta, religia și filosofia depășesc Natura și Spiritul, pentru că obiectul lor este un obiect absolut; și transcendența astfel deschisă îi dă lui Hegel punctul de vedere al adevărului absolut. în forma concretă născută din spiritul subiectiv, nemijlocirea naturală nu este decât *semnul* Ideii, iar forma nu este decât forma frumuseții. Ceea ce înseamnă să spunem că pentru Hegel arta mediază frumusețea, dar că aceasta se oferă la rândul ei ca nemijlocită, prin simpla semnificație sensibilă. Arta este semn al adevărului și, în același timp, unitatea și sinteza concretului și aspectului. De aceea Hegel pune problema de a ști *cum* procedează artistul: în mod obiectiv, după conținut, sau în mod subiectiv, după gradul de civilizație a epocii sale? Pentru Hegel, este vorba de problema raporturilor interiorului și exteriorului, pusă sub aspectul unei chestiuni pur istorice, după jocul unei subiectivități prezente, care trebuie să reprezinte un obiect trecut: fie artistul utilizează în mod subiectiv condițiile epocii sale pentru a reprezenta subiecții trecutului; fie se ridică la fidelitatea obiectivă a reprezentării trecutului; fie el observă și își însușește adevărata obiectivitate a reprezentării temelor trecutului și a popoarelor străine.

Vedem că noțiunea de Ideal căutată în cadrul operei de artă este tratată de către Hegel cu referire la existența istorică, dat fiind că arta depășește atât *natura,* cât și *logica.* Prin artă, spiritul este acela care se reconciliază cu prima sa certitudine; el obține de aici determinarea sa concretă ca realitate.

Ce sunt formele artei, dacă nu formele prin care popoarele și-au exprimat intuițiile și aspectele cele mai bogate ale vieții: conținuturile, fie ele religioase, etice, politice, spirituale? Faptul estetic nu este autonom, ci legat de viața statului în care se produce.

Hegel studiază mai întâi valabilitatea esteticii ca știință. Or, la examinare, orice știință dezvăluie legături cu o știință antecedență și, în același timp, începe prin conceptul unui obiect determinat și confirmat, necesar. Dar Hegel afirmă că arta este o presupoziție ce decurge din sistemul său filosofic; ea are loc și funcție în acest sistem care structurează totalitatea câmpului cultural, fie că arta este implicită sau explicită, semnată sau anonimă. în plus, arta moralizează omul eliberându-1 de el însuși („A plânge înseamnă a

fi consolat"). De aceea, Hegel refuză arta amuzantă in favoarea unei arte semnificative.

Iată de ce, în fenomenologia contemplării frumosului, Hegel reia ideea kantiană de „contragere a dorinței". Dar el îi datorează lui Schelling conceptul de artă ca „uniune intimă a generalului și a particularului, a libertății și a necesității, a spiritualului și naturalului".

Nu spunem că arta este un limbaj? Arta și limbajul răspund ambele necesității comunicării. Ele sunt, în același fel, mijloace de reprezentare. Ele transmit ceea ce oamenii gândesc, imaginează și resimt. în această perspectivă, o mare tăcută, cum este *arhitectura simbolică,* joacă la Hegel o funcție semnificativă. Ca „reprezentare a reprezentării umane", nu este oare arhitectura semnificațiilor, în principiu lipsite de forme, cea a reprezentărilor generale? Prin colosal și sacru, construcțiile sale gigantești vizează adunarea generală a oamenilor.

Hegel urmează calea sensibilă mergând de la arhitectură la sculptură, de la aceasta la pictură și de la cea din urmă la muzică. De la finitudinea masivă, la absolutul pe care îl indică, înaintarea hegeliană de-a lungul artelor ne arată arhitectura ca fiind arta cea mai incompletă, sculptura ca destinată să caute spiritualul sub aspectul particularului, pictura ca fundând pe forma exterioară manifestarea interiorului. Mereu jocul interiorului și exteriorului.

Muzica ne permite să ne detașăm de forma exterioară și de vizibilitatea sa pentru a ne încredința auzului, un simț, în raport cu ideea, după opinia lui Hegel, superior vederii; dar ceea ce percepe auzul este tocmai vibrația interioară a corpului care revelează „o primă idealitate venind din suflet". De aceea muzica este o „dublă negație a exteriorității": suprimarea stării spațiale și această suprimare ea însăși suprimată de reacția corpului. Este remarcabil că exterioritatea sunetului se anulează imediat ce acesta apare. Sunetul este perceput ca fiind de natură abstractă, la fel ca interioritatea însăși. De aceea muzica nu poate reproduce nimic: în orice caz, *nu obiecte reale.* Ea are ca rol „să facă să rezoneze eul cel mai intim, subiectivitatea cea mai profundă, sufletul său ideal". Asemănătoare astfel arhitecturii, ea nu împrumută formele sale la ceea ce există, ci „imaginației creatoare". De altfel, simetria și euritmia caracterizează muzica și arhitectura.

ED.: *Esthétique* (trad. S. Jankélévitch), 4 voi., col. „Champs", Flammarion, 1979 / *Prelegeri de estetică* (trad. D. D. Roșea), 2 voi., Editura Academiei, 1966.

REF.: G. Bras, *Hegel et l'art,* P.U.F., 1989.

PRELEGERI DE FILOSOFIE A ISTORIEI / *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschkhte,* 1837.

Georg Wilbelm Friedrich HEGEL, 1770-1831.

Prelegeri ținute între 1822 și 1831.

Ca și *Prelegerile de filosofie a religiei*,* acest text, publicat după moartea lui Hegel, a fost constituit pe baza manuscriselor lăsate de autor și a notițelor de la cursuri ale studenților.

Istoria omenirii este pusă aici în perspectiva punctului de vedere al sistemului închegat. O celebră introducere (cunoscută sub titlul de „Rațiunea în istorie") expune metoda, distingând în mod special mai multe moduri istoriografice și obiectul cunoașterii filosofice a istoriei. Din epoca Luminilor (Condorcet), Hegel preia necesitatea de a căuta un *progres* în istorie. Acesta însă nu este cel al perfectibilității: el atestă dezvoltarea unui germene prezent încă de la începutul procesului: Spiritul. Regăsim marile proiecte de istorie apologetică (Augustin, Bossuet), însă nu se mai face deosebirea dintre istoria profană de cea sacră. Hegel unește Cerul cu Pământul; întreaga istorie omenească este sacralizată, ca proces al întronării spiritului.

Triumfurile succesive și efemere ale statelor ce au ocupat pe rând un loc de frunte pe scena istoriei reprezintă victoriile fiecărui „principiu spiritual" pe care aceste state l-au întruchipat. în fiecare etapă, un stat își asumă astfel misiunea de a exprima cea mai înaltă treaptă a dezvoltării spiritului universal: despotismul oriental, Grecia și Roma, Franța revoluționară, germanitatea creștină.

Sunt negate astfel contingențele și iluziile unei inițiative libere a indivizilor prin ceea ce Hegel numește „viclenia rațiunii", individul ambițios (Cesar trecând Rubiconul) slujind doar ca agent al apariției noului. Asemenea perspectivă înlătură orice judecată morală din istorie. Istoria umană se înrudește astfel cu o teodicee.

ED.: *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. J. Gibelin), Vrin, 1963 / *Prelegeri de filozofie a istoriei* (trad. P. Drăghici și R. Stoichiță), Editura Academiei, 1968.

REF: J. d'Hondt, *Hegel, philosophie de l'histoire vivante,* col. „lipimetrice", P.U.F., 1966.

PRELEGERI DE FILOSOFIE A RELIGIEI / *Vorlesungen ̈uber die Phibsophie der* Reiigion, 1832.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *1770-1831.*

Prelegeri ţinute de la 1821 la 1831.

Prelegerile lui Hegel nu sunt texte redactate de mâna lui Hegel, ci notele lui şi ale elevilor lui referitoare la cursul său. Se realizează aici proiectul hegelian de comprehensiune filosofică totală a realităţii.

Ca şi filosofia, religia are vocaţia exprimării absolutului. Contrar filosofiei însă, care o realizează prin medierea conceptului, religia ajunge la absolut prin reprezentare şi sentiment. Aceasta plasează filosofia dintr-o dată într-o poziţie superioară, care-i permite să gândească religia în adevărul ei.

Religia este stadiul superior celui politic: reunirii încă exterioare a indivizilor în stat îi succede comunitatea spirituală. în Biserică, individualul se uneşte cu absolutul. O dată cu religia, spiritul este, în fine, acasă la el. Toate manifestările spiritului (arta şi filosofia nu fac excepţie) sunt înţelese drept esenţialmente religioase şi susceptibile de o interpretare religioasă.

Religiile deosebite (ca şi formele politice, estetice sau filosofice) se înlănţuie într-un proces de instaurare a absolutului. Şi aici este o istorie în decursul căreia formele succesive ale culturii devin conştiente de ele însele ca de tot atâtea etape necesare. O religie este deci mult mai mult decât o „credinţă"; este un moment prin care umanitatea se descoperă drept entitate spirituală. Religia absolută este, pentru autor, creştinismul în forma lui lutherană.

Filosofia hegeliană a religiei a suscitat unui număr de discipoli (David Strauss, Bruno Bauer. Feuerbach) interpretări variate, care i-au condus la limita ateismului.

ED.: *Lęcons sur la philosophie de la reiigion* (trad. J. Gibelin), 5 voi., Vrin, 1970-1975 / *Prelegeri de filozofie a religiei* (trad. D.D. Roşea), Editura Academiei, 1969.

REF.: Ch. Buci-Glucksmann, ffege/er/a *reiigion,* în „Philosophie et Reiigion" (C.E.R.M.), Messidor-Éditions sociales, 1974.

PRELEGERI DE INIŢIERE ÎN PSIHANALIZĂ / *Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse,* 1917.

Sigmund FREUD, 1856-1939.

Lecţii ţinute între anii 1915 şi 1917.

Dacă, în această lucrare, autorul consacră mai mult de jumătate din capitole (cincisprezece din douăzeci) unei psihanalize a omului normal, motivul este că avea de combătut foarte multe prejudecăţi şi, îndeosebi, opinia conform căreia numai conduita celor anormali şi dezechilibraţi ţine de o explicaţie prin intermediul inconştientului. Lucrarea conţine o serie de cursuri ţinute de Freud în anii 1915,1916 şi 1917 „în faţa unui auditoriu compus din medici şi profani de ambele sexe" (Introducerea la prima ediţie), fiecare din aceste cursuri având o durată de două ore. Freud evită să ofere dintr-o dată toate concluziile la care a ajuns; el preferă să pregătească treptat auditoriul pentru asimilarea termenilor psihanalitici.

Freud a descoperit două domenii: inconştientul şi sexualitatea. Orice gând se găseşte mai întâi în inconştient. Inconştientul include conştientul aşa cum un cerc mare îl include pe unul mai mic. Freud descrie aparatul psihic după schema următoare (prima topică): conştient/preconştient/inconştient, apoi arată importanţa, nu numai a descriptivului, ci şi a „dinamicului": inconştientul înseamnă refulatul. Elementele refulate exercită o presiune continuă asupra conştientului.

Aceasta presupune din partea individului o cheltuială pennanentă de energie în vederea menţinerii echilibrului. Pentru a concretiza mecanismul refulării, Freud închipuie o instanţă de control, *cenzura,* pe care o numeşte şi *ideal al eului.* Cenzura acceptă sau refuză să lase să treacă o reprezentare sau alta venită din inconştient. Lupta pentru a menţine refulatul în inconştient este atât de dificilă, la nevrozat, încât ea absoarbe cea mai mare parte din energia acestuia şi-i paralizează activitatea exterioară. Totuşi, dorinţele refulate găsesc, orice s-ar întâmpla, mijloace ocolite pentru a ajunge la o satisfacere: ele obţin astfel *satisfaceri substitutive,* indirecte şi simbolice, fără ştirea conştiinţei. Este ceea ce Freud numeşte „întoarcerea refulatului". Această întoarcere este aceea care se traduce prin acte ratate, vise şi simptome nevrotice.

Pe de altă parte, pe lângă studiul inconştientului, Freud cercetează ce este plăcerea sexuală. „Ceea ce se înţelege prin sexualitate în afara psihanalizei este o sexualitate foarte restrânsă", spune Freud. Căci sexualul este de obicei limitat la toate conduitele care tind spre actul sexual. însă Freud va modifica noţiunea de sexualitate, pentru a extinde definiţia acesteia. El demonstrează aici (cap. 5) că viaţa sexuală a omului nu apare brusc, gata făcută, după pubertate, ci începe din fragedă copilărie, la sugari. Pe de altă parte, ea nu se limitează la organele sexuale, ci priveşte întregul corp uman.

Zonele erogene, adică zonele capabile să excite dorința sexuală, nu sunt limitate la regiunile genitale; alte zone pot fi investite erogen, urmând evoluția individuală. Energia care se află la baza acestor pulsiuni este numită de Freud *libido*. Libidoul este plastic și mobil; refularea sa este cel mai adesea cauza tulburărilor psihice. *Sublimarea* sa, adică deturnarea sa de la ținta sexuală spre ținte ideale, servește, după Freud, la explicarea majorității producțiilor culturale, sociale și artistice.

Ceea ce a scandalizat în mod incontestabil este una dintre temele majore ale psihanalizei, și anume: descoperirea faptului că și copiii au o viață sexuală. Freud definește sexualitatea infantilă ca „perversă". Perversiunea (ce trebuie distinsă de perversitate) refuză scopul normal al sexualității. Copilul găsește o plăcere *sexuală* în afara actului sexual. Sexualitatea sa este în formare, în evoluție; iată de ce copilul cunoaște succesiv mai multe tipuri de sexualitate: plăcerea care se leagă mai întâi de tot ceea ce el poate lua și atinge cu gura, apoi cea pe care o va simți în folosirea funcțiilor de excreție (cap. 5). Aceste comportamente perverse, și îndeosebi autoerotismul, trebuie să suporte o refulare pentru ca sexualitatea să devină normală. Primele impresii din copilărie, felul în care copilul a fost tratat, iubit, primele sale conflicte cu părinții săi, primele sale angoase în fața solitudinii, pierderea eventuală a afecțiunii care i se acordă, toate aceste evenimente, devenite inconștiente, rămân totuși de neșters și conferă apoi o tonalitate deosebită experienței noastre viitoare, o toarnă, ca să spunem așa, într-un tipar determinat. Căci particularitatea inconștientului este de a nu uita nimic, de a păstra totul. Inconștientul se definește ca fiind *refulatul* și *infantilul*. Dar este el și sexualul?

Inconștientul este condus de *principiul plăcerii*. Inconștientul trebuie, deci, să fie în mod continuu refulat, dar și folosit, canalizat, pentru că el constituie sursa întregii energii psihice pe care o avem, în beneficiul unui alt principiu,*principiul realității*.

Lucrarea este compusă din două mari părți: prima, care tratează *actele ratate* și *visele,* se referă la omul normal; cea de a doua se referă la *nevroze*. Dar unitatea lucrării se bazează pe demonstrația lui Freud care stabilește că toate aceste fenomene sunt semnificanți ai unei intenții a inconștientului.

Prin „acte ratate" Freud înțelege micile „piedici" din viața de toate zilele, cum ar fi neatențiile, greșelile involuntare, lapsusurile. La fel, visele au un sens și acest sens este o intenție, o dorință refulată. Dar metoda de descifrare a viselor este delicată, în măsura în care visul îndeplinește, după Freud, o muncă foarte subtilă de transformare a elementelor inconștiente.

„Orice vis este realizarea unei dorințe." Dar această dorință este întotdeauna mai mult sau mai puțin deghizată. Visul arată faptul că inconștientul, cu ajutorul preconștientului, este capabil de operații de transpunere și de deghizare, adesea foarte complexe. Prin aceasta, visul constituie, pentru Freud, calea privilegiată, „calea regală" pentru a accede la cunoașterea mecanismului inconștientului și pentru a dovedi în mod indiscutabil existența lui. Pe de altă parte, producerea viselor și cea a simptomelor nevrotice sunt fundate pe aceleași procese inconștiente; de aceea interpretarea viselor va servi ca punct de sprijin pentru a dezvălui sensul nevrozelor. Interpretarea unui vis (cap. 4) va consta în trecerea de la *conținutul manifest* la *ideile latente*. Astfel Freud descoperă simbolismul visului. El face să apară mecanismele esențiale ale deghizării: visul *condensează* mai multe evenimente într-unui singur, *deplasează* sarcina emoțională a unei idei asupra altei idei. Descifrarea visului se aseamănă cu cea a unei limbi. Se descompune povestirea în diferitele sale elemente constitutive, apoi se încearcă să se găsească amintiri, idei, reprezentări, comparații, care se asociază în mod liber cu fiecare dintre termenii visului. Aceasta este tehnica *asociațiilor libere*.

Un alt punct abordat de Freud: nevrozele. Ce este o nevroză? Este o boală psihică ale cărei simptome pot să fie fizice. După Freud, nevrozații suferă de refulare. Tulburările lor joacă un rol de *compromis:* ele le servesc pentru a se apăra de efectele refulării și, în același timp, pentru a menține această refulare. Căci una dintre caracteristicile esențiale ale nevrozei este faptul că subiectul nu știe ce refulează, adică ignoră dorințele ascunse ale inconștientului său. Freud ia cazul unei nevroze obsesive. Toate detaliile ceremonialului nevrozei sunt simbolice, ceea ce vrea să spună că ele reprezintă într-un mod figurat, imaginat, conflictele și dorințele inconștiente. Freud descoperă un anumit număr de trăsături generale, valabile pentru orice nevroză:

— Fixația la un fragment din trecut constituie o trăsătură comună tuturor nevrozelor; orice nevrozat rămâne atașat prin afectivitatea sa profundă de un moment din trecut, în general legat de prima copilărie.

— Sensul simptomelor și valoarea lor simbolică sunt necunoscute bolnavului. El nu poate face legătura între evenimentul din trecut și actul prezent.

— Din momentul în care procesele inconștiente sunt conștientizate prin schimbul care se produce între bolnav și analist, cu condiția ca primul să ajungă să înțeleagă nu numai din punct de vedere intelectual, ci și la modul trăit, sensul simptomelor sale (cap. 7), acestea dispar.

— Se observă, de asemenea, la toți nevrozații, o perturbare mai mare sau mai mică a memoriei, în timp ce pasajele istoriei individuale care sunt astfel „uitate" joacă un rol determinant în formarea simptomelor. Această „uitare" nu este o lacună provizorie, momentană a memoriei: ea nu se situează la nivelul preconștient, ci are ca obiect fapte sau situații pe care bolnavul vrea să și le ascundă.

Freud va revizui, după 1920, doctrina expusă aici. Totuși, această carte este capitală pentru psihanaliză și psihanaliști.

ED.: *Introduction â la psychanalyse* (trad. S. Jankélévitch), Petite bibliotheque Payot, 1989.

REF.: J.-B. Pontalis, *Après Freud,* Idées/Gallimard, 1971.

PRELEGERI DE ISTORIE A FILOSOFIEI / *Varlesungen iiber die Geschichte der Philosophie,* 1833-1836.

Georg Wilhelm Friedricft *HEGEL, 1770-1831.*

Prelegeri ținute între 1819 și 1828.

Prelegerile lui Hegel (despre istoria filosofiei, despre filosofia istoriei, despre religie, despre estetică) sunt locul în care se desfășoară și se realizează intenția fundamentală a sistemului: înțelegerea integrală a totalității realului. Filosofia, ca element al realului, nu scapă imperativului (care este o necesitate, în sensul filosofic al cuvântului) de a se gândi pe sine însăși. Nu este vorba despre un text redactat de la un capăt la altul de Hegel și publicat de el, ci de pagini scrise în vederea cursului sau de notițe luate de studenți. Aceasta însă nu trebuie să ne facă să suspectăm autenticitatea gândirii oferite în *Prelegeri,* care sunt cu adevărat ale lui Hegel.

A gândi filosofic pluralitatea și unitatea filosofiilor în filosofie: acesta este proiectul hegelian expus în voluminoasa introducere („Sistemul și istoria filosofiei"). în mod concret, filosofia ne apare în primul rând drept o succesiune istorică a unui mare număr de autori care se contrazic unii pe alții. Aceasta nu înseamnă defel — în ciuda titlului — că avem de-a face aici cu o „istorie a filosofiei" care abordează diversele doctrine drept tot atâtea manifestări trecute — și depășite — ale culturii umane. Nimic nu-i este mai străin lui Hegel decât ideea de a examina trecutul ca pe ceva mort.

Hegel consideră filosofia drept forma cea mai dezvoltată a conștiinței de sine pe care spiritul ar putea-o lua, deasupra religiei și a artei. Conștiința filosofică se înrădăcinează în istoria reală, întrucât filosofia este totdeauna „conștiința filosofică a fiecărei epoci".

Cititorul asistă aici la elaborarea progresivă a absolutului prin mijlocirea succesiunii marilor sisteme filosofice. Nu filosofii îl interesează pe Hegel (biografia lor este absentă), ci filosofiile, considerate ca momente în cadrul unui proces. Fiecare dintre aceste momente își vede rolul și misiunea sa istorică precis definite, și totodată, limitele stabilite.

Aceasta presupune, în mod evident, o unitate profundă a procesului care constituie istoria filosofiei. Hegel nu induce această unitate din observarea sistemelor particulare; ea este un postulat pentru el, care justifică totalitatea reconstrucției raționale a procesului.

Adevărata filosofie nu este una dintre filosofiile particulare și, cu atât mai puțin, o alta, construită în totalitate prin alegerea a ceea ce este adevărat din fiecare, lăsând falsul deoparte. Eclectismul lipsește aici.

Adevărata filosofie este ansamblul procesului, în măsura în care el conduce la sinteza hegeliană, la cunoașterea absolută. Toate filosofiile *sunt filosofia,* fără ca vreuna să fie aceasta. Toate filosofiile sunt în mod egal necesare, și necesară este și respingerea lor succesivă, care nu determină de fapt dispariția nici uneia. Hegelianismul însuși nu este o filosofie în plus (bună, e drept!); este împlinirea procesului prin conștientizarea de sine.

Ambiția hegeliană — a face din fiecare gând și din fiecare gânditor un moment al construcției cunoașterii absolute — duce uneori la interpretări discutabile în amănunt. Despre scepticism, filosofiile elenistice, Spinoza, Kant și alții, găsim prelegeri incomplete, parțiale, părtinitoare sau reducționiste. Unii vor spune: greșite, pentru că au vrut să integreze totul, cu orice preț, în perspectiva sistemului; și probabil că vor fi având dreptate. Dar, probabil, nu aici este esențialul. Nici o contestare a perspectivei hegeliene nu s-ar putea sprijini doar pe enumerarea analizelor sale. Nu ne putem plasa decât în afara hegelianismului însuși, ale cărui prelegeri sunt atât de solidare cu el. Aceasta face Marx, de exemplu. în *Ideologia germană*,* cel care a fost un „tânăr hegelian" contestă chiar ideea unei istorii autonome

a filosofiei, considerând-o drept o formă a conştiinţei ideologice, legată de un anume stadiu al dezvoltării modului de producţie. Intr-o manieră foarte hegeliană însă, depăşind concepţia *Prelegerilor,* Marx păstrează o idee esenţială a acestora: orice filosofie este a vremii ei.

ED.: *Leţons sur l'histoire de la philosophie* (trad. P. Garniron), 7 voi, Vrin, 1971-1991 / *Prelegeri de istorie a filozofiei* (trad. D.D. Roşea), 2 voi., Editura Academiei, 1963 şi 1964.

REF.: F. Châtelet, *Hegel,* col. „Écrivains de toujours", Le Seuil, 1978.

PRELEGERI DE LOGICĂ, 1863.

Titu MAIORESCU, 1840-1917.

Lucrarea reproduce conţinutul unuia dintre cursurile de logică maioresciene. Potrivit autorului, logica este „ştiinţa care ne învaţă regulile contradicţiunii şi ale identităţii", necesare în lumea plină de inconsecvenţe a obiectelor. în acest sens, logica are un rol propedeutic în raport cu filosofia, aşadar cu „ştiinţa absolutului", sau, mai exact, cu ştiinţa ce caută absolutul dincolo de „relativitatea perpetuă", ce caută „substanţa obiectului ce se furişează sub aparenţe" ori ceea ce e constant într-o „trecere". Filosofarea stimulează originalitatea în gândire, precum şi armonizarea unor poziţii teoretice diferite, cultivând respectul pentru opinia celuilalt.

întrucât modul în care un lucru există diferă de la un individ la altul, în funcţie de subiectivitatea fiecăruia, realitatea lumii nu poate fi decât de ordin spiritual-mental, „o ficţiune a creierilor noştri". Ca atare, fericirea omului se află în el însuşi, depinzând de gradul de dezvoltare a inteligenţei sale.

Diversitatea opiniilor asupra realităţii nu implică o divergenţă totală, ele reprezentând doar căi particulare de atingere a unui aceluiaşi rezultat, iar în ultimă instanţă de accedere spre absolut.

ED.: *Prelegeri de logică,* în *Scrieri de logică,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988.

REF.: Al. Surdu, „Studiu introductiv" la *Prelegeri de logică* în ed. cit.

PRIMELE PRINCIPII / First *Principie*,* 1862.

Herbert SPENCER, 1820-1903.

Operă capitală a lui Spencer, acest text se situează la baza unei serii de lucrări care cuprinde: *Principii de biologie*, Principii de psihologie*, Principii de sociologie** şi *Principii de etică.*

Lucrarea se divide în două părţi: incognoscibilul şi cognoscibilul. Prima parte separă net domeniul ştiinţei de cel al religiei; partea a doua pune problema filosofiei, pe care autorul o defineşte drept „cunoaşterea de cel mai înalt grad". Dacă filosofia se afirmă ca o „cunoaştere *complet unificată",* în schimb, ştiinţa nu poate fi decât „cunoaştere*parţial unificată". Primele principii* au deci ca obiect filosofia generală, în timp ce volumele umiătoare vor avea ca obiect filosofia specială, divizată în părţi determinate de natura fenomenelor studiate. La problema de a şti ce drum al filosofiei trebuie urmat, Spencer răspunde categoric: legile naturii trebuie considerate provizoriu adevărate, până când rezultatele stabilesc caracterul lor incontestabil. Modurile fiinţei nu pot fi cunoscute în ele însele; totuşi Spencer consideră adevărate un anumit număr de noţiuni: indestructibilitatea materiei, continuitatea mişcării, persistenţa forţei, persistenţa relaţiilor dintre forţe, transformarea şi echivalenţa forţelor, legile de direcţie a mişcărilor. Spencer ajunge la problema *ritmului mişcării,* ceea ce, în punctul culminant al înaintării sale spre cunoaşterea ştiinţifică, îl va îndrepta pe diverse căi, inclusiv cea a esteticii, căci ritmul se manifestă în toate formele de mişcare: „Măsura unui dans este produsă prin alternarea contracţiilor musculare puternice cu cele mai slabe. [...] Poezia este o formă de discurs în care emfaza revine regulat, altfel spus, în care efortul muscular al pronunţării are perioade definite de o intensitate mai mare şi mai mică, perioade la care se adaugă altele corespunzând succesiunii versurilor".

Legea pe care Spencer o evidenţiază în această filosofie generală, bazată pe cunoaşterea ştiinţifică, priveşte evoluţia şi disoluţia: orice lucru vine din imperceptibil pentru a dispărea din nou în imperceptibil. Astfel, în cazul omului, întreaga viaţă e delimitată de aceste două zone de imperceptibil, care o fac să fie, apoi să dispară. Spencer explică această lege: „în consecinţă, legea universală a redistribuirii materiei şi a mişcării trebuie să fie aceea că schimburile care se produc merg de la starea difuză imperceptibilă la o stare concentrată perceptibilă şi, de acolo, se reîntorc la o stare difuză imperceptibilă; această lege serveşte la unificarea grupelor de schimbări cu aspecte diferite, ca şi la unificarea întregii evoluţii a fiecărui grup". Pornind de aici, pot fi concepute o evoluţie simplă şi o evoluţie compusă.

Legii evoluţiei îi sunt consacrate patru capitole ale cărţii; această lege constă în principal în afirmarea faptului că evoluţia este, „sub aspectul său primar,

trecerea unei forme mai puţin coerente la o formă mai coerentă, ca urmare a disipării mişcării şi integrării materiei". Ea duce astfel la specificarea faptului că „materia trece de la o omogenitate relativ nedefinită şi incoerentă, la o eterogenitate relativ definită şi coerentă".

îl putem situa pe Spencer în curentul filosofic pozitivist şi între Auguste Comte — datorită împărţirii pe care o face obiectelor de studiu — şi Henri Bergson — datorită analizelor consacrate noţiunii de evoluţie.

ED.: *Les Premiers Principes* (trad. M. Guymiot), Alfred Costes, 1930.

REF.: A. Lalande, *Les Hlusions e'volutionnistes,* Alean, 1930.

PRIMELE PRINCIPII METAFIZICE ALE ŞTIINŢEI NATURII / *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* 1786.

Immanuel KANT, 1724-1804.

Este vorba aici de prima parte a unei lucrări pe care Kant o dorea mai vastă, o metafizică completă a naturii. *Primele principii* prezintă o teorie generală a materiei, concepută ca mişcare rezultată din două forţe antagonice şi primitive: atracţia şi respingerea. Această concepţie dinamică a materiei (susţinută de la Leibniz şi opusă atomismului) admite existenţa unui spaţiu vid, concept desemnând totodată o realitate incognoscibilă.

ED.: *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* (trad. J. Gibelin), Vrin, 1971.

REF.: J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne,* P.U.F., 1987.

PRINCIPELE / II *Principe,* 1532.

Nkcolb MACHIAVELLI, *1469-1527.*

Principele, ca atâtea alte capodopere destinate nemuririi, a cunoscut o creaţie fulgerătoare. Câteva săptămâni i-au fost de ajuns lui Machiavelli pentru a-i dedica lui Lorenzo de Medici, fiul „Magnificului" şi „Magnific" el însuşi, acest opuscul despre arta de a guverna.

Lucrarea cuprinde douăzeci şi şase de capitole, a căror structură apare destul de clară, deşi alcătuirea nu este cea a unui „tratat", redactat după toate regulile. După ce clasifică statele după tipul lor (cap. I), Machiavelli cercetează modul în care ele pot fi cucerite şi păstrate (cap. II-XI). Capitolele XII-XIV sunt consacrate problemelor militare (Machiavelli se declară împotriva mercenariatului, fiind pentru o recrutare naţională). în capitolele XV-XXIII vom găsi esenţialul din ceea ce posteritatea a reţinut sub numele de „machiavelism": sfaturile adresate omului politic pentru păstrarea puterii. Ultimele trei capitole (XXIII-XXVI) conţin un apel la eliberarea şi unificarea Italiei.

Principele este un tratat despre puterea politică. Dar, contrar numeroaselor lucrări care tratau acest subiect în aceeaşi epocă (Erasmus, Budé), el nu vizează să îndemne pe calea virtuţii pe viitorul suveran. Politica nu este prezentată ca o aplicare a normelor morale, a valorilor transcendente, iar omul politic nu este considerat trimisul pământesc al puterii divine. Foarte edificatoare sunt, de exemplu, sfaturile referitoare la atitudinea pe care Principele trebuie s-o aibă faţă de religie: pentru el nu se pune problema de a-i subordona politica; dimpotrivă, trebuie să încerce să manipuleze în favoarea sa credinţele poporului, fără a se ocupa de „adevărul" lor intrinsec.

Principele nu are deci de instaurat (sau de restaurat) o ordine ideală conformă valorilor absolute. Politica se exercită întotdeauna pornind de la o realitate concretă singulară, asupra căreia acţionează pentru a o transforma. împotriva oricărei utopii (e vizat Platon), Machiavelli repune în drepturi „adevărul efectiv al lucrului". Şi adevărul e că politica este, înainte de toate, *conflict.* Dacă este — într-un fel — o ordine de instaurat, aceasta se întâmplă împotriva unei dezordini primare, dezordinea care rezultă din înfruntarea forţelor antagonice. în aceste conflicte, omul politic (la putere sau candidat la ea) ocupă o anumită poziţie, din interiorul căreia dispune de o anumită marjă de acţiune. Dar a acţiona înseamnă a produce efecte care vor determina adversarul să *reacţioneze* în moduri niciodată complet previzibile. Omului politic îi revine datoria de a administra partea de aleatoriu pe care Machiavelli o numeşte „noroc". De aceasta e capabilă doar *virtutea* politicianului, a cărui întruchipare, dificil de depăşit, rămâne Cezar Borgia.

Aceasta nu înseamnă totuşi că, pentru Machiavelli, toate luptele au aceeaşi valoare, nici că numai eficacitatea conferă valoare practicării politicii. Există lupte bune şi rele, iar autorul încearcă tocmai să desemneze şi să consolideze tabăra celor buni. Dar acela care în politică disprefuieşte eficacitatea, şi ar vrea să-şi păstreze mîinile curate şi sufletul pur, nu

ştie ce vrea. Voinţa de a rămâne moral cu orice preţ (a nu minţi, a nu-ţi lua cuvântul înapoi, a-ţi interzice folosirea violenţei) poate duce — şi, de fapt, duce aproape întotdeauna — la rezultate istorice catastrofale, chiar din punctul de vedere al moralei: la mai multă violenţă, şi la mai mult sânge.

Pe scurt, Machiavelli nu este gânditorul pentru care nu există diferenţa între bine şi rău, şi vom căuta zadarnic în *Principele* orice apologie a forţei. Dar dacă libertatea şi dreptul trebuie să existe, trebuie să le creăm prin luptă superioară.

S-a discutat la nesfârşit asupra semnificaţiei pe care Machiavelli însuşi o acorda acestei cărţi: este ea un manual la îndemâna tiranilor? Sau ne găsim în faţa unui gânditor care „trădează secretul" dezvăluind poporului tainele asupritorilor săi (părerea lui Diderot şi a lui Rousseau)?

E sigur însă că puţine opere au dezlănţuit pasiunile aşa cum a făcut aceasta. Ajunge să observăm numărul mare de respingeri pe care *Principele* şi le-a atras (în special *Anti-Machiavelli* al lui Frédéric al II-lea). Gânditorii care s-au ocupat de filosofia politică inspirându-se de aici (Montesquieu, Spinoza), aproape că nu-i citează numele. în orice caz, Machiavelli n-a încetat niciodată să scandalizeze, să deranjeze.

Iată cel puţin o lucrare care a rezistat tuturor tentativelor de sărăcire sau de recuperare.

ED.: *Le Prince* (trad. J.-V. Périès), col. „Les Intégrales de philo", Nathan, 1982 / *Principele,* Editura Minerva, 1995.

REF.: pentru o introducere rapidă, vezi P. Duponey, prezentare şi note în ediţia citată; CI. Lefort,Le *Travailde l'oeuvre, Machiavel,* col. „Tel", Gallimard, 1986.

r

PRINCIPII ALE UNEI NOI ŞTIINŢE CU PRIVIRE LA NATURA NAŢIUNILOR sau PRINCIPII DE FILOSOFIE A ISTORIEI /

Principi di *una scknza nuova intorno alia natura dellenazione,* 1725.

Giambattista VICO, 1668-1744.

Această operă este menţionată uneori sub titlul pe care i l-a dat Michelet în adaptarea pe care a publicat-o în 1827: *Principii de filosofie a istoriei.* Vico doreşte să aplice în domeniul istoriei omeneşti principiile de care se servise înainte pentru a reflecta asupra dreptului *(Privire generală asupra dreptului universal,* 1720).

Lectura lucrării *Scienza nuova* este deconcertantă, din cauza bogăţiei stilului său — care face din Vico un poet şi, totodată, un filosof — dar şi a compoziţiei sale. Această relativă obscuritate ţine de însăşi gândirea lui Vico, care nu crede că distincţia şi claritatea carteziene ar putea permite dezlegarea unor mari taine.

Lucrarea începe printr-o „Idee a operei", explicaţie a unei gravuri în care sunt evocate simbolic temele principale. Cartea I *(Stabilirea principiilor)* constituie o prezentare cronologică a materialului istoric asupra căruia se va aplica gândirea lui Vico (de la Potop, până la primul război punic), apoi autorul enunţă, sub formă axiomatică, principiile *a priori* ale „ştiinţei noi" a istoriei şi ale lumii omeneşti (Elemente, Principii, Metode).

Cartea a Ii-a *(înţelepciunea poetică)* ocupă un loc considerabil în operă. Trebuie să înţelegem termenul „poetic" în sensul etimologic (al cuvântului grecesc jtoieîv, *poiein,* care înseamnă „a crea"): ideea este aceea că primii oameni *au creat* condiţiile omeneşti ale existenţei lor smulgându-se prin propria operă din starea de animalitate. „înţelepciunea poetică" este, într-un fel, ideologia acestor prime timpuri, cu manifestările ei religioase şi sociale a căror trăsătură distinctivă este aceea de a nu avea nici o formă abstractă, reflectată, raţională. Acest lucru este capital; Vico, într-adevăr, consideră sigur faptul că raţionalitatea nu este singurul factor ale *comunitate* în sânul umanităţii; naţiunile au în comun şi un patrimoniu produs de facultăţi neraţionale. Aceleaşi idei, aceleaşi credinţe iraţionale au putut astfel apărea în mod separat, dar simultan, în interiorul culturilor izolate unele de altele. Pentru a regăsi aceste vechi mentalităţi, Vico face uz de învăţăturile filologiei, dar şi de cele ale tradiţiilor poetice şi mitologice.

Cartea a IlI-a *(Descoperirea adevăratului Homer)* reinterpretează poemele homerice, pornind de la principiile înţelepciunii poetice enunţate în cartea precedentă.

Cartea a IV-a *(Despre mersul naţiunilor)* conţine elemente de ceea ce am putea numi filosofie a istoriei. Aceasta este înţeleasă pornind de la evoluţia desfăşurată după o schemă ternară, calchiată pe trei facultăţi omeneşti, şi anume: sensibilitatea, imaginaţia şi raţiunea. Acestor trei facultăţi le corespund trei vârste: zeii, eroii şi oamenii; de asemenea, aceste trei vârste determină (ca şi la Comte mai târziu) trei forme de viaţă socială distincte, fiecare având forma ei particulară de drept.

A V-a și ultima carte tratează despre *Noul curs al celor omenești în renașterea națiunilor.* Vico analizează evoluția societăților ca pe o ieșire din „barbaria senzației", pentru a intra în civilizație.

Scienza nuova poate fi considerată o încercare fără precedent de a gândi rațional devenirea istoriei omenești. Vico admite concepția creștină despre istorie (Augustin, Bossuet), dar caută, pe de altă parte, să-i determine cauzele naturale. Mai mult, el se înscrie în interiorul unei concepții platoniciene, idealiste: istoria este conturată ca o devenire ciclică a unei idei unice pe care o întrupează succesiv națiunile (suntem aici foarte aproape de Aristotel și, totodată, de stoici, precum și de ceea ce va fi mai târziu ideea hegeliană). Dar metoda lui Vico, în ciuda acestor influențe, este deja pozitivă, prin aceea că-și interzice să fixeze principii *a priori,* și preferă să urmeze umanitatea în devenirea ei.

Influența lucrării *Scienza nuova* a fost mare, dar posteritatea nu a dat întotdeauna dreptate autorului său. „Interpretări", „lecturi", chiar recuperări pur și simplu au urmat. Mulți, foarte grăbiți să-l considere pe Vico precursor al propriei lor gândiri, îi ignoră originalitatea filosofică. Secolul al XIX-lea (Johann Gottfried Herder, Comte, Michelet, Marx) face din el un filosof al istoriei romantice, în timp ce compatrioții lui italieni de la începutul secolului al XX-lea îi deplasează filosofia spre hegelianism (Croce, Gentile).

ED.: *La Science nouvelle* (trad. A. Doutine), Nagel, 1953 / *Știința nouă* (trad. Nina Fason), Editura Univers, 1972.

REF.: J. Chaix-Ruy, *La Formation de la pensée philosophique de Vico,* Gap, 1943.

PRINCIPII DE BIOLOGIE / *Principles of Biology,* 1864-1867.

Herbert SPENCER, *1820-1903.*

Conceptul central al cărții este cel al *adaptării.* Pentru Spencer, viața realizează o adaptare continuă a relațiilor interne la relațiile externe, cărora le este supusă. Există permanent o interacțiune între mediu și organism. Variațiile astronomice, geologice, meteorologice au drept corelație anumite modificări organice. Dacă nu cuvântul, cel puțin ideea de „biosferă" este deja prezentă în acest tablou în care plantele și animalele iau parte la un circuit de schimburi reciproce în interiorul unui element comun. Astfel, factorii externi și factorii interni își corespund. De unde analiza schimbării care rupe echilibrul și obligă organismul să reconstituie nu numai un echilibru indispensabil, ci și o nouă structură.

Spencer, care nu a fost elevul lui Darwin, poate fi considerat, datorită „ipotezei dezvoltării", precursorul tezei evoluționiste.

ED.: *Principes de biologie* (trad. É. Cazelles), 2 voi., Alean, 1893-1894.

REF.: P. Tort, *Spencer et le systeme des sciences: naissance de l'evolutionnisme liberal,* P.U.F., 1987.

PRINCIPII DE ECONOMIE POLITICĂ / Principles o/Politica! *Economy,* 1848.

John Stuart MILL, *1806-1873.*

Ultimul mare reprezentant al economiei clasice, Mill reformulează, explicându-le perfect, legile și principiile enunțate de Adam Smith, David Ricardo, Jean Baptiste Say... Liberal, apărător ardent al proprietății private și al concurenței, considerând conceptul neintervenției ca regulă, și socialismul (egalitarismul) ca fiind tiranic, Mill admite totuși intervenția statului, acesta trebuind să joace un rol pedagogic și incitant.

Căci dacă, în principiu, intervenția statului nu e de dorit, ea se poate dovedi necesară. Pe de o parte, indivizii nu sunt întotdeauna apți să judece și să acționeze prin ei înșiși; pe de altă parte însă, mecanismele pieței nu pot rezolva automat toate problemele, precum sărăcia sau precaritatea condițiilor de muncă. Pentru a legitima această intervenție, Mill face deosebirea între *producție,* supusă legilor naturale, și *distribuție,* supusă legilor pozitive (omenești).

Astfel, progresul economic nu se reduce la dezvoltare (producere, creare de bogății); el cere și o mai bună distribuire a bogățiilor, în vederea unei ameliorări a condițiilor de viață. Pe de altă parte, progresul social, care trebuie deosebit de progresul economic, cere ca raporturile sociale să fie egalitare și ca indivizii să aibă un mai mare grad de independență.

Cu toate acestea, egalitatea totală nu este de dorit, libertatea fiind totdeauna preferabilă egalității.

în scopul reducerii dezavantajelor (sărăcie, crize comerciale...) pe care le creează capitalismul — ale cărui avantaje sunt sigure —, Mill propune mai multe remedii destinate asigurării progresului social: limitarea creșterii demografice, care permite ridicarea nivelului de trai (Mill este un malthusian

optimist, şi nu un puritan); asocierea intereselor, întemeiată pe raporturi de independenţă şi de dezvoltare între diferite grupuri sociale, în special între muncitori şi anteprenori, în interiorul cooperativelor; egalitatea socială între bărbaţi şi femei.

Scrisă de unul dintre cei mai mari reprezentanţi ai utilitarismului liberal, această carte este lucrarea de bază a economiei clasice, înainte ca *Principii de economie politică* a lui Alfred Marshall (1890-1907) să-i ia locul.

ED.: *Principes d'e'conomie politique* (trad. N. Dussard şi M. Courcille-Seneuil), 2 voi., Guillaumin, 1893.

REF.: M.-M. Salort şi Y. Katan, *Les Économistes classiques: D'Adam Smith ă Ricardo, de Stuard Mill ăKarlMarx,* Hatier, 1988.

PRINCIPII DE FILOSOFIE / *Principia philosophiae,* **1644.**

Rene'DESCARTES, 1596-1650.

După publicarea *Meditaţiilor metafizice*,* Descartes încearcă să ofere publicului o prezentare sistematică a filosofiei sale, atât în planul metafizicii, cât şi în cel al fizicii. Proiectul *Principiilor* răspundea unei duble dorinţe. Pe de o parte, Descartes voia să prezinte ansamblul sistemului său, din care publicul nu cunoştea decât metafizica *(Meditaţiile);* fizica nu fusese dezvăluită decât parţial (în eseurile ştiinţifice care fac parte din *Discurs despre metodă*),* iar *Tratatul despre Lume* rămăsese în sertar, din pricina afacerii Galilei. Pe de altă parte însă, Descartes voia ca filosofia sa să figureze într-o carte după care să se poată învăţa. *Principii de filosofie* adoptă, într-adevăr, forma canonică a tratatelor scolastice: scurte articole numerotate, precedate de un titlu. Din acelaşi motiv, cartea a apărut în limba latină, dar Descartes a revăzut şi a corectat traducerea franceză a abatelui Picot.

Nu trebuie să neglijăm să citim scrisoarea-prefaţă către traducător, care conţine o reflecţie asupra naturii filosofiei, şi explică, aşadar, titlul lucrării. Filosofia este definită ca studiu „al tuturor lucrurilor pe care omul le poate şti, atât pentru îndrumarea vieţii sale, cât şi pentru menţinerea sănătăţii şi inventarea tuturor artelor". în această scrisoare găsim faimoasa imagine a copacului: „întreaga filosofie este asemenea unui copac ale cărui rădăcini sunt metafizica, trunchiul este fizica, ramurile ce ies din acest trunchi sunt toate celelalte ştiinţe, care se reduc la trei mai importante, şi anume medicina, mecanica şi morala". Aici, vocaţia practică a filosofiei este afirmată net.

Prima parte, intitulată *„Principii ale cunoaşterii omeneşti",* este o prezentare a metafizicii carteziene (rădăcinile copacului). Conţinutul *Meditaţiilor* este evident reluat, dar este extrem de interesant să punem faţă în faţă prezentarea celor două texte. Ordinea este diferită: în *Meditaţii,* este cea a descoperirii, analitică, în *Principii* avem ordinea substanţelor, dogmatică. Aceste comparaţii fac obiectul discuţiilor ulterioare printre comentatorii cartezianismului.

Partea a doua („Despre principiile lucrurilor materiale") este o linie de unire între metafizică şi fizica lui Descartes. Ea oferă fundamentele fizicii, expunând în mod sistematic principiile mecanicismului. Sunt elucidate noţiunile de corp, de întindere, de substanţă, de timp, de mişcare. Descartes tratează, de asemenea, şi despre legile ciocnirii, domeniu al fizicii în care n-a fost cel mai inspirat.

A treia parte („Despre lumea vizibilă") are o importanţă deosebită, fiind consacrată astronomiei, disciplină aflată în plină revoluţie în vremea lui Descartes. Este vorba despre mişcarea planetelor, formarea lumii materiale (faimoasele „vârtejuri"), despre petele solare, despre comete.

Principiile acceptă ideea mişcării Pământului (Descartes este în tabăra lui Galilei), dar prezintă ipoteze originale pentru explicarea ei.

Partea a patra („Despre pământ"), mai compozită, tratează despre formarea globului pământesc şi a elementelor (Descartes reia aici categoriile antice: pământul, apa, aerul, focul), despre diverse probleme fizice particulare (magnetul), ca şi despre modalităţile cunoaşterii ştiinţifice.

S-ar putea crede că, o dată cu *Principii de filosofie,* acest „anti-manual" după moda scolastică, Descartes cedează tentaţiei dogmatice. Este adevărat şi totodată fals. Pe de o parte, filosoful cade în păcatul pe care el însuşi îl denunţase (în special la sfârşitul conversaţiei cu Burman): acela de a elabora o fizică imaginară. Căci este de necontestat faptul că explicaţiile fizice sunt cele care s-au uzat cel mai mult (şi cel mai rău). Să considerăm numai legile ciocnirii: cu excepţia celei dintâi, sunt toate false. Pascal, Leibniz, Newton îi vor reproşa de ajuns nefericitului Descartes himerele!

Dar pe de altă parte, să citim ultimele rânduri ale *Principiilor;* „îi rog pe cititori să nu dea căutuşi de puţin crezare celor pe care le vor găsi scrise aici, ci numai să examineze, şi să nu admită decât ceea ce

forța evidenței rațiunii îi va sili să creadă". Descartes, cum se vede, nu pretinde să restaureze în avantajul său principiul autorității. *Principiile de filosofie* nu au abdicat cu nimic de la exigența critică.

ED.: *Principes de la philosophie* (trad. abatelui Picot, revăzută de Descartes), în *Oeuvres et lettres de Descartes,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953.

REF.: F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'oeuvre,* col. „Profil philosophie", Hatier, 1988.

PRINCIPII DE LOGICĂ / *Principles of Logic,* 1883.

Francis Herbert BRADLEY, *1846-1924.*

Ca reacție la teoria asociaționistă, și la ecourile din Hegel, Bradley abordează aici studiul judecății, al raționamentului, și, în special, al inferenței. Se dovedește deosebit de original în analiza judecății: în actul de a judeca, predicatul este o proprietate atribuită realității, în timp ce subiectul este realitatea însăși. „Ceea ce este lucrul" se opune „acestuia". Bradley realizează o clasificare a judecăților, distingând judecăți negative și judecăți disjunctive. în ceea ce privește raționamentul, pentru Bradley este vorba de a preciza care sunt tipurile generale și de a indica principiul raționamentului substituibil silogismului.

De asemenea, autorul studiază raporturile dintre realitate și adevăr. Gândirea încearcă să califice realitatea grație predicatelor judecății. Astfel, adevărul nu poate să rămână decât *ideal.* Realitatea constituie o alteritate permanent renăscândă, pe care numai o experiență integrală o poate birui. în orizontul acestei cărți, Absolutul, cu neputință de cunoscut, pare că trebuie să se impună.

ED.: *Principles of Logic,* Oxford University Press, 1922.

REF.: J. Wahl, articolul „Bradley", în *Encyclopaedia universalis,* 1972.

PRINCIPII DE PSIHOLOGIE / *The Principles of Psychobgy,* 1890.

WMiam JAMES, 1842-1910.

Nu putem să nu subliniem uimitoarea afinitate intelectuală care-1 leagă pe William James de autorul *Eseului asupra datelor imediate ale conștiinței*,* deși acesta îi era încă necunoscut psihologului american. Ca și Bergson, James se bazează pe numeroase experiențe de psihofiziologie și se interesează de legătura misterioasă care unește stările de conștiință și activitatea cerebrală. Aceeași concepție anti-elementaristă și critica asociaționismului îi apropie. Dar esența lucrării lui James constă într-o teorie a conștiinței a cărei înrudire cu teoria bergsoniană a duratei este evidentă.

Conștiința, pentru James, este un flux de stări schimbătoare care se intersectează și fuzionează: întrucât nu există stare distinctă, nu poate exista o asociere a acestor stări. Acest curent de conștiință prezintă un ansamblu de caracteristici pe care autorul le enumera:

— stările de conștiință sunt în perpetuă schimbare și se reînnoiesc fără încetare, oferind o continuitate indiviză;

— conștiința este *intențională:* vizează obiecte independente de ea;

— în sfârșit, ea este selectivă: legea generală a *utilității* este principiul director al acestei psihologii.

Totodată, James restabilește introspecția ca metodă psihologică. în absența introspecției, asociaționismul a reconstruit conștiința pornind de la stări elementare.

Celebra teorie despre emoție, foarte controversată, cadrează mai puțin cu restul psihologiei sale. Emoția are pentru James o origine periferică și nu centrală. Ea este conștientizarea reacțiilor noastre viscerale, circulatorii și motrice: *plâng, deci sunt trist.* Nu putem înțelege specificitatea emoției la James decât plasându-ne într-o perspectivă evoluționistă, în care manifestările organice au fost odinioară, în istoria speciei, în legătură cu mișcări utile, și deci au precedat conștiința emoțională.

Caracterul disparat, chiar paradoxal, care a fost reproșat adeseori acestei lucrări, nu este decât prețul plătit pentru mulțimea intuițiilor pe care le găsim aici și pentru bogăția unei reflecții care nu vrea să sacrifice nimic. Un simplu exemplu o dovedește: tocmai împotriva definirii psihologiei ca știință a vieții mentale, împotriva metodei introspecției, se va constitui behaviorismul. Dar, paradoxal, putem afirma că, prin funcționalismul său, James îi deschide calea.

ED.: *Précis de psychologie* (versiune prescurtată a lucrării *Principes de psychologie*, trad. E. Baudin și G. Berthier), Rivière, 1946.

REF.: A.J. Reck, *William James,* Seghers, 1967.

PRINCIPII DE PSIHOLOGIE / *PrincipksofPsycbology,* **1855.**

Herbert SPENCER, 1820-1903.

Acest tratat constituie a treia parte a sistemului evoluționist al lui Spencer, pe care filosoful a redactat-o din nou între 1870 și 1872. Psihologia este împărțită în două mari părți: psihologie *subiectivă* și psihologie *obiectivă.*

Psihologia subiectivă cercetează operațiile vieții intelectuale; raționamentul conștient poate fi redus la intuiții de egalitate. Pornind de la manifestările cele mai elevate, psihologia subiectivă le reduce în cele din urmă la elementele cele mai simple.

Psihologia obiectivă are ca obiect de studiu evoluția spiritului în sine, care se detașează de viața fizică și trece încontinuu la nivelul ființelor superioare.

Astfel, cele două aspecte — subiectiv și obiectiv — ale psihologiei se întâlnesc și se consolidează conciliind empirismul și apriorismul.

Discernând la animale capacitatea de a evalua asemănările și diferențele, Spencer consideră că domină și aici aceeași lege, conform căreia întreaga activitate psihică diferențiază și integrează stări de conștiință.

în final, autorul evocă evoluția activităților psihice și afective, care le permit oamenilor să lucreze împreună în sânul societății.

ED.: *Principes de psychologie* (trad. Th. Ribot), Alfred Costes, 1955.

REF.: A. Lalande, *Les Illusions e'volutionnistes,* Alean, 1930.

PRINCIPII DE SOCIOLOGIE / Principe o/ Sociolog?, 1876-1896.

Herbert SPENCER, 1820-1903.

A patra carte a sistemului evoluționist al lui Spencer, acest tratat arată că evoluția umanității se supune chiar legilor care dirijează devenirea lumii. El este compus din mai multe eseuri, precum: *Instituțiile politice* (1882), *Instituțiile ecleziastice* (1885) și *Instituțiile profesionale* (1895).

într-un cuvânt, pentru Spencer, evoluția socială depinde de evoluția fizică universală. Organismele sociale și organismele individuale au aceeași structură, mergând de la simplu la complex. Raporturile de interdependență ale părților în întreg sunt în creștere, iar întregul are o mai mare longevitate decât elementele care-l compun.

Spencer subliniază astfel un anumit număr de analogii între indivizi și societăți, dar și un anumit număr de diferențe punctuale; de exemplu, în timp ce în corpul animal numai anumite țesuturi se caracterizează prin sensibilitate, în corpul social toate unitățile sunt sensibile.

Această diferențiere îi permite filosofului să concluzioneze că nu trebuie sacrificat binele cetățenilor pentru interesele Statului. Dar, așa cum umanitatea s-a putut adapta condițiilor de viață, ne putem imagina că individul se va putea adapta condițiilor vieții sociale. Pe acest postulat se va baza Spencer pentru expunerea moralei sale, în *Principii de etică* (1884-1893).

ED.: *Principes de sociologie* (trad. E\ Cazelles), Alfred Costes, 1955.

REF.: A. Fouille, *Le Mouvement positiviste et la Conception sociologique du monde,* Alean, 1896.

PRINCIPII ETICE /Principia *ethica,* 1903.

George *Edward* MOORE, 1873-1958.

Primită de tinerimea de la Cambridge ca o veritabilă cartă, iar de filosofi ca o critică a naturalismului, acest tratat al lui Moore și-a marcat epoca prin anunțarea voinței de a analiza inanalizabilul. Nu degeaba poartă mottoul: „Fiecare lucru este ceea ce este, și nimic altceva". Iar prefața revine asupra avertismentului că cele mai multe dificultăți vin din faptul că încercăm să răspundem întrebărilor fără să vedem ce anume „întreabă" ele.

Predicatul „bun" (și contrariul său „rău") este obiectul eticii; el se aplică atât comportării, cât și altor lucruri. Trebuie să încercăm să aflăm ce este universal legat de „bine" și, mai ales, ce este acest predicat. Răspunsul la ultima întrebare este că binele, ca predicat, este *nedefinibil.*

Moore denunță sofismul *(fallacy)* naturalist, care a lăsat să se creadă că obiectul notat prin temienul de „bine" ar putea să se identifice cu vreun alt lucru. Or, nu trebuie să confundăm propozițiile etice nici cu legile naturii, nici cu imperativele: după ce am dezbătut ce este „bun" în sine însuși și care sunt lucrurile bune în ele însele, trebuie să fim capabili să descoperim ce conduită ne permite obținerea binelui ca rezultat. Acesta este de fapt esențialul, din moment ce etica vizează nu *ceea ce trebuie să fie, ci ceea ce ar trebui să facem.*

ED.: *Principia ethica,* Cambridge University Press, 1968 / *Principia Ethica,* (trad. D. Cârlan), Editura Du Style, 1997.

REF.: F. Armengaud, *Paradoxe et sens commun: George Edward Moore et la genèse de la philosophie analytique,* Méridiens-Klincksieck, 1985.

PRINCIPIILE DREPTULUI NATURII ŞI AL OAMENILOR, 1758.

Christian WOLFF, 1679-1754.

Traducere şi adaptare de J. Formey, extrase din *Jus naturae* şi din *Jus gentium* (1740-1749,9 voi.).

Această lucrare rămâne cea mai bună prezentare în limba franceză a filosofiei wolffiene a dreptului, care a exercitat o influenţă considerabilă până la începutul secolului al XlX-lea, pentru că a marcat gândirea juridică a enciclopediştilor francezi şi i-a format pe Johann Gottfried Herder, Kant, Goethe, Hegel; codurile suveranilor luminaţi ai Europei s-au inspirat din ea, *Jus gentium* fiind de altfel utilizată în secolul al XlX-lea ca sursă a dreptului pozitiv diplomatic şi consular.

în *Jus naturae* e vorba despre filosofia juridică a absolutismului luminat, Principele trebuind, după opinia lui Wolff, să recunoască o morală şi un drept întemeiate pe raţiune, cu excepţia puterilor temporale. Psihologiei (Wolff este unul dintre iniţiatorii ei) îi revine datoria de a prezenta nevoile omului şi de a defini drepturile sale imprescriptibile. Pe această bază, Wolff încearcă să construiască ştiinţific dreptul pozitiv, aplicând la acest domeniu particular rigoarea logicii pe care Kant şi Hegel au admirat-o atât de mult în opera sa.

Această lucrare care nu numai că anticipează ideea de *drept al omului,* ci şi propune o prefigurare a societăţii naţiunilor şi a dreptului internaţional, constituie o referinţă esenţială în filosofia dreptului.

ED.: *Principes du droit naturel et des gens* (extrase traduse de J. Formey), Bibliothèque de philosophie politique et juridique, 1988.

REF.: M. Thomann, *Christian Wolff. Aspects de sa pensée morale et juridique* (teză în 2 voi.), Strasbourg, 1963.

PRINCIPIILE FILOSOFIEI DREPTULUI sau Elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului abreviată / *Gnmdlinien der Pbibsophie des Rechts, oder Natunechtund Staatswissenschaft im Grundrisse,* 1821.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *1770-1831.*

Acest text a izvorât din activitatea universitară a lui Hegel. Contrar a ceea ce s-a întâmplat cu alte lecţii (estetică, religie, filosof ie), Hegel a redactat şi a publicat el însuşi lecţiile de filosofie a dreptului. *Principiile* vor să unifice două perspective pe care filosofia kantiană le separase: dreptul, ordinea juridică prin care voinţele sunt obligate din exterior, şi morala, ordinea etică în care considerentul datoriei determină voinţa interioară. Ceea ce va realiza noţiunea de „moralitate obiectivă" *(Sittlichkeit)* este tocmai unificarea subiectivului şi a obiectivului.

Prefaţa este celebră: Hegel caracterizează filosofia drept cunoaştere a ceea ce este; ea nu are de spus ceea ce lumea „trebuie să fie": „Bufniţa Minervei nu-şi ia zborul decât atunci când se înnoptează".

A gândi ceea ce sunt, în ordinea vieţii etice şi juridice, societatea şi statul, iată scopul lucrării de faţă. Ea nu are de judecat cutare sau cutare formă, un aspect sau altul al dreptului, al vieţii sociale, al politicii naţionale sau internaţionale; e vorba de a înţelege totalitatea acestor forme, în toată bogăţia manifestărilor lor concrete.

„Viaţa etică" se articulează în trei momente succesive: al familiei, al societăţii civile şi al statului.

Familia este forma imediată — „naturală" s-ar spune azi — a vieţii sociale. „Societatea civilă" este treapta relaţiilor sociale dintre persoane care-şi urmăresc interesele particulare; persoanele, proprietarii, intră în relaţii contractuale, care reprezintă baza vieţii juridice (drept civil şi drept penal, sistem de sancţiuni).

Politica introduce o separare, căci Hegel refuză să considere statul o instituţie juridică, apendice al societăţii civile. în stat se întrupează cea mai înaltă formă a moralităţii obiective, raţionalul realizat, „divinul pe pământ". Viaţa statului se prelungeşte în politica externă şi în relaţiile internaţionale, şi, în sfârşit, în istoria universală. Ca întregul secol al XVIII-lea, Hegel vede în morală, în instituţiile juridice şi politice, expresia raţiunii („Tot ce este real este raţional; tot ce este raţional este real") şi a libertăţii. Dar această libertate nu înseamnă, la Hegel, satisfacerea intereselor egoiste. Statul nu este

instrumentul satisfacerii intereselor, el este depășirea acestora.

Statul este mijlocirea universalului, în măsura în care individul nu are acces la această dimensiune prin intermediul moralității abstracte. Hegel nu respinge subiectul moral kantian, dar nu vede în el decât un moment într-un proces mai elevat, care trebuie să culmineze în stat. Mai trebuie ca ideea libertății realizate în stat să se întrupeze. Principele lui Hegel, „lege vie", este realizat după chipul suveranilor de care este populată Europa la începutul secolului al XlX-lea: Francisc al H-lea al Austriei, Ferdinand al VH-lea al Spaniei, Friedrich-Wilhelm al Prusiei.

întrucât fiecare stat este, față de altele, în situația unei persoane aflate în fața altor persoane, raporturile internaționale se întemeiază în mod necesar pe violență și pe starea de război. Ceea ce-l va face pe Hegel ca, în numele unui realism destul de machiavelic, să alunge visele secolului precedent privitoare la instaurarea unei stări permanente de pace între națiuni *(Proiecte** ale abatelui de Saint-Pierre și KantJ.

Principiile filosofiei dreptului au contribuit puternic la instaurarea imaginii unui Hegel conservator, ba chiar reacționar: cea a filosofului oficial, antiliberal, al restaurării prusace. O lectură mai exactă a textului, supusă (ca toate textele hegeliene) tracasărilor cenzurii, dezvăluie însă o imagine mult mai nuanțată, chiar opusă. Hegel — care optează cu siguranță pentru monarhia constituțională — avansează aici opinii foarte curajoase, destul de liberale.

ED.: *Principes de la philosophie du droit, ou Droit naturel et science de l'Étát en abrége´* (trad. R. Derathe), Vrin, 1989 / *Principiile filosofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului* (trad. V. Bogdan și C. Floru), col. „Cogito", Editura IRI, 1996.

REF.: E. Weil, *Hegel et l'État. Cinq confe'rences,* Vrin, 1985.

PRINCIPIILE FILOSOFIEI VIITORULUI /

Grundsätze <kr Philosophie der Zu/cun/t, 1843.

Ludwig FEUERBACH, 1804-1872.

*Esența creștinismului** (1841) este completată de *Tezele provizorii pentru reforma filosofiei* (1842) și de *Principiile filosofiei Viitorului* (1843), care apar la Julius Fröbel, la Zürich.

Feuerbach schițează aici un univers senzualist (gândirea este produsă de înțelegerea realului prin simțuri) și altruist (omul este înțeles prin raportare la altul). *Principiile,* în șaizeci și cinci de puncte publicate sub forma unei broșuri, au ca rost „deducerea din filosofia absolutului, adică a teologiei, a necesității filosofiei omului, adică a antropologiei".

Lumea cealaltă a religiei este lumea de aici a filosofiei, ceea ce face din filosofia speculativă teologia consecventă și rațională. Filosofia lui Hegel este desăvârșirea filosofiei moderne, astfel încât filosofia viitorului trece înainte de toate drept o critică a lui Hegel. De aceea, ființa trebuie considerată așa cum este, pentru noi care suntem nu numai ființe gânditoare, ci și ființe care există realmente: ființa, ca obiect al cunoașterii pentru altul, este ființa simțurilor, a intuiției, a sentimentului și a iubirii.

în timp ce vechea filosofie (Hegel) spune că „numai raționalul este adevărat și real", filosofia Viitorului (Feuerbach) proclamă faptul că „numai umanul este adevărat și real", căci numai umanul este rațional. Această filosofie se sprijină nu pe o rațiune fără ființă, fără culoare, fără nume, ci pe rațiunea impregnată de sângele omului.

Esența omului constă doar în *comunitate,* în unitatea omului cu omul, care se bazează pe distincția dintre mine și tine. Acolo se află adevărata dialectică, dialogul dintre mine și tine, principiul suprem (unitatea omului cu omul). Până acum aveam un adevăr pentru el însuși (filosofia) și un adevăr pentru om (religia); acum noua filosofie ia locul religiei. Ceea ce explică faptul că sarcina filosofică a timpurilor moderne este transformarea teologiei în antropologie; ea are misiunea de a „readuce filosofia împărăției" sufletelor răposate în împărăția sufletelor vii; să o facă să coboare din beatitudinea unei reflecții divine și lipsite de nevoi, în mizeria umană.

ED.: *Principes de la philosophie de l'Avenir,* în *Manifestes philosophiques, textes choisis* 1839-1845 (trad. L. Althusser), col. Épimethée", P.U.F., 1973.

REF.: H. Arvon, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre,* P.U.F., 1964.

PRINCIPIILE MATEMATICE ALE FILOSOFIEI NATURALE /

Philosophiae naturalis principia *mathematka,* **1687.**

haac NEWTON (sir), 1642-1727.

Această lucrare desăvârșește unificarea fizicii terestre cu fizica cerească. Ea constituie încoronarea unei revoluții științifice, care a început cu Copernic și a continuat cu Galilei și Kepler.

Principia mathematica constituie opera unui fizician, şi nu (ca *Principiile filosofiei* ale lui Descartes) a unui filosof care trage *a priori* concluzii supra universului. Newton aplică aici cu mare precizie matematica la cunoaşterea fenomenelor naturale (de unde titlul lucrării), lucru pe care i-l permite noul instrument matematic cu care înzestrează mecanica: calculul fluxurilor (calculul infinitezimal). Inventarea acestui calcul va face de altfel obiectul unei polemici cu Leibniz referitoare la prioritate.

Mecanica cerească a lui Newton exclude — contrar celei carteziene — orice cosmogonie. Aceasta, mai întâi, în virtutea principiului în numele căruia Newton îşi interzice să facă speculaţii cu privire la ceea ce experienţa nu ne oferă: acesta este faimosul *„Hypotheses nonfingo"* („Nu plăsmuiesc ipoteze"). Apoi, deoarece condiţiile iniţiale nu sunt matematic deductibile.

Aceasta nu-l împiedică pe Newton să emită o judecată cu privire la formarea sistemului solar: întrucât nu se poate ca hazardul să fi dirijat organizarea sistemului, trebuie să admitem o fiinţă inteligentă, ordonatoare a lumii. Ea a plasat soarele şi planetele la o asemenea distanţă încât gravitaţia să nu le precipite unele către celelalte. Tot ea, prin intervenţii periodice, menţine stabilitatea sistemului, evitând ca micile perturbări induse de traiectoriile planetelor să-l defecteze în cele din urmă (această idee a unui Dumnezeu creator care intervine în creaţia sa pentru a corecta imperfecţiunile îl va scandaliza pe Leibniz).

Fizica newtoniană se deschide aşadar către o teologie naturală, care fondează deismul. în special acest aspect face obiectul „Notei generale" şi va avea un viitor mare, deoarece va naşte deismul caracteristic secolului Luminilor. Astfel, Voltaire îşi va fonda religia naturală pe teologia newtoniană („Universul mă pune în încurcătură şi nu-mi pot închipui / Că acest orologiu există şi nu are un ceasornicar").

Totuşi, un curent filosofic şi ştiinţific post-newtonian va refuza să-l urmeze pe maestru în această direcţie şi va căuta, dimpotrivă, să prezinte în mod natural toate efectele constatate. Kant şi Laplace, de exemplu, vor emite ipoteze despre geneza sistemului solar. Al doilea, în special, va considera că o aplicare fidelă a metodei newtoniene trebuie să ducă la neacceptarea explicaţiilor prin cauze finale. Este faimosul episod în care Laplace, întrebat de Napoleon unde se află Dumnezeu în sistemul lui, a răspuns: „Sire, n-am avut nevoie de această ipoteză".

Mecanica newtoniană se va impune rapid prin puterea sa explicativă şi prin confirmările experimentale pe care le-a primit. *Scrisorile filosofice** ale lui Voltaire dovedesc admiraţia exagerată de care s-au bucurat teoriile newtoniene în Anglia. Cu toate acestea, în Franţa, aceste teorii au întâmpinat o vie împotrivire. *Principiile matematice ale filosofiei naturale* fuseseră traduse în 1756 de către marchiza de Châtelet, dar toată ariergarda cartezienilor condusă de Fontenelle s-a mobilizat împotriva ideii de gravitaţie. Aceasta era considerată o întoarcere la forţele oculte ale scolasticii şi un regres faţă de mecanicismul pur şi dur al cartezianismului. A fost nevoie de ardoarea unui Maupertuis şi a unui Voltaire pentru a impune atracţia universală împotriva vârtejurilor. Această operă a exercitat o influenţă imensă asupra întregii gândiri a epocii Luminilor. Rigoarea şi puterea teoriei pe care o expunea au sedus toate spiritele, garantând refuzul sistemelor depăşite ale metafizicii. „Hypotheses non fingo": se dorea inspirarea din prudenţa experimentală a lui Newton. Se căuta aceasta chiar în atracţia unui principiu de inteligibilitate universală, aplicabil în afara domeniului fizic (de exemplu cu Hume, în psihologie). în acelaşi timp, *Principia mathematica* oferea o garanţie ştiinţifică indiscutabilă religiei naturale şi deismului, pe care cartezianismul, în cele din urmă, le zdruncinase. Dar, în paralel, ateii se acomodau destul de bine cu noua fizică, din care trăgeau alte concluzii: dacă materia îşi descoperea noi proprietăţi (atracţia), de ce să nu-i presupunem şi altele (sensibilitatea, chiar gândirea)? în orice caz, *Principiile matematice ale filosofiei naturale* au inaugurat o epocă în care era imposibil să nu te declari newtonian.

ED.: *Principia mathematica* (trad. M.-F. Biarnais), col. „Épistémè, Christian Bourgois, 1985 / *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (trad. V. Marian), Editura Academiei, 1956.

REF.: A. Koyre, *Études newtoniennes",* col. „Bibliothèque des Idées", Gallimard, 1968.

PRINCIPIILE NATURII ŞI ALE HARULUI, ÎNTEMEIATE PE RAŢIUNE sau Teze scrise în folosul prinţului Eugen, 1718.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ,
1646-1716.

Această lucrare este o expunere scurtă şi sintetică a filosofiei lui Leibniz, în folosul prinţului Eugen de Savoia.

în optsprezece paragrafe, Leibniz prezintă conceptele fundamentale ale metafizicii sale, ale fizicii şi ale moralei: monadele, lumea plină, viaţa universală, teoria percepţiei şi a conştiinţei. Este menţionată diferenţa dintre om şi animal, pornind de la noţiunea de suflet raţional, care ne permite să ne dăm seama de adevărurile la care animalele nu au acces. Găsim aici o formulare limpede a argumentului existenţei lui Dumnezeu pornind de la contingenţa lumii (acel argument pe care Kant îl va critica sub numele de „argument cosmologic").

Leibniz reia aici tezele sale din *Eseuri de teodicee*,* referitoare la cea mai bună dintre lumile posibile, armonia substanţelor, şi termină printr-o expunere a principiilor moralei.

Densitatea acestui text, caracterul său extrem de sintetic fac din el mai degrabă un memento în folosul bunilor cunoscători ai doctrinei, decât o introducere în leibnizianism.

ED.: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison,* col. Épiméthée", P.U.F., 1986.

REF.: Y. Belaval, *Leibniz, initiation â sa philosophie,* Vrin, 1975.

PRINCIPIILE TEORIEI AVERILOR / Principes *de la théorie* des *richesses,* 1863.

Antoine Augustin COURNOT, 1801-1877.

Acest text, publicat în 1863, se înscrie într-un context economic care-i opunea pe partizanii liberului schimb doctrinarilor socialişti.

Cournot analizează conflictul care există, după el, între Drept şi Economie, ca şi opoziţia dintre vitalism şi materialism. Acest studiu îi permite să definească Economia şi să stabilească faptul că numai teoria averilor, care este o parte a acesteia, este matematizabilă. El se referă în acest punct la lucrarea sa anterioară: *Cercetări asupra principiilor matematice ale teoriei averilor* (1838).

Totuşi această matematizare este limitată, căci teoria averilor conţine un fond vital, pe care numai teoria forţelor de producţie îl poate explica.

Autorul examinează succesiv banii, noţiunea de sistem economic, şi îşi precizează opoziţia faţă de socialism. Lectură abordabilă, deşi specializată, opera lui Cournot este reprezentativă pentru curentul liberal.

ED.: *Principes de la théorie des richesses,* în *Oeuvres complètes de Cournot,* voi. IX, Vrin, 1981.

REF.: C. Menard, *La Formation d'une rationalité e'conomique: Antoine Augustin Cournot,* Flammarion, 1978.

PRINCIPII MATEMATICE / Principia *Mathematica,* 1910, **1912** şi **1913.**

Bertrand RUSSELL, 1872-1970,
&
Al/rec! Nortb WHITEHEAD, 1861-1947.

Rezultată dintr-o îndelungă colaborare între Russell şi Whitehead, această lucrare este compusă din trei volume, publicate în 1910,1912 şi 1913. Un al patrulea volum, care trebuia să fie consacrat geometriei şi teoriei spaţiului, nu a mai văzut lumina tiparului, fiecare autor hotărându-se să-şi publice separat propriile lucrări referitoare la aceste probleme.

Principia mathematica se înscrie în proiectul logicist de întemeiere a matematicilor, adică având ca scop principal reducerea matematicii la logică. După o introducere care prezintă principalele noţiuni şi dezvoltarea teoriilor specifice, mai ales a celei a lui Russell, lucrarea oferă, într-o primă parte, o magistrală prezentare a logicii matematice, înainte de a încerca să realizeze, în părţile următoare, reducerea aritmeticii la logică. Logica matematică elaborată se inspiră cu siguranţă din cea a lui Frege, dar îi datorează mult şi lui Giuseppe Peano în privinţa formalismului adoptat. Ea face loc în primul rând noţiunii de *funcţie propoziţională,* dezvoltă o teorie numită „teorie a non-claselor" *(„no-class theory"),* care nu răspunde obiectivelor sale nominaliste, elimină clasele în favoarea mai degrabă a atributelor decât a indivizilor, şi insistă mai ales asupra relaţiilor.

în continuarea lucrării, în care este elaborată în special o aritmetică a relaţiilor, ce va trece relativ neobservată, lucru pe care Russell îl va regreta mai târziu, realizarea programului logicist este împinsă cât mai departe posibil. Amploarea şi vigoarea acestei realizări fac din *Principia mathematica* o carte de căpătâi a timpurilor noastre — chiar dacă dificultăţile şi limitele lucrării au apărut foarte repede.

Programul logicist cere definirea conceptelor matematice pornind de la concepte logice (în special cu privire la număr, Russell şi Whitehead vor adopta o poziţie apropiată de cea a lui Frege, primul care o realizase), prezentarea propoziţiilor matematice în termeni pur logici (ele sunt definite precis aici ca implicaţii formale între funcţii prepoziţionale) şi demonstrarea faptului că toate teoremele matematicii pot fi derivate din axiome logice. Acest ultim punct conferă lucrării un caracter axiomatic, iar când

caracterul incomplet al întregului sistem formal va fi pusă în evidență de Kurt Gödel (1931), se va trage concluzia, poate puțin pripită, a prăbușirii definitive a logicismului.

Dacă Whitehead și Russell pot împinge foarte departe realizarea programului logicist, este pentru că ei au o concepție destul de largă despre logică, incluzând în ea sistemele de ordin secund și sistemele de ordin superior, și pentru că admit ansamblurile. Ea nu poate împiedica să se ivească însă foarte repede unele dificultăți. Russell și Whitehead admit, într-adevăr, în *Principia mathematica, axioma infinitului,* care spune că pentru fiecare număr natural există un număr natural mai mare, și *axioma alegerii* (numită și „axiomă multiplicativă"), care afirmă că pentru fiecare ansamblu de ansambluri disjuncte nevide există cel puțin un ansamblu care are exact un membru în comun cu fiecare dintre ansamblurile membre. Russell admite că axioma infinitului poate fi acceptată sau respinsă din considerente pur empirice, și că această axiomă, ca și cea a alegerii, este „existențială", și nu „logică". Admiterea acestor axiome prezintă o primă limitare la logicism — dar mai ales din cauza admiterii axiomei numite „a reductibilității" li s-au adus cele mai grave obiecții lui Russell și Whitehead.

Axioma reductibilității este, în realitate, asociată cu teoria tipurilor. Una dintre marile probleme puse logicii și matematicii la începutul secolului a fost cea a paradoxurilor. încă din 1903, în Anexa B din *Principles of Mathematics,* Russell propusese, sub numele de „doctrina tipurilor", soluția sa la problema paradoxurilor. Finisată, aceasta va deveni „teoria tipurilor", al cărei principiu este acela că fiecare predicat aparține unui tip determinat și nu poate fi introdus fără riscuri de nonsens decât în expresiile tipului imediat inferior. Această stratificare a nivelurilor discursului nu putea să nu pună probleme, în special în privința existenței unei variabile universale. Dar Russell nu s-a oprit aici, și a introdus ramuri în interiorul tipurilor, în „teoria ramificată a tipurilor", teorie care apare în *Principia mathematica.* Pentru a evita dificultăți suplimentare, el este obligat să introducă o axiomă, numită „a reductibilității", care permite conturarea unui singur ordin minimal într-un tip dat. Această axiomă nu este logică, și va fi sever criticată de Wittgenstein. De altfel, în a doua ediție a lucrării, în 1927, Russell va abandona axioma reductibilității, dar va păstra teoria ramificată a tipurilor.

Expresie desăvârșită a logicismului, *Principia mathematica* trebuia să-și înfrunte destinul, și mulți o consideră astăzi o operă depășită, în măsura în care logicismul a fost zdruncinat, poate ca orice încercare de a da un răspuns unic problemei fundamentului matematicii. Frank P. Ramsey, Carnap, Quine, pentru a nu-i menționa decât pe cei mai importanți, n-au încetat să se situeze prin raportare la *Principia mathematica,* pentru a-și evalua mizele și pentru a propune amendamente Ia o teză sau alta de-a lui Russell și Whitehead. Există oare un mod mai bun de a-i aduce un omagiu acestui monument al gândirii omenești?

ED.: *Principia mathematica,* Cambridge University Press, 1962 (această ediție de buzunar cuprinde cele două introduceri, cea din 1910 și cea din 1927, și prima parte din *Principia mathematica).*

REF.: Y. Vuillemin, *Leçons sur la première philosophie de Russell,* Armând Collin, 1968.

PRINCIPIUL CRUZIMII /
Le *principe de cruauté,* 1988.

Clément ROSSET,
n. *1939.*

Pornind de Ia ideea că realul este „crud" (dur, inuman, indigest), Rosset propune două principii ale unei „etici a cruzimii": *principiul realității suficiente* și *principiul incertitudinii.*

Orice filosofie este o teorie a realului, o privire interpretativă și creatoare asupra realității luate în intregul ei. împotriva filosofiei occidentale, care este o gândire asupra insuficienței realului (realitatea nu poate fi luată, filosofic, în calcul, decât recurgând la un principiu exterior ei), Rosset, în tradiția lui Lucrețiu, Spinoza și Nietzsche, susține *principiul realității suficiente,* conform căruia numai realul are importanță și își este suficient sieși, refuzând astfel iluzia unei alte lumi. Realitatea este „crudă" atunci când este despuiată de tot ceea ce ea nu este; ea este tragică și dureroasă, unică și fără apel. Această suficiență a realului depășește capacitatea umană de a înțelege și de a accepta.

Conform *principiului incertitudinii,* stă în natura adevărului faptul de a fi îndoielnic. Filosoful enunță un adevăr despre care știe că este eminamente incert; dacă nu, nu este filosof. Orice adevăr filosofic are o „virtute negativă": elimină ideile mult mai false decât adevărul pe care îl enunță *a contrarie*

Opunând gândirea morală gândirii tragice, Rosset opune două tipuri de filosofii: „filosoful tămăduitor".

compătimitor şi ineficace, dispunând de false remedii, care-i dau omului posibilitatea de a supraviețui fără să vadă cruzimea realului, şi „filosoful medic", nemilos şi eficace, dispunând de singurul remediu adevărat (administrarea adevărului), care reconfortează naturile sănătoase şi le elimină pe cele slabe. Rosset, „filosof medic", este un gânditor solitar şi original care, în numele unicității realului, critică filosofia occidentală, considerată alienată, şi apără viziunea tragică a lumii.

ED.: *Le Principe de cruaute,* col. „Critique", Éd. de Minuit, 1988.

PRINCIPIUL SPERANȚĂ / *Dos Prinxip* Ho/fnung, 1959.

Enut BLOCH, 1885-1977.

Filosoful utopiei evoluează spre o ontologie a faptului-de-a-nu-fi-încă. Pentru constituirea unei fenomenologii a conştiinței anticipative, ca urmare a unei teorii a pulsiunilor (fac abstracție pulsiunile sexuale), pe care o dezvoltă în volumul I, consacrat studiului preconştientului, volumul II al *Principiului Speranță,* scris între 1938 şi 1947, şi revăzut apoi în 1953 şi 1959, este cheia de boltă a operei.

Ernst Bloch tratează succesiv particularitățile conceptuale ale utopiilor medicale, arhitecturale, geografice şi sociale. Trasând astfel vasta panoramă a realizărilor şi speranțelor voinței omeneşti, reconstituie istoria pornind de la reprezentările a ceea ce el numeşte „peisajul dorinței". Volumul III va denunța rațiunea tehnică în favoarea unui principiu al transcendenței, legat de o conştiință a funcțiilor sacre ale teologiei.

ED.: *Le Principe Espe'rance* (trad. F. Wuilmard), 2vol.,Gallimard, 1982.

REF.: A. Münster, *Figure de l'utopie dans la pense'e d'Ernst Bloch,* Aubier-Montaigne, 1985.

PROBLEMA ONTOLOGICĂ, 1928.

Petre P. NEGULESCU, 1872-1951.

Operă de o vastă erudiție, lucrarea a fost proiectată la origine sub forma unui curs universitar. în cadrul acestuia era ilustrată pe larg ideea că filosofia nu se poate lipsi în elaborările sale de datele contemporane ale ştiinței. Ea are prin urmare două funcții esențiale: „funcția analitică sau critică", conturând preocuparea pentru noțiunile fundamentale ale ştiințelor, şi „funcția sintetică sau dogmatică", ce marchează depăşirea limitelor experienței sensibile prin formularea de ipoteze ce iau ca punct de plecare rezultatele ştiințifice. Problema ontologică ar viza în acest context „natura existenței în genere, pentru ca să ne spună în cele din urmă ce este lumea în mijlocul căreia trăim". Studiul ei se realizează prin raportarea la aşa-numitele „probleme speciale", în număr de patru — şi anume: problema originii vieții, problema morții naturale, problema constituției materiei vii şi problema constituției materiei moarte. Detalierea din această perspectivă a principalelor teorii biologice, fizice şi chimice ale vremii îl conduce pe autor la următoarele concluzii generale: 1. între materia moartă şi materia vie există doar o deosebire de grad, şi nu una absolută; trecerea din prima condiție în cea de-a doua — deşi nerealizabilă azi — fiind în principiu posibilă; 2. Moartea naturală survine doar la nivel individual, ca soluție relativ recentă a evoluției, omenirea (şi, în general, materia vie) fiind nemuritoare — atâta timp însă cât cadrul ambiental îi rămâne favorabil.

ED.: *Problema ontologică,* în *Scrieri inedite,* voi. III (ed. N. Gogoneață), Editura Academiei, 1972.

REF.: N. Gogoneață, „Studiu introductiv" la ed. cit.

PROBLEMA REFERITOARE LA DUMNEZEU / Le problème de Dieu, 1929.

Édouard LE ROY, 1870-1954.

în acest text, Le Roy consideră că este imposibil să ajungem la înțelegerea lui Dumnezeu printr-un raționament abstract. După opinia lui, trebuie să plecăm de la credința în Dumnezeu, care constă în acțiune, în gândire, în viață. Astfel poate fi rezolvată aparenta contradicție între filosofie şi credință.

Această lucrare trebuie pusă în legătură cu un prim eseu: *Ce este o dogmă?* (1907); concluzia sa se regăseşte şi în *Introducere în studiul problemei religioase,* publicată ulterior, în 1944.

ED.: *Le Problème de Dieu,* L'Artisan du Livre, 1929.

REF.: D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France,* Alean, 1919.

PROBLEME DE LINGVISTICĂ GENERALĂ / *Problèmes de linguistique générale,* 1966 și 1974.

Émile BENVENISTE, *1902-1976.*

Antologie de articole apărute între 1939 și 1974.

în această antologie sunt cuprinse eseuri generale referitoare la limbaj sau la comunicare, ce alternează cu analize al căror obiect este mai restrâns, dar de o importanță la fel de generală.

Drept dovadă pentru prima categorie este, de exemplu, un articol remarcabil despre natura semnului lingvistic, în care Benveniste redefinește arbitrariul semnului saussurian (II, 4, 49); din a doua categorie fac parte analizele care tratează despre amprenta omului asupra limbajului, definită de Benveniste drept *deixis,* sau ansamblu de repere care înscriu enunțul într-o situație particulară (grație categoriilor persoanei, pronumelor și timpurilor verbale).

Aici, când studiază punerea în funcțiune a limbii printr-un act individual de utilizare, Benveniste se afirmă ca moștenitor critic al lui Saussure, care nu se ocupa decât de cuvânt. Lucrarea lui se aseamănă astfel cu cele ale lui Jakobson asupra ambreiorilor *(shifters:* semne al căror sens variază în funcție de situație) și formulează distincții fundamentale pentru lingvistica actuală a enunțării: de exemplu, persoană și non-persoană, discurs și istorie.

Actualitatea și importanța gândirii lui Benveniste țin cu siguranță de faptul că a fost una dintre primele care au propus o teorie a enunțării.

ED.: *Problèmes de linguistique générale, 2* voi., col. „Tel", Gallimard, 1976 și 1980.

REF.: *Émile Benveniste aujourd'hui,* Actes du colloque international du CNRS (Tours, 1983), 2vol., Éd. Peeters, 1984.

PROBLEME DE **METODĂ,** *Questions de méthode,* 1957.

Jean-Paul SARTRE, 1905-1980.

Orice filosofie vie trebuie să exprime *praxisul* uman. Dar sistemul totalizator al lui Hegel nu descrie realitatea socială, existențialismul lui Kierkegaard uită realitatea istorică, și numai materialismul lui Marx „rămâne filosofia timpului nostru", căci prezintă Istoria reală ca alienare a omului în ceea ce el produce.

A examina atât proiectul omenesc (cu ajutorul științelor umaniste), cât și câmpul social, aceasta este metoda pe care o propune aici Sartre pentru a surprinde omul în realitatea sa concretă. „Omul este simultan produsul propriului său produs și agent istoric". Metoda existențială este „regresiv-progresivă": regresivă, deoarece neagă orice obiectiv pentru a descoperi individul, progresivă, prin aceea că neagă această negație prin „Obiectivarea" realului.

Prin numeroase exemple, Sartre dorește să reabiliteze metoda marxistă adăugându-i existențialismul. Dar acest elogiu nu este scutit de o violentă critică a „marxiștilor contemporani" și a stalinismului. Textul constituie prima parte (publicată în Polonia) a *Criticii rațiunii dialectice*.*

ED.: *Questions de méthode,* col. „Tel", Gallimard, 1986.

REF.: F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre,* Le Seuil, 1966.

PROBLEME DISPUTATE / *Quaestiones disputatae.*

THOMA DE *AQUINO (Sfântul), c. 1225-1274.*

Textul este o antologie de reflecții filosofice și teologice asupra cărora maestrul a revenit în diverse perioade ale vieții sale.

Tema centrală a lucrării e cea privitoare la adevăr, în jurul acestei teme gravitează întrebări referitoare la cunoaștere, în general, și la cunoașterea lui Dumnezeu, în particular. De asemenea, sunt abordate și alte subiecte, precum liberul arbitru, spiritualitatea și nemurirea sufletului, virtutea și apetența la om.

ED.: *Questions disputées du* De Veritate (trad. J.Tonneau), Vrin, 1991.

REF.: M. Piclin, *Philosophie et théologie chez saint Thomas d'Aquin,* Klincksieck, 1983.

PROBLEME NATURALE / *Naturales quaestiones,* D c. 62.

SENECA *(Lucius Annaeus Seneca). 4 a.* Hr.—65 *p.* Hr.

Acest tratat în șapte cărți, pe care Seneca le-a scris la sfârșitul vieții sale, este îndeosebi o compilație, încercând să explice anumite fenomene fizice (meteorologice în principal), Seneca împrumută mult din Asclepiodot din Niceea, elev al lui Posidonius. Preocupările morale nu lipsesc din acest tratat de fizică. Caracterul destul de disparat al lucrării, ce nu

poate fi întâlnit la operele morale ale lui Seneca, face dovada caracterului secundar al preocupărilor lui pur științifice.

ED.: *Question naturelles* (trad. **P. Oltramare),** 2 vol.,Les Belles Lettres, 1930-1961.

REF.: P. Aubenque și J.-M. André, *Sénéque,* Seghers, 1964.

PROBLEME NEMAIAUZITE: PROBLEME ARMONICE, PROBLEME TEOLOGICE, MECANICILE LUI GALILE1, PRELUDIILE ARMONIEI UNIVERSALE, 1634.

Marin MERSENNE *(abate),*
1588-J648.

Mersenne adresează această lucrare, care precede cu doi ani *Armonia universală* (1636), teologilor, astrologilor, medicilor și filosofilor. Prin aceste probleme, el spera să-i instruiască în ceea ce numea „preludiile științei", afirmând în același timp opoziția cercetătorului față de astrologie și, îndeosebi, față de astrologia judiciară. Cele mai multe dintre aceste probleme se referă la muzică și la bazele armoniei.

ED.: *Questions inouies,* col. „Corpus de oeuvres de philosophie en langue franșaise", Fayard, 1985.

REF.: R. Lenoble, *Mersenne ou la Naissance du mécanisme,* Vrin, 1971.

PROCEDURA / *Procedure, Extent and* Limits o/Human *Understanding,* 1728.

Peter BROWNE,
c. *1664-1755.*

Numit doctor în teologie în 1699, Browne este conducătorul unui curent al filosofiei irlandeze a secolului al XVIII-lea, reprezentaționalismul teologic. *Procedura* este lucrarea sa cea mai cunoscută, întrucât face parte dintre cele mai clare: Browne enunță incapacitatea noastră de a înțelege noțiunile divine și, în consecință, natura neinteligibilă a lui Dumnezeu.

Deoarece toate ideile noastre nu au decât o unică origine — simțurile —, noțiunile cu adevărat spirituale ne sunt cu totul inaccesibile. Browne, spre deosebire de Locke, nu recunoaște facultății mentale a reflecției nici un rol în dobândirea cunoașterii.

Berkeley, care va avea ocazia să-l întâlnească pe Browne în timpul studiilor sale, va consacra propriile lucrări meditației și apoi respingerii tezelor lui Browne privitoare la natura cunoașterii umane.

ED.: *Procedure, Extent and Limites of Human Understanding,* Londra, 1728, reeditată în 1729 și 1737. Un exemplar din fiecare ediție se găsește la Biblioteca națională din Paris.

REF.: P. Grenet, *L'Analogie des noms divins dans la pense'e irlandaise du debut du XVIII* siècle,* tează în Litere, 1949.

PROIECT DE PACE ETERNĂ, Schiță filosofică / Zum *ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf,* 1795.

Immanue! KANT,
1724-1804.

Compusă cu o oarecare ironie „în maniera lui...", opusculul lui Kant se înscrie într-o îndelungă tradiție, din care face parte și *Proiectul de pace eternă** al abatelui de Saint-Pierre. Opera se prezintă ca un tratat diplomatic: o primă secțiune reunește șase articole preliminare, toate tratând despre modul prohibitiv; a doua secțiune expune cele trei articole definitive ale tratatului de pace pe care statele vor trebui să-l încheie unele cu altele pentru a garanta o pace durabilă între ele: 1. Constituția civilă a fiecărui stat trebuie să fie republicană (combinând *libertatea* membrilor societății ca ființe umane, *supunerea* tuturor ca supuși ai unei legislații comune, *egalitatea* cetățenilor); 2. Trebuie ca dreptul popoarelor să fie întemeiat pe o federație a Statelor libere; 3. Dreptul cosmopolit trebuie să se limiteze la condițiile unei ospitalități universale. Două suplimente și un apendice completează acest text care se deschide către formula transcendentală *(apriori)* a dreptului public. „Toate acțiunile referitoare la dreptul altuia, al căror precept nu e susceptibil de a fi făcut public, sunt injuste". Pacea perpetuă este domnia viitoare a dreptului public, în care se vor reconcilia morala și politica.

ED.: *Projet de paix perpe'tuelle* (trad. J.-J. Barrère și Ch. Roche), col. „Les Intégrales de philo", Nathan, 1991 / *Spre pacea eternă. Un proiect filosofic* (trad. R. Croitoru), în *Scrieri moral-politice,* Editura Științifică, 1991.

REF.: M. Castillo, *Kant et l'avenir de la culture,* P.U.F., 1990.

PROIECT DE PACE ETERNĂ, 1713

SAINT-PIERRE
(Charles-Irénée Castel, abate de),
1658-1743.

Acest text reprezintă esențialul a ceea ce posteritatea a reținut din voluminoasa operă a abatelui de Saint-Pierre; el face parte dintr-un *Memoriu pentru*

instaurarea păcii veşnice în Europa pe care abatele îl redactase în epoca în care participa la negocierile în vederea păcii de la Utrecht.

în ciuda consideraţiilor lui Leibniz în acest sens, *Proiectul de pace eternă* nu trebuie confundat cu reveriile utopice produse din belşug în secolele precedente. Acesta este proiectul îndelung gândit de un jurist care se întreabă în ce condiţii am putea garanta pacea în Europa prin acţiunea unor instituţii stabile. Abatele de Saint-Pierre constată în realitate că echilibrul forţelor politice, repus în discuţie fără încetare, nu garantează coexistenţa paşnică.

El propune aşadar constituirea unui „Corp european": alianţe între state şi arbitrajul unei întruniri („Senatul european") ar trebui să permită prevenirea conflictelor şi să asigure „fericirea publică". Abatele de Saint-Pierre este într-adevăr un umanist al cărui ultim scop este fericirea oamenilor.

Lucrarea a cunoscut la vremea ei o celebritate care contrastează cu uitarea în care a căzut astăzi. Abatele de Saint-Pierre s-a bucurat, ca mulţi alţii, de privilegiul ambiguu de a fi stârnit critica celor mai mari nume ale filosof iei, fără de care ar fi cu siguranţă uitat. Rousseau a scris un *Extras* şi o *Reflecţie* despre *Proiectul de pace eternă.* Johann Gottfied Herder l-a criticat în *Scrisori pentru progresul umanităţii* (1793-1797). în sfârşit, Kant s-a inspirat de aici pentru o lucrare care poartă acelaşi titlu, dar care, mai puţin ambiţioasă, nu urmăreşte fericirea totală şi definitivă a umanităţii.

La ora la care guvernanţii noştri caută calea unei „noi ordini mondiale" (adică drumul care ar permite ieşirea din dezordine), *Proiectul de pace eternă* merită fără îndoială o nouă lectură.

ED.: *Projet de paix perpe'tuelle,* col. „Les Classiques de la politique", Garnier, 1981.

REF.: S. Goyard-Fabre, prezentarea textului în ed. cit.

PROLEGOMENE, 1377.

IBN KHALDUN,
1332-1406.

Frescă istorică.

în timp ce proiectul general al celor o mie de pagini din Kitäb al-Ibar *(Cartea exemplelor,* cunoscută sub titlul de *Discurs asupra istoriei universale)* este acela de a aduna fapte instructive şi istorisiri privitoare la istoria arabilor, a popoarelor străine şi a berberilor — şi în acest cadru este o reflecţie asupra trecerii de la civilizaţia nomadă la civilizaţia oraşelor —, *Muqaddimah* („Introducere" în sensul propriu, tradus emfatic prin *Prolegomene)* reuneşte avertismentul, introducerea şi prima parte din *Discurs asupra istoriei universale,* şi constituie mai curând o reflecţie asupra istoriei, şi a muncii istoricului: „Istoria [...] constă în cunoaşterea profundă a raţiunilor pentru care se produc evenimentele şi a felului în care se produc ele. Ea îşi are, aşadar, rădăcina în filosofie, deci trebuie înţeleasă ca o ramură a ei".

ED.: *Discours sur l'histoire universelle: al-Muqaddimah* (trad. nouă, prefaţă şi note de Monteil), 3 voi., Sindbad, 1978.

REF.: Y. Lacoste, *Ibn Khaldun: naissance de l'histoire, passee ́du tiers monde,* col. „Fondations", La Dе́couverte, 1981.

PROLEGOMENE LA ORICE METAFIZICĂ VIITOARE CARE SE VA PUTEA ÎNFĂŢIŞA CA ŞTIINŢĂ / *Prolegomena zu einerjeden kiinftigen Metaphysik die ah Wissenschaftwird auftretenkönnen,* 1783.

Immanuel KANT,
1724-1804.

Această lucrare a fost redactată de Kant la puţină vreme după prima ediţie a *Criticii raţiunii pure*,* în scopul de a oferi cititorului o expunere mai „populară" a filosofiei sale. Cartea sa de căpătâi avusese parte, într-adevăr, de o primire dintre cele mai rezervate; era considerată aridă, absconsă, iar cei care pretindeau că au înţeles ceva din *Critică* o copleşeau cu contrasensuri; unora le făcea plăcere, de exemplu, să confunde idealismul lui Kant cu imanentismul lui Berkeley. Kant a fost dezamăgit („nu mă aşteptăm să aud din partea unui filosof lamentaţii din cauza lipsei de popularitate, de interes şi de aprobare") şi s-a hotărât să reacţioneze.

Introducerea expune obiectul *Prolegomenelor:* acela de a-i face înţelese cititorului prea leneş pentru a citi *Critica raţiunii pure* sensul şi importanţa demersului critic. Kant face, totodată, câteva mărturisiri cu privire la evoluţia propriei gândiri, şi la ceea ce-i datorează lui Hume (studii recente arată totuşi că această istorisire a fost în mare parte reconstruită *a posteriori).*

Faţă de prima ediţie a *Criticii raţiunii pure,* nu intervine nimic nou. Modificările care vor apărea în a doua ediţie nu erau încă pregătite. După ce expune problema generală a cunoaşterii metafizice — cum sunt posibile judecăţile sintetice *a priori?* —, Kant

trece în revistă diversele ştiinţe bine stabilite, pentru a le examina condiţiile de posibilitate *a priori.*

Matematicile fac obiectul unei construcţii prin intuiţie pură, pe baza formelor *a priori* ale sensibilităţii: spaţiul şi timpul. în legătură cu spaţiul şi cu timpul, Kant încearcă să răspundă în treacăt la câteva obiecţii care văd în criticism un idealism.

Reflecţia asupra fizicii permite expunerea tablei judecăţilor, a categoriilor şi a principiilor. Metafizica este criticată pentru pretenţia de a cunoaşte raţional sufletul (psihologia), lumea (cosmologia) şi pe Dumnezeu (teologia). Lucrarea se încheie cu o definiţie a limitelor raţiunii pure în utilizarea ei legitimă.

Dar Kant nu va câştiga pariul: *Prolegomenele la orice metafizică viitoare* nu contribuie decât foarte puţin la redarea criticismului într-un mod mai accesibil publicului.

ED.: *Prolégomènes ă toute méthaphysique future qui pourra se présenter comme science* (trad. L. Guillermit), Vrin, 1986 / *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca o ştiinţă* (trad. M. Flonta, Th. Kleininger), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987.

REF.: A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant,* voi. II, Vrin, 1988.

PROLEGOMENE LA O TEORIE A LIMBAJULUI / *Omkringssprogteoriensgrunălaeggelse,* 1943.

Louis HJELMSLEV, 1899-1965.

Căutând să ajungă la structura specifică a limbajului, Hjelmslev subliniază importanţa funcţiei mutuale pe care o contractează acest proces şi sistemul care stă la baza lui. Dar e imposibil să descrii un proces fără să recurgi la analiză, singura care postulează cunoaşterea sistemului ce-l întemeiază.

ED.: *Prolégomènes â une the'orie du langage* (trad. U. Canger şi A. Wewer), Éd. du Minuit, 1971.

REF.: R. Lindekens, *Louis Hjelmslev. Prolégomenès ă une théorie du langage,* col. „Sophos", Hatier, 1975.

PROPEDEUTICĂ FILOSOFICĂ / *Philosophische Propädeutik,* **1840.**

Georg Wilhelm Frkdrich **HEGEL,** *1770-18U.*

Antologie de cursuri ţinute de Hegel.

Publicată postum de Rosenkranz, lucrarea reuneşte notiţele luate de studenţi, corectate apoi de Hegel însuşi, la cursurile acestuia din urmă ţinute în 1809, pe când era director de gimnaziu la Niirenberg. Această antologie constituie, după opinia lui Maurice de Gandillac (traducătorul versiunii franceze, apărute în 1963), un „concentrat al întregii filosofii hegeliene, scris sau revăzut de autor şi destinat unei iniţieri preuniversitare". Extrema austeritate a redactării se explică prin voinţa, clar exprimată de Hegel, de a evita două obstacole: „arbitrariul" şi „întâmplătorul", şi mai ales o concepţie „morală" despre filosof ie, foarte dăunătoare învăţământului universitar. După cum îi mărturiseşte lui von Raumer într-o scrisoare din 2 august 1816, Hegel încercase, mulţumită „preciziei conceptelor", să urmeze o „ordine logică şi metodică", şi să respingă „sentimentul", „imaginaţia", precum şi „conceptele neclare". De aceea *Propedeutica filosofică* nu cuprinde nici istoria filosofiei, nici geneza istorică a conştiinţei. Iar exigenţa cunoaşterii absolute interzice, de asemenea, utilizarea demonstraţiei matematice, considerată şi ea prea sensibilă.

Prima serie a cursului se intitulează „Doctrina dreptului, a îndatoririlor şi a religiei", a doua — „Fenomenologia spiritului şi logica", a treia — „Doctrina conceptului şi Enciclopedia filosofică". „Fenomenologia spiritului" (1807) ocupă, deci, un loc central şi joacă rolul de pivot. însă putem remarca aici dispariţia totală a analizelor conştiinţei nefericite şi o prezentare foarte succintă a dialecticii stăpânului şi sclavului, totuşi foarte favorabile, prin marea lor putere de evocare, înţelegerii dialecticii generale a operei. în schimb, logica este prezentată în al doilea curs ca o „cunoaştere a gândirii în adevărul ei", iar în al treilea e succesiv prezentată ca „doctrină a conceptului" şi sub forma primei secţiuni a *Enciclopediei*.* Hegel, ca şi Kant, consideră metafizica drept o parte a logicii.

Esenţial didactică,. *Propedeutica filosofică* expune esenţialul filosofiei lui Hegel în fonna cea mai concisă.

ED.: *Prope'deutique philosophique* (trad. M. de Gandillae), Ed. de Minuit, 1963.

REF.: J. d'Hondt, *Hegel et l'he'gélianisme,* col. „Que sais-je?", P.U.F., 1986.

PROSLOGION / *Fides Quaerens Intellectum*

id est Proslogion, D c. 1078.

ANSELM *de Canterbury (Sfântul),* 1033-1109.

Proslogion (în latină „alocuţiune") corespunde, după Anselm, unei dorinţe de unitate: „Am început să cercetez dacă s-ar putea găsi din întâmplare un

unic argument care să nu aibă nevoie de nimic altceva pentru a face dovada și care singur ajunge pentru a garanta că Dumnezeu este cu adevărat, că el este binele suprem, neavând nevoie de nimeni altul, și de care toate au nevoie pentru a fi și pentru a fi bine".

Compunând lucrarea în douăzeci și șase de capitole scurte și dialogând, în tensiunea credinței, direct cu Dumnezeu („și Doamne, Tu care dai inteligența credinței, dă-mi..."), Anselm îl definește pe Dumnezeu ca fiind ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput, ca măreție supremă *(summum omnium),* și totodată drept ceva „mai mare decât cel mai mare lucru care poate fi gândit" *(majus quam cogitari possit).*

Adesea nu s-a reținut din această operă decât ceea ce numim, de la Kant încoace, *argumentul ontologic:* în „Ești ceva mai mare decât care nimic nu poate fi conceput [...] Dar, cu siguranță, lucrul acela mai mare decât care nimic nu poate fi conceput, nu poate fi astfel în spirit. Căci dacă este cel puțin doar în spirit se poate crede că este astfel și în realitate, ceea ce înseamnă și mai mare. Atunci, dacă acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput există doar în spirit, acel ceva mai mare decât care nu se poate concepe este ceva mai mare decât care se poate concepe. Dar cu siguranță aceasta nu poate fi. Așadar, un lucru mai mare decât care nimic nu poate fi conceput există fără nici o îndoială și în spirit și în realitate *[et in intellectu et in re]".*

Opusculul este completat de textul lui Gaunilon, călugăr din mănăstirea Marmontier (sfârșitul secolului al X-Iea — spre 1083), *Pentru apărarea smintitului (Liber pro insipiente),* care consideră că este imposibil să treci de la definiție la existență, și de răspunsul lui Anselm *(Apărarea Iui Anselm împotriva lui Gaunilon răspunzând pentru smintit).*

Destinul lucrării *Proslogion* a fost remarcabil. După Alexandre Koyré, putem clasifica sistemele filosofice în două tabere: „cei care îl acceptă, și cei care îl regretă". Bonaventura, Duns Scotus, Descartes *(Meditații metafizice V"),* Leibniz reiau argumentul. Gaunilon, Thoma de Aquino, Kant *(Critica rațiunii pure*:* „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu") îl resping.

ED.: *Fides Quaerens Intellectum id est Proslogion* (trad. A Koyré), Vrin, 1982, a 6-a ed. / *Proslogion* (trad. Al. Baumgarten), Editura Apostrof, 1996.

REF.: A. Koyre, *l'Ide'e de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* Vrin, 1984.

PROTAGORAS sau **Sofistul** / *npcorayópaq, ij EofiOTui,* D c. 388 a. Hr.

PLATON,
4281427-3481347 a. Hr.

Dialog.

Figurând printre operele majore ale lui Platon, *Protagoras* prezintă o varietate de stiluri (dialog, expunere, mit, comentariu) și de personaje (Socrate, un prieten de-al acestuia, Hippocrate, Alcibiade, Critias, Callias, Prodicos, Hippias și Protagoras) care conferă textului o bogăție extremă, atât în conținut cât și ca formă. Această diversitate se regăsește în punerea în scenă, foarte teatrală, căci avem trei acte pentru trei momente diferite: Socrate, la începutul dialogului, îi povestește unui prieten întâlnirea cu „cel mai înțelept dintre oamenii acestui timp", sofistul Protagoras (primul timp); Hippocrate venise să-l vadă încă din zori (timpul doi) pentru ca acesta să-l prezinte sofistului în scopul de a-i deveni discipol. Dar știința pe care o predă Protagoras, arta de a vorbi, este bună sau rea pentru suflet? Ei se întorc la Callias, gazda sofiștilor, unde Socrate și Protagoras încep discuția despre problema esențială a dialogului: poate fi virtutea învățată (timpul trei)? Căci Protagoras susține că te învață cum să fii mai bun, și că odată dobândită această știință — arta prudenței — discipolul poate guverna atât în căminul său, cât și în cetate. Dar, pentru Socrate, virtutea politică nu este de ordinul unei cunoașteri transmisibile. De păreri diferite fiind, și unul și celălalt vor încerca rând pe rând să definească virtutea.

Pentru a-i răspunde lui Socrate, Protagoras își propune să povestească o fabulă despre crearea oamenilor de către zei. în acest mit, deși toate creaturile sunt înzestrate cu calități necesare supraviețuirii (viteză, gheare), omul rămâne gol, uitat de Epiineteu; fratele său Prometeu fură atunci altor zei „cunoașterea artelor o dată cu focul", pentru ca omul să se poată proteja, iar Zeus îi dă mijloace de a se organiza: știința politică. Astfel „justiția, cumpătarea, sfințenia și, pentru a exprima într-un singur cuvânt un lucru unic, virtutea" sunt egal împărțite între toți, și fiecare trebuie să încerce să „facă să progreseze virtutea". Acesta este rolul pe care și-I atribuie chiar Protagoras. Dar Socrate, lăudând verva sofistului, revine la problema inițială. începe atunci adevăratul dialog socratic (și nu un simplu monolog), în care Socrate îl întreabă pe Protagoras despre concepția sa referitoare la virtute: virtutea e una sau multiplă? în ce sens dreptatea, cumpătarea și alte calități pe care omul trebuie să le demonstreze

aparţin virtuţii? Pentru Protagoras, ele se aseamănă cu părţile corpului, fiecare membru fiind diferit de altul, dar formând împreună o unitate. Dar Socrate respinge această poziţie, deoarece el caută esenţa virtuţii unice şi nu suma calităţilor ei.

Ca urmare a acestei prime aporii, Socrate consideră că Protagoras este de rea-credinţă refuzând să răspundă întrebărilor sale, şi îşi manifestă dorinţa de a pleca. Convins de auditori să rămână, el îi cere lui Protagoras să răspundă scurt şi clar întrebărilor sale. Dar pentru a-i da un exemplu, Socrate va fi cel care va răspunde primul întrebărilor sofistului. Acesta îl întreabă despre un poem al lui Simonide în care autorul pare să se contrazică, deoarece afirmă simultan că este dificil să devii virtuos, şi că, de altfel, Pittacos se înşeală spunând că „este dificil să fii un om de bine". Pentru Socrate, aici nu există decât un paradox aparent. într-adevăr, *a deveni* virtuos cere un efort permanent, căci nimeni nu poate, nici măcar înţeleptul, să se abţină de la comiterea unor acte iraţionale şi injuste. Prin urmare, *a fi* virtuos, a rămâne permanent astfel, nu este „dificil", ci absolut imposibil. Iar Socrate înţelege poziţia lui Simonide ca pe o încercare de a găsi o „dreaptă cale de mijloc", în sfârşit, Socrate reia întrebarea privitoare la diferitele părţi ale virtuţii şi, demonstrându-i lui Protagoras că face erori de judecată în privinţa curajului sau a plăcerii, îşi expune propria concepţie despre ştiinţă. Pentru el, virtutea adevărată se găseşte în „ştiinţa măsurilor" (care ne permite să deosebim binele de rău), iar „când greşim, greşim deoarece ne lipseşte cunoaşterea". Dar dacă virtutea este o ştiinţă, atunci ea se poate învăţa (sub forma unui învăţământ general, şi nu a unei arte, cum susţinea Protagoras). Socrate a demonstrat ceea ce dorea să dovedească Protagoras, deşi poziţiile lor fuseseră opuse iniţial.

Astfel, dialogul se termină cu o nouă aporie, atât Socrate cât şi Protagoras neputând să-şi susţină teza iniţială. în ciuda acestui lucru, acest text abordează problemele esenţiale ale gândirii platoniciene, prin intermediul noţiunilor de bine, virtute, ştiinţă, politică şi retorică. Căci dacă dialogurile platoniciene care îl preced pe acesta, *Laches** şi *Lysis*,* nu oferă un răspuns la problemele puse (unul la problema curajului, altul la cea a prieteniei), *Protagoras,* în schimb, este cel mai elaborat — şi ultimul — dintre dialogurile de tinereţe ale lui Platon. Astfel, el anunţă marile texte care vor fi *Gorgias** despre retorică, *Menon** despre virtute şi *Republica** despre justiţie, opere în care sistemul platonician depăşeşte problematica socratică. Dar cu totul remarcabil în acest dialog este faptul că, exprimând spiritul epocii sale, Platon aduce un omagiu insistent (chiar dacă uneori ironic) sofiştilor (Hippias, Prodicos) şi maestrului lor Protagoras, deşi filosofia sa urmăreşte în primul rând combaterea acestora.

ED.: *Protagoras; Euthydème; Gorgias; Me'nexène; Ménon; Cratyle* (trad. E. Chambry), col. GF, Flammarion, 1968 / *Protagoras* (trad. Şerban Mironescu) în *Opere I,* Editura Ştiinţifică, 1974.

REF.: F. Châtelet, *Platon,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1989

PROTREPTIC / *nporpamKOÇ,* D c. 353 a. Hr.

ARISTOTEL,
384-322 *a.* Hr.

Aristotel a redactat acest tratat pentru a-i încuraja pe atenienii cultivaţi să se îndrepte spre filosofie: e vorba, aşadar, de un elogiu adus vieţii filosofice. Această scriere aparţine momentului idealist al lui Aristotel: fiind încă discipol al lui Platon, el expune o morală în acord cu teoria platoniciană a Ideilor şi cu credinţa în nemurirea sufletului (ea însăşi înrudită cu teoria Ideilor). Este cel mai vechi dintre tratatele de morală ale lui Aristotel.

ED.: *Recherches sur le premier Aristote: Eudème, De la philosophie, Protreptique* (texte reunite şi traduse de B. Dumoulin), Vrin, 1981.

REF.: R.-A. Gauthier, *La Morale d'Aristote,* P.U.F., 1973.

PROTREPTIC / *Aóyoq xpmpejniKoć, xpdq TOVQ EĂhjvag.*

CLEMENT din Alexandria,
c. *140-220.*

Acest tratat de încurajare face parte dintr-o mare operă apologetică. El este destinat demonstrării falsităţii legendelor şi miturilor greceşti. Atacând misterele şi zeii, el subliniază importanţa şi superioritatea filosofiei creştine, singura capabilă să aducă pacea adevărată.

ED.: *Protreptique* (trad. CI. Mondésert), Le Cerf, 1980.

REF.: CI. Mondésert, introducere la ed. cit.

PROVINCIALELE sau SCRISORI SCRISE UNUI PROVINCIAL DE CĂTRE UN PRIETEN, PE TEMA DISPUTELOR PREZENTE DE LA SORBONA / *Les provinciales ou lettres écrites à* un *provincial par un de ses amis,* sur *le sujet des disputei pre'sentes de la Sorbonne,* 1656-1657.

Blaise PASCAL, *1623-1662.*

Optsprezece scrisori cunoscute sub numele de *Provincialele* stau mărturie pentru intervenţia lui Pascal în dezbaterea teologică referitoare la problema harului. Publicate anonim, apoi sub pseudonimul Louis de Montalte,ele au apărut clandestin, fără autorizaţie, ceea ce a făcut ca autorul lor să fie căutat de poliţie, iar succesul lor a fost imediat.

Se ştie că janseniştii pretindeau să se revină, în privinţa problemei harului, la doctrina lui Augustin, pe care Thoma o transformase destul de mult, şi pe care Molina (autorul *Acordului liberului arbitru cu darul harului*)* o abandonase în favoarea unei perspective mai optimiste. Poziţia janseniştilor îi apropia de severa doctrină a predestinării a lui Calvin.

Problema harului face obiectul direct al scrisorilor I-IV, apoi al celor a XVII-a şi a XVIII-a. Pascal apără doctrina lui Jansenius împotriva acuzaţiei de erezie, arătând că aceasta este fidelă învăţăturii sfântului Augustin, doctrina oficială a Bisericii. El aduce la lumină deosebirile conceptuale pe care se întemeiază dezbaterea („putere viitoare", „har suficient"), şi arată că acele confuzii întreţinute de iezuiţi falsifică discuţia, care ar putea conduce la un acord al janseniştilor şi thomiştilor împotriva moliniştilor.

Scrisoarea a V-a şi următoarele tratează despre morală şi denunţă cazuistica iezuiţilor, ca şi laxismul lor moral. Tonul este jignitor. E vorba de a răspunde iezuitismului în privinţa acestui punct deosebit, dar şi de a discredita, din aproape în aproape, întregul său discurs, pornind de la poziţiile cele mai slabe.

Succesul imediat al *Provincialelor* se explică prin calităţile polemice şi literare ale operei. Mânuind arta dialectică, ironia, elocvenţa ca nimeni altul, Pascal câştigă cu uşurinţă lectorul de partea sa, şi ajunge chiar să facă atrăgătoare o dezbatere teologică a priori destul de austeră. I s-ar putea reproşa faptul că nu a adoptat, în discuţie, o atitudine imparţială; într-adevăr, trebuie să recunoaştem că, în anumite momente, părerea preconcepută predomină. Dar tocmai în această angajare a autorului la cauza sa constă întreaga valoare a acestor scrisori.

ED.: *Lettres écrites â un provincial,* col. GF, Flammarion, 1967 / *Scrisori provinciale* (trad. G.I. Ghidu), Editura Ştiinţifică, 1973.

REF.: A. ADAM, prezentare şi ghid de lectură a textului în ed. cit.

PROZA LUMII / *la prose du monde,* 1969.

Uaurice MERLEAU-PONTY, 1908-1961.

Lucrare neterminată.

Dialogând cu Malraux, Paulhan sau cu Saussure, Merleau-Ponty prezintă aici o *filosofie a expresiei,* concept care-i permite să abordeze în special lingvistica şi estetica — domenii constant puse faţă în faţă. Astfel cuvântul, ca şi pictura, este *instituire:* el este instituit, deoarece ne aflăm într-o comunitate lingvistică, dar, de asemenea, cuvântul instituie, deoarece semnificaţiile disponibile suferă o „deformare coerentă", care face cuvintele să spună ceea ce ele n-au spus niciodată. în lumina noţiunii de instituire — termen care îl evocă pe cel husserlian de *Fundierung* (întemeiere) — este considerată aici istoria în întregul său.

Iniţial, acest text trebuia să constituie prima parte dintr-un diptic ce se voia o „teorie concretă a spiritului", care ni l-ar fi arătat „într-un raport de schimb cu instrumentele pe care şi le oferă": în reflecţiile despre „limbajul indirect" se vor vedea primele semne ale „ontologiei indirecte" a lui Merleau-Ponty *(Vizibilul şi Invizibilul*).*

ED.: *La Prose du monde,* col. „Tel", Gallimard, 1992.

REF.: X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la Mesure de l'homme,* Seghers, 1970

PSIHIATRIE ŞI ANTI-PSIHIATRIE / *Psychiatry and Anti-Psychiatry,* **1967.**

David Graham COOPER, 1931-1986.

Doctorul David Cooper este unul dintre principalii iniţiatori (împreună cu confratele său Ronald D. Laing) ai antipsihiatriei care, printr-o nouă metodă de investigare a comportamentului uman, se opune psihiatriei tradiţionale şi-i contestă principiile.

în timp ce aceasta consideră bolnavul „clinic", adică în raport direct cu boala sa. antipsihiatria propune o lărgire a cercetărilor medicale în contextul uman şi social al subiectului. Familia şi societatea ar fi, în realitate, la originea conflictelor inconştiente

ale schizofrenicului: „Familia se face mediatoarea alienării sociale".

în sfârșit, autorul analizează violența pernicioasă ce există în miezul schizofreniei, și pe care anturajul i-o impune subtil bolnavului. Practica psihiatrică a lui Cooper, de tip existențial, a contribuit la o înțelegere mai omenească a nebuniei.

Inițiativa lui Cooper a fost urmată, în lumea întreagă, de un mare număr de psihiatri.

ED.: *Psychiatrie et anti-psychiatrie* (trad. M. Braudeau),col. „Points",Le Seuil, 1978.

REF.: Ch. Delacampagne, *Anti-psychiatrie,* col. „Figures",Grasset, 1974.

PSIHOLOGIA CA ȘTIINȚĂ ÎNTEMEIATĂ PE EXPERIENȚĂ, METAFIZICĂ ȘI MATEMATICI / Psihologie als *Wissenschaft* neu*gegriindet auf Erfabrung,* Metaphysik und *Mathematik,* 1824-1825.

Jobann Friedricb HERBART, 1776-J841.

Acest tratat se bazează pe o concepție metafizică despre suflet. Ultimul este considerat aici drept simplu și imuabil, așadar lipsit de orice multiplicitate în stările sale. Astfel, există un anumit număr de stări psihice elementare, sau *reprezentări,* care interacționează unele cu altele în virtutea unei mecanici din care rezultă unitatea eului.

Această teorie a „dezvoltării psihologice" anticipează concepția freudiană despre aparatul psihic.

ED.: *Psychologie als Wissenschaft neu gegriindet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik,* Königsberg, 1824-1825.

REF.: F. TRĂGER, *Herbarts realistisches Denken. Ein Abriss,* Rodopi-Königshausen & Neumann, Amsterdam/Wurtzburg, 1982.

PSIHOLOGIACOMPORTAMENTULUI/ *Psychology {rom the* Starulpoint *of a* BeWiorist, 1919.

Mn *Broadus* WATSON, J878-1958.

Dorind să facă din psihologie „o ramură pur experimentală a științelor naturale", John B. Watson își restrânge studiul la relațiile dintre evenimentele din mediul înconjurător (stimuli) și comportamentul animalelor și al oamenilor (reacțiile lor, răspunsurile lor la stimuli). El sistematizează aici acest punct de vedere, făcut public prin lucrarea sa din 1914, *Comportamentul: o introducere la psihologia comparată.*

Examenul se referă la acțiunile ce pot fi observate la organisme. Organismul „răspunde" la solicitările stimulilor ambientali. în timp ce cunoașterea conștiinței nu era accesibilă decât prin metoda introspecției, psihologia comportamentului este o știință înzestrată cu o metodă obiectivă, ce are ca obiect date accesibile mai multor observatori.

Watson a fost figura dominantă a behaviorismului clasic. Din 1930 se impune neobehaviorismul, odată cu Clark L. Huli, care dezvoltă teoria unui comportament de adaptare.

ED.: *La Psychologie du comportament* (trad. S. Deflandre), CEPL, 1972.

REF.: B. DEMERS, *Le Behaviorisme: principes etbases,* Dećarie,Montréal, 1984.

PSIHOLOGIA DE MASĂ A FASCISMULUI / Die *Massenpsychologie des Faschismus,* 1933.

Wilhelm REICH, 1897-1957.

în această lucrare, Reich respinge analizele reducționiste la care s-a făcut recurs pentru a explica emergența fascismului: mai întâi schema „marxistă", simplificatoare, care nu vede în triumful regimurilor fasciste decât fructul unei „înșelări" a maselor (seduse printr-un program cu aparență anticapitalistă, acestea s-ar fi aruncat în brațele călăilor lor). O explicație pur locală, care ar face din fascism un fenomen strict german sau italian, nu e preferabilă.

Reich, el însuși marxist, nu respinge legitimitatea unei explicații materialiste a fenomenului fascist, dar dorește să adauge aspectului istoric o dimensiune *psihologică,* pe care o consideră determinantă.

Există, după el, o dimensiune universală a fascismului, care se bazează pe structura psihică a omului refulat, cel pe care Reich, în alte scrieri, îl desemnează cu termenul de „om mărunt" *(Ascultă, om mărunt),* „în forma sa pură, fascismul este suma tuturor reacțiilor caracteriale iraționale ale omului mediu". Fascismul este, așadar, forma politică pe care o ia o structură reprodusă la indivizi în milioane de exemplare, structură creată prin represiune sexuală și folosind morala în serviciul ordinei stabilite.

Deci este o greșeală să crezi că fascismul se impune printr-o coerciție absolută asupra maselor. Dimpotrivă, există o *dorință* profundă pentru fascism, care se traduce prin cultul șefilor.

Rezultă de aici că fascismul nu este un fenomen localizat istoric, circumscris, ci este prezent sub formă latentă în orice societate. Configurația psihică ce stă la baza lui este întotdeauna „gata să slujească" scopurile politice care vor putea să și-l însușească. Faimoasa afirmație a lui Brecht: „Este încă fecund pântecele din care a ieșit bestia infamă" ar fi primit, fără îndoială, aprobarea lui Reich.

Dintre toate cărțile scrise de Wilhelm Reich, *Psihologia de masă a fascismului* este, cu siguranță, cea mai vie. Ea a inspirat numeroase analize și a influențat practica mișcărilor de contestare și de luptă împotriva fascismului. Noțiunea șaizeci și opt-istă de „fascism cotidian", de exemplu, provine direct de aici.

ED.: *La Psychologie de masse dufascisme* (trad. P. Kamnitzer), Petite Bibliothèque Payot, 1979.

REF.: C. SINELNIKOFF, *L'Oeuvre de Wilhelm Reich,* Maspero, 1970.

PSIHOLOGIA DIN PUNCT DE VEDERE EMPIRIC / *Psychologievomempirischen Standpunkt,* 1874.

Franz BRENTANO, 1838-1917.

După cum anunță titlul, Brentano adoptă aici un punct de vedere empiric. Psihologia, definită mai întâi ca știință a sufletului, apoi ca știință a fenomenelor psihice, se bazează pe experiență în același mod ca științele naturii. Dar determinarea inductivă a proprietăților cele mai generale nu presupune cunoașterea cazurilor particulare.

ED.: La *Psychologie du point de vue empirique* (trad. M. de Gandillac), Aubier, 1944.

REF.: L. GILSON, *La Psychologie descriptive selon Franz Brentano,* Vrin, 1955.

PSIHOLOGIA INTELIGENȚEI / *Lapsychologie de l'intelligence,* 1947.

Jean PIAGET, 1896-1980.

Această carte ce repetă substanța unui curs ținut la College de France, în 1942, constituie sinteza cercetărilor psihogenetice ale lui Piaget asupra inteligenței.

Definită într-un sens foarte larg drept aptitudinea de a construi structuri mobile și reversibile, inteligența nu este pentru autor decât un termen generic desemnând diversele „grupări" de operații logice de care este capabil omul, de la simpla percepție a unui obiect (care este deja construcție) la calculul proporțional, trecând prin operațiile de clasificare, de cuplare, de substituție, de abstractizare etc. Piaget afirmă, împotriva școlii germane a „psihologiei gândirii" *(Denkpsychologie),* că logica este „oglinda gândirii", și nu invers. Astfel, inteligența este concepută ca o stare de *echilibru* al gândirii, la care omul ajunge la capătul unei lungi evoluții, ale cărei diverse etape autorul încearcă să le evoce aici. De la inteligența preverbală și până la gândirea oratorică se observă schimburi din ce în ce mai complexe și îndepărtate între subiect și obiectele pe care le înțelege. Dacă ritmul caracterizează comportamentele instinctive sau reflexe (faptul de a mânca, de a bea, de reproducere), iar *regularitatea* inteligența senzomotorie și gândirea intuitivă, *gruparea* este cea care definește inteligența operatorie, „formă" de echilibru final către care tind toate procesele cognitive.

ED.: *La Psychologie de l'intelligence, col. „U-Prisme",* Armând Colin, 1986 / *Psihologia inteligenței,* col. Psyché, Editura Științifică, 1998.

REF.: J.-J. DUCRET, *Jean Piaget, biografie et parcours intellectuel,* Delachaux et Niestlé, 1990.

PSIHOLOGIA MULȚIMILOR / Psychologie *des foules,* 1895.

Gustave LE BON, *1841-1931.*

Partizan al unui determinism biologic și psihologic, ostil individualismului raționalist, Le Bon consideră colectivitățile umane ansambluri istorice, biologice, rasiale, care au un „suflet". El încearcă astfel să explice fenomenele sociale pornind de la mecanisme psihologice.

Mulțimea, superioară sumei indivizilor ce o compun și care nu au în ei înșiși vreo valoare, constituie o unitate mentală cu dominantă emotivă. Ea este în mod esențial condusă de un inconștient colectiv — sufletul mulțimilor —, care determină rasa, concepută ca acumulare ereditară de caracteristici asemănătoare. Dominată de inconștient și nu de rațiune, mulțimea nu este aptă de reflecție și de raționament, ci de *acțiune;* ea acționează, nu pornind de la idei, ci în funcție de imagini. De aceea. Le Bon o consideră „feminină", ilogică, iresponsabilă, excesivă, credulă, imprevizibilă.

Această carte, unul dintre cele mai mari succese științifice ale tuturor timpurilor, a influențat sau a inspirat gânditori atât de diferiți ca Sigmund Freud,

Maurice Barrès, Georges Sorel sau Henri Bergson, chiar dacă Le Bon a fost discreditat pentru „ralierea" sa la fascismul italian.

ED.: *Psychologie des foules,* col. „Quadrige", P.U.F., 1983 / *Psihologia mulțimilor* (trad. O. Vlad și M. Ghitoc), Editura Anima, 1990.

REF.: C. ROUVIER, *Les Ide'es politiques de Gustave Le Bon,* P.U.F., 1986.

PSIHOLOGIE ȘI ALCHIMIE / Psjcbologie *und Alchemk,* **1944.**

Car! Gustav JUNG, 1875-1961.

Lucrarea reia textul, mult refăcut și sporit de autorul său, a două conferințe ținute în 1935-1936. Paralela pe care Jung o stabilește aici între psihologie și alchimie s-a născut din confruntarea între experiența sa clinică de psihanalist și studiul îndelung și minuțios al simbolurilor și practicilor la care au recurs alchimiștii. Astfel, autorul arată că prin alchimie omul nu a înfruntat numai enigmele materiei, ci și enigmele — mai arzătoare — ale propriului său spirit.

ED.: *Psychologie et alchimie* (trad. H. Pernet și R. Cohen), Buchet-Castel, 1990 / *Psihologie și alchimie,* Editura Teora, 1996.

REF.: É. PERROT, *La Voie de la transformation d'aprè̀s Cari Gustav Jung et Valchimie,* La Fontaine de Pierre, 1980.

PSIHOPATOLOGIE GENERALĂ / AUgemeine Psihopatologie, **1913.**

Karl JASPERS, 1883-1969.

Motivat de dorința de a cunoaște omul, Jaspers, înainte de a preda filosofia la universitate (1922), a fost doctor în medicină și s-a specializat în psihologie, în *Psyhopatologie generală,* el inventariază și studiază în mod sistematic diversele tipuri de maladii mintale. Ideea sa este aceea de a expune în această lucrare ansamblul teoriilor actuale cu intenția de a accede la o viziune generală a cunoștințelor empirice ale epocii, fără a se lăsa închis într-un curent sau altul.

Dintr-o dorință de clarificare riguroasă a psihopatologiei, conceptele fac obiectul unui examen critic sever, ca și tehnicile de explorare. Astfel, nu există la Jaspers inducție arbitrară de la particular la general, iar din studiul unui caz specific nu se va trage concluzia realității necesare a unei legi universale. Căci Jaspers subliniază aici caracterul ireductibil al oricărei ființe omenești, chiar și bolnavă, și caracterul său fundamental inepuizabil.

De asemenea, el a știut să alieze prioritătii rațiunii în investigația medicală o concepție profund respectuoasă privind omul și misterul său. Jaspers are, așadar, locul său printre filosofi, în virtutea obiectivității irecuzabile a reflecției sale. într-o zi, în mijlocul unui cerc medical,el a spus, de altfel, aceste cuvinte: „Psihologii trebuie să învețe să gândească".

ED.: *Psychologie geńeŕale* (trad. A. Kastler și J. Mendousse), Alean, 1933.

REF.: M. DUFRENNE și P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* Le Seuil, 1947.

PURIFICĂRILE.

EMPEDOCLE din Agrigent.

Vezi FRAGMENTE.

R

RAPORTURI ÎNTRE FIZICUL ŞI MORALUL OMULUI / *Rapports du physique et du moral de l'homme,* 1802.

Pierrejean-Georges CABANE, 1757-1808.

Opera principală a lui Cabanis, reprezentat al curentului „Ideologilor", reia ideile senzualiste ale lui Condillac, adăugându-le o dimensiune: sensibilitatea internă (Condillac nu se preocupa, într-adevăr, decât de senzaţiile provenite din exterior). *Raporturile* deduc astfel cunoaşterea „moralului" omului (intelect, voinţă) din consideraţii „fiziologice".

ED.: *Rapports du physique et du moral de l'homme,* Slatkine, 1980.

REF.: G. Gusdorf, *La Conscience révolutionnaire, Ies Idéologues,* Payot, 1978.

RAŢIONALISMUL APLICAT/ *Le rationalisme appliqué,* **1949.**

Gaston BACHELARD, 1884-1962.

în expresia „raţionalism aplicat", *aplicat* desemnează structura dialogată a raţiunii în cadrul ştiinţelor, caracterul de *dublet* psihologico-transcendental pe care-l prezintă orice cunoaştere ştiinţifică. Aceasta se dedublează în mod necesar într-o gândire asertorică şi o gândire apodictică. Gândirea dualâ face loc unei ontologii repartizate pe mai **multe** niveluri ale fiinţei: raţionalismul general, care se supune principiului identităţii, „se sparge" în raţionalisme regionale; relaţiile primează asupra individualităţilor. Doar astfel raţionalismul este angajat şi continuat. Regiunile cunoaşterii ştiinţifice nu sunt determinate de cele ale experienţei comune, ci de *munca* gândirii care multiplică, distinge şi rafinează structuri; această muncă se exprimă ca o determinare a posibilităţii unor multipli axiomatici care să facă faţă multiplicării experienţelor. Una dintre noutăţile epistemologiei contemporane constă în aceea că „diferitele aproximări experimentale ale realului se dovedesc solidare cu o modificare axiomatică a structurilor teoretice". Această *solidaritate* dintre numenal şi fenomenal întemeiază o alta, între cei ce acţionează pentru a oferi dovezi, care formează o mare cetate a ştiinţei şi fac din raţionalism un coraţionalism. *A regionaliza* spiritul nu înseamnă a-l restrânge, ci a-i restitui dimensiunea sa de transcendenţă.

Bachelard oferă în această carte două exemple de rationalisme regionale: unul priveşte ştiinţa electricităţii, altul priveşte mecanica clasică — pe care nu le putem înţelege decât pornind de la un punct de vedere exterior mecanismului. Drept urmare, filosofia care se desprinde din aceste analize e *ofilosofie funcţională,* adică una a operatorilor; spre deosebire de o filosofie existenţialistă, aceasta nu poate exista decât printr-o stabilire globală de relaţii.

în concluzie, Bachelard arată, generalizând pe baza experienţei culturii ştiinţifice, că lumea în care trăim nu este lumea în care gândim; dar trebuie subliniat că mai *odihnitoare* este ultima. Facilităţile celei dintâi deranjează, dificultăţile celei de-a doua liniştesc. Lumea *rectificată,* intermediar între lumea distrusă şi lumea construită, este, de asemenea, o lume pacificată.

ED.: *Le rationalisme appliqué,* col. „Quadrige,", P.U.F., 1986.

REF.: P. Ginestier, *Bachelard,* col. **„Pour** connaître la pensée de", Bordas, 1987.

RAŢIUNEA DE A FI /*Laraison d'hre,* **1981.**

Jean CAZENEUVE, n. 1915.

Acest eseu este consacrat studierii unui curent filosofic ce a avut o indiscutabilă audienţă în secolul al XIX-lea, şi anume, spiritualismul. Reprezentanţii acestui curent, precum Léon Ollé-Laprune, Victor

Cousin sau Félix Ravaisson, afirmau superioritatea spiritualului asupra materialului, aşadar asupra datului existenţei umane. Superiorul, sau spiritul, este ceea ce orientează şi determină progresul umanităţii. „Spiritualiştii" combăteau atât materialismul, care ar reduce superiorul la inferior, cât şi idealismul german, care s-ar pierde în speculaţii în detrimentul realităţii vii a omenirii.

Pentru Cazeneuve, îndreptăţirea spiritualismului vine din aceea că el afirmă omul şi umanitatea drept „devenirea-conştiinţă" sau „devenirea-moralitate" a naturii.

Există, prin urmare, un progres, şi ar fi eronat să credem că spiritualismul refuză ideea. Cercetând dezvoltarea umanităţii, scrie Cazeneuve, se observă că ea ajunge la o „credinţă nesăbuită" în fericire. Această credinţă constituie în acelaşi timp resortul şi fundalul a tot ceea ce omul întreprinde.

ED.: *La raison d'être,* Albin Michel, 1981.

RAŢIUNEA ÎN ISTORIE,

Georg *Wilhelm Friedrich* HEGEL.

Vezi PRELEGERI DE FILOSOFIE A ISTORIEI.

RAŢIUNE ŞI REVOLUŢIE. Hegel şi naşterea teoriei sociale / *Reason and* Revolution. *Hegel and* tbe *Rise of Social Theory,* **1941.**

Herbert MARCUSE, 1898-1979.

După cum indică şi subtitlul, în această operă Marcuse caută să reconstituie legătura istorică ce a permis trecerea de la Hegel la apariţia teoriei sociale. Analizând opera lui Hegel, autorul reaşază filosofia germană în contextul său istoric: Revoluţia franceză se află la originea înscăunării Raţiunii, deoarece pentru prima dată „omul a crezut în judecata sa". Spiritul revoluţionar, sau *spiritul de contradicţie,* este motorul sistemului hegelian, după ce s-a aflat la originea filosofiilor lui Kant, Fichte şi Schelling. Pentru Hegel, lumea obiectivă se constituie pornind de la subiectivitate; mişcarea dialectică aşază realizarea subiectului în sânul realităţii obiective şi dă naştere Sistemului în care „individualul devine universal". Dar această „gândire dialectică este în mod necesar distructivă", deoarece, afirmându-se, omul distruge lumea pentru a o face a sa. „Negaţia", categorie centrală la Hegel, fundează cunoaşterea. „Libertatea este esenţialmente negativă; iar existenţa este totodată alienarea şi procesul prin care subiectul revine la sine înţelegând şi stăpânind alienarea". Dar, potrivit lui Marcuse, sistemul lui Hegel nu este finalizat, întrucât trebuie aplicat realităţii sociale. Marx remediază acest neajuns şi, preluând conceptele de *alienare* şi de *negare,* arată că organizarea capitalistă, prin legile sale de producţie, este alienantă. Or, munca este pentru individ mijlocul de a-şi dezvolta „esenţa sa universală"; de aceea, ea trebuie să devină o „activitate liberă şi conştientă". Constrângerea neagă însăşi esenţa omului. „Negativitatea societăţii capitaliste constă în alienarea muncii, iar negarea acestei negativităţi va surveni o dată cu eliminarea muncii alienate".

Scrisă în 1939, această carte încearcă să protesteze împotriva fascismului, prin denunţarea tuturor totalitarismelor (între care autorul plasează şi pozitivismul lui Comte). De origine evreu german, Marcuse a fugit de nazism în 1934, stabilindu-se în Statele Unite. Acest text constituie însă şi o primă schiţă a gândirii lui Marcuse asupra societăţii contemporane (ce se sprijină pe descoperirea sociologiei). Reluând analizele din teza sa de doctorat (coordonată de Heidegger) despre Hegel (1932), încercarea din *Raţiune şi revoluţie* de a realiza o „filosofie concretă" nu se va împlini decât în 1964 cu *Omul unidimensional,* veritabilă răzvrătire împotriva instituţiilor opresive.

ED.: *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la the'orie sociale* (trad. R. Castet şi P.-H. Gonthier), Éd. de Minuit, 1968.

REF.: S.-M. Palmier, *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche,* Belfond, 1973.

RĂSPÂNTIILE LABIRINTULUI / *Ies carrefours du labyrinthe,* **1978, 1986,** şi **1990.**

Cornelius CASTORIADIS, n. 1922.

Această serie de articole şi de eseuri în trei volume abordează toate domeniile cunoaşterii: psihanaliză, filosofie, economie politică, epistemologia ştiinţelor umane şi exacte. E vorba de a distruge pretenţia de ştiinţă a ştiinţelor umane şi de a arăta că această distrugere, departe de a ne lăsa dezarmaţi, este prealabilă exigenţei veritabile: să explicăm lumea în care suntem, să facem să fie o societate.

ED.: *Les carrefours du labyrinthe,* ed. revăzută şi corectată, Le Seuil, 1986; *Les carrefours du labyrinthe II. Domaines de l'homme,* Le Seuil, 1986; *Les carrefours du labyrinte III. Le Monde morcelé,* Le Seuil, 1990.

RĂZBOAIELE DOMNULUI, 1560.

GERSONIDE
(Levi *ben Gerson, zis),*
1288-J344.

Născut la Bagnols-sur-Cèze în Languedoc, Levi ben Gerson, care a trăit în Avignon și la Orange, este considerat printre cei mai de seamă savanți ai Evului Mediu.

Lucrarea, redactată între 1317 și 1329, cuprinde un tratat de astronomie care a fost tradus în 1342 în limba latină, la cererea papei Clement al Vl-lea. însă interesul filosofic al acestui text constă în respingerea tezei lui Maimonide sau a lui Averroes despre atributele divine, crearea lumii și natura intelectului uman. Astfel, pentru Gersonide, se pot afirma necontradictoriu omniscienta lui Dumnezeu și libertatea omului. Dintr-un alt punct de vedere, intelectul uman, bogat în cunoștințe dobândite pe parcursul vieţuirii, își păstrează individualitatea după moartea corpului.

ED.: *Les Guerres du Seigneur,* cărțile **III**—V (trad. Ch. Touati), Mouton, Paris - Haga, 1968.

REF.: Ch. Touati, *La Pense'e philosophique et the'ologique de Gersonide,* Éd. de Minuit, 1973.

RĂZBOI ȘI PACE / *La Guerre et la Paix,* 1861.

Pierrejosepk PROUDHON,
1809-1865.

în spatele celor două fenomene, războiul și pacea, Proudhon caută principiile ce determină evenimentele. El descoperă că războiul provine din dreptul forței. Ca și religia sau justiția, este un produs al conștiinței și este veșnic. Mai mult, el este semnul măreției omului, relevarea idealului, o disciplină necesară pentru umanitate. El provine dintr-un drept, el este un drept, și produce dreptul. Dar, „sublim în misiunea lui mărturisit justițiară, războiul este ticălos în cauza secretă care-l produce". Această cauză este nu numai sărăcia, care este bună în ea însăși, ci „sărăcia anormală ce acționează în mod subversiv", adică *pauperizarea,* aflată la originea tuturor războaielor civile și a tuturor revoluțiilor. Pacea este un concept negativ prin esență, și nu este decât o pauză a războiului. „Ideea de pace este negativă, de natură neorganică, sinonimă cu inerția și cu neantul [...] dacă războiul este viața, pacea veșnică ar fi moartea; de aceea ea nu este niciodată decât un vis".

Proudhon propune o pace pozitivă, activă și dinamică, rezultat al transformării spiritului războinic și a dreptului eroic în muncă și în toate formele de activitate creatoare. Numai o transformare — și nu o abolire — ar fi posibilă în legătură cu războiul. Pacea trebuie fundamentată pe fenomenul peniianent și ireductibil al războiului transformat, Proudhon având convingerea intimă că această revoluție începuse deja și că pacea va fi „opera secolului al XlX-lea".

ED.: *La Guerre et la Paix,* în *GLuvres complètes de Proudhon,* voi. VI, Slatkine, 1982.

REF.: P. Becat, *L'anarchiste Proudhon,* Nouvelles Éditions latines, 1971.

REALITATEA SUFLETULUI /
Wirldichkeit der Seele, **1934.**

Cari *Gustav JUNG,*
*l*875-1961.

Unul dintre orizonturile esențiale pe care ni le deschide lectura acestei lucrări este cel al *proiecțiilor.* Proiecția este fenomenul conform căruia un individ conferă unui subiect sau unui obiect al lumii înconjurătoare o tonalitate psihică ce este o trăsătură a vieții sale interioare.

Ființa umană este legată în mod dublu de lumea în care trăiește: prin percepție, pe de o parte, și prin proiecție, pe de alta. Proiecția este ceea ce individul investește în lume, mirajele, himerele spiritului, pe care le aplică obiectului și care-i interzic adesea percepția. Proiecția estompează, modifică, travestește percepția; ea poate chiar să o șteargă pentru a i se substitui. Aceste proiecții sunt cu atât mai tenace cu cât ele au drept origine inconștientul.

O altă noțiune studiată în acest text este cea de *arhetip,* adică o structură mentală înnăscută. Este un fel de *„Gestalt"* (formă), un fel de imagine a instinctului. Aceste arhetipuri formează arhitectura mentală de bază a unui individ. Planul arhetipal al ființei nu este însă imuabil. Este un plan viu, ce evoluează cu vârsta subiectului.

ED.: *L'Homme ă la de'couverte de son âme* (trad. R. Cahen), Albin Michel, 1989.

REF.: F. Fordham, *Introduction ă la psychologie de Jung,* Imago, 1985.

REALUL: Tratat de idioție /
Le re'el: Trăitế de l'idiotie, 1977.

Clément ROSSET,
n. J939.

Etimologic, este „idiot" ceea ce este unic, singular, fără dublură sau reflectare. Astfel, orice existență, unică fiind, este „idioată". Iar realul, adică

ansamblul a ceea ce există în mod singular, nu e decât „pură idioţie". Dar oamenii — şi mai ales filosofii — suportă greu lucrurile aşa cum sunt: ei au nevoie de oglinzi şi de *dubluri.*

împotriva acestei filosofii care respinge, recuză, transformă şi neagă realul, Clément Rosset reabilitează idioţia, singularitatea fundamentală a realului, făcând clin realul însuşi obiectul filosofiei.

ED.: *Le re'el: trăité de l'idiotie,* col. „Critique", Éd. de Minuit, 1977.

REF.: P. Mengue, *„Clement Rosset: de la pensée du simple à l'alle'gresse",* în *Critique,* nr. 409-410, Éd.de Minuit, 1981.

RECIPROCITATEA CONŞTIINŢELOR. Eseu asupra naturii persoanei / *La réciprodté des consdences. Essai sur la nature de la personne,* 1942.

Uaurice NÉDONCELLE, 1905-1976.

Reflecţia lui Nédoncelle se bazează pe ambigua noţiune de „persoană", care este concomitent fundament şi prezenţă. Ca fundament, ea reprezintă pentru Nédoncelle garanţia libertăţii; ca prezenţă, semnifică, dintr-o perspectivă personalistă, acea prezenţă a sinelui subiectului realizată în comunicarea profundă cu celălalt. Astfel, identitatea personală se construieşte prin întâlnirea şi reciprocitatea spirituală cu persoane individualizate şi eterogene. Această comuniune a două identităţi conduce la apariţia unei noi identităţi numite „identitatea eterogenă".

Nédoncelle descoperă, dintr-o perspectivă creştină, necesitatea raportului conştiinţelor, unde celălalt, creatură a lui Dumnezeu, devine un eu ideal.

ED.: *La re'ciprocité des consciences,* Aubier-Montaigne, 1942.

REF.: L. Lacroix, *Le perso.nalisme comme anti-ide'ologie,* P.U.F., 1972.

REFLECŢII ASUPRA CAUZELOR LIBERTĂŢII ŞI ALE ASUPRIRII SOCIALE / *Re'flexionssur Iescausesdelaliberté et de l'oppression* sociale, 1955.

Simone WEÎL, 1909-1943.

Aceste reflecţii se bazează pe o vie critică la adresa lui Marx şi totodată pe elogierea lui: analiza istorică şi metoda materialistă ale autorului *Capitalului* sunt pertinente, însă el se înşeală asupra perspectivelor revoluţiei proletare şi ale progresului tehnic, deoarece aceste mişcări nu duc decât la o şi mai mare asuprire socială. Democraţia muncitorească a lui Marx rămâne o utopie disprefuită de socialismul sovietic; cuvântul *revoluţie* este cât se poate de golit de sens. Rămâne o asuprire tot mai puternică, comună tuturor colectivităţilor, fie că sunt capitaliste sau comuniste. Această asuprire exprimă chiar modul în care funcţionează societatea, şi anume nevoia pentru producţie ca omul să fie dominat de om. „Puterea înglobează un gen de fatalitate care apasă la fel de nemilos atât asupra celor care poruncesc, cât şi asupra celor ce se supun"; însă rămâne inevitabilă spre a ajunge la o bunăstare socială — prin progresele în domeniul tehnicii — care, tocmai din cauza acestui fapt, regresează tot mai mult.

Totuşi omul *gândeşte;* în gândirea sa, el visează o libertate nelimitată. Or, singura contrapondere posibilă la societatea opresoare este această gândire, care nu se poate lăsa constrânsă. „Aici, individul depăşeşte colectivitatea". Societatea ideală (utopică) ar fi cea în care oamenii, acţionând doar pe baza raţiunii lor, s-ar simţi liberi şi egali, graţie unei culturi şi unei „raţiuni comune". Realitatea însă constituie chiar opusul acestui vis: aici totul este dezechilibru, luptă pentru putere. Fiecare grup social se teme de celălalt, iar „absenţa gândirii libere" produce totalitarism şi fascism.

Discipolă a lui Alain, Simone Weil vrea să edifice aici o metodă de analiză a istoriei sociale care să depăşească metoda marxistă, insuficientă, analizând raporturile dintre acţiune şi raţiune, (tot aşa cum Sartre va formula metoda existenţialistă, în 1957, în *Probleme de metodă).* Acest text, scris în 1934, constituie de fapt un rechizitoriu al societăţii contemporane privind riscurile pe care ea le conijprtă, cum ar fi cel al războiului, ce se naşte din voinţa de putere. Această carte, considerată majoră în ansamblul operei lui Weil, este tot atât de realistă, pe cât este de vizionară. Ea anunţă totodată preocupările autoarei din anii patruzeci: reflecţia asupra lui Dumnezeu şi convertirea sa de la iudaism la catolicism *(Gravitaţia şi harul*,* 1947J.

ED.: *Reflexions sur Ies causes de la liberté et de l'oppression sociale,* Ideés, Gallimard, 1980.

REF.: M. Veto, *La me'taphysique religieuse de Simone Weil,* Vrin, 1971.

REFLECŢII ASUPRA INTERPRETĂRII NATURII / Pensées sur *l'interprétation de la nature,* **1753.**

Denis DIDEROT, 1713-1783.

Această carte, contemporană volumului al III-lea al *Enciclopediei*,* este într-adevăr scrisă în stilul lui Diderot: bogat, luxuriant obscur, dezordonat uneori

(„voi lăsa gândurile să curgă sub pană chiar în ordinea în care s-au oferit reflecției mele"). El redă, de asemenea, concepția pe care secolul al XVIII-lea o avea despre natură; nu e vorba de un tratat sistematic (chiar dacă *Reflecțiile* afirmă net unitatea fundamentală a naturii), ci de o serie de meditații scurte asupra problemelor particulare.

Articolele I-XXXI tratează despre probleme foarte diverse, precum statutul matematicii și utilitatea ei pentru cunoașterea experimentală (atacul împotriva lui d'Alembert era evident, iar acesta va începe la scurt timp după aceea despărțirea sa de Enciclopediști),raporturile teoriei cu experiența, cele ale cunoașterii cu artele, procedeele euristice în știință.

Articolele XXXII-XXXVIII propun șapte serii de ipoteze tratând despre subiecte foarte diverse: obstetrica, electricitatea, magnetismul, mecanica, metalurgia. Ceea ce urmează, foarte dezordonat, a contribuit la dezorientarea cititorilor. Apare din nou problema cercetării și a experimentării științifice; sunt discutate teoriile lui Maupertuis. Ultimul paragraf (LVIII) propune câteva interogații: despre structura elementară a materiei, despre unitatea și stabilitatea lumii materiale, evoluția organismelor, statutul vieții (ce o distinge de materia inertă?), raporturile vieții și mișcării.

Această operă marchează o etapă în cariera lui Diderot. Pentru prima dată, el extrage, din materialul inepuizabil pe care i-l oferea *Enciclopedia,* principii generale referitoare la metoda științifică (până aici, se interesase în special de rezultate). în asemenea măsură, încât lucrarea a fost considerată drept *Discursul asupra metodei* al secolului Luminilor.

ED.: *Pense'es sur l'interpre'tation de la nature,* în *Oeuvres philosophiques,* col. „Classiques Garnier", Garnier, 1977.

REF.: J. Varloot, prezentare la *Pense'es sur l'interpre'tation de la nature,* col. „Les classiques du peuple", Messidor-Éditions sociales, 1971.

REFLECȚII ASUPRA **VIOLENȚEI** / *Reflexions sur la violence,* 1908.

Georges SOREL, 1847-1922.

Pentru a acționa asupra devenirii sociale, Georges Sorel recomandă să se insufle societății credințe puternice. Autorul, care vedea în clasa muncitoare instrumentul unei regenerări a umanității, se face aici apologetul violenței proletare, singura capabilă, în ochii săi, de a asigura pretutindeni triumful cauzei socialismului.

ED.: *Reflexions sur la violence* (ed. M. Prat, prefață de S. Sulliard), Le Seuil, 1990.

REF.: R. Vivarelli, *Georges Sorel et son temps,* Le Seuil, 1985.

REGULILE METODEI SOCIOLOGICE / Les règles *de la meíhode sodobgiqu.e,* 1895.

Émile DURKHEM, 1858-1917.

Cartea, al cărei titlu evocă două opere ale lui Descartes, descrie specificitatea sociologiei și definește metoda proprie acestei discipline. Ea este un manifest, menit să așeze pentru prima dată pe baze sigure și clare noua știință.

înainte de a accede la cunoașterea de sine, individul, se afirmă în lucrare, face parte din această lume, în afara oricărei experiențe personale și în strânsă dependență de societatea căreia îi aparține. Intenția lui Durkheim este de a opera astfel o dublă critică: a inneismului cartezian și a metodei de introspecție, de care filosofia cunoașterii este atașată, precum și a idealismului moral, ce-și întemeiază principiile pe autonomia subiectului. Este vorba de a lua act de faptul că societatea precede individul, că, de asemenea, contractul social este o teorie fără fundament și că întregul nu este reductibil la suma părților sale.

în consecință, se cuvine să-i cerem sociologului să aibă față de faptele sociale atitudinea mentală a unui savant în domeniul științelor exacte și să renunțe la ideea că aceste fapte pot fi nemijlocit inteligibile pentru observator. Celebra propoziție care stă în centrul acestei lucrări, conform căreia trebuie „să considerăm faptele sociale drept lucruri", nu a fost întotdeauna bine înțeleasă, și dă încă și azi loc la neînțelegeri. Afirmând că „faptele sociale" au o existență obiectivă, Durkheim înțelege să arate prin aceasta că sociologia posedă toate caracteristicile unei științe, în măsura în care ea are, efectiv, un obiect propriu de studiu, pe care nici biologia, nici psihologia, nici istoria — cu atât mai puțin filosofia — nu-l pot aborda.

Rămâne totuși evidentă ambiguitatea — dar și bogăția — *Regulilor metodei sociologice;* căci Durkheim nu propune doar ideea unei determinări a individului de către societate, și nici o concepție asupra sociologiei ca știință exactă. Raportul individ-societate este, de fapt, înțeles într-o manieră corn-

plexă. Sigur, individul nu este centrul și nici sursa oricărei realități, dar grupurile și societățile sunt formate din indivizi, reprezentanți și garanți ai lor, și este legitim să credem, împreună cu Georges Davy, că „societatea poate fi foarte bine, într-un sens,.exterioară indivizilor și distinctă de ei, neputând exista însă decât prin ei". Pe de altă parte, în tradiția lui Auguste Comte, Durkheim nu concepe sociologia ca pură descriere: prin analogie cu biologia medicală, ea îi pare chiar capabilă să recunoască sănătatea și boala societăților. Știința socială va putea atunci „servi la direcționarea conduitei", ceea ce înseamnă a spune că ea nu este străină de morală.

Durkheim nu obține cu această carte, ale cărei mize filosofice și epistemologice sunt considerabile, un succes facil; regulilor metodologice aici expuse le poate fi opus spiritualismul, pe care-l atestă alte opere ale sale.

ED.: *Les règles de la me'thode sociologique,* col. „Quadrige", P.U.F., 1990 / *Regulile metodei sociologice* (trad. C. Sudețeanu), Editura Științifică, 1974..

REF.: J.-A. Prades, *Durkheim,* col. „Que sais-je?",P.U.F.,1990.

REGULI PENTRU ORIENTAREA SPIRITULUI / *Regulae ad directionem ingenii,* 1701.

René DESCARTES, 1596-J650.

Scris în 1628, acest tratat,rămas neterminat,nu va fi publicat decât în 1701; dar, găsit la moartea lui Descartes, printre însemnările lui de la Stockholm,el este curând cunoscut de Leibniz, de Nicole, de Amauld și reluat în cea de-a doua ediție a *Logicii** de la Port-Royal.

Regulile conțin o expunere generală a metodei carteziene, precum și considerații foarte precise asupra algebrei și analizei: este deci oportun, în ceea ce le privește, să punem problema raportului dintre matematică și metodă. Se știe că Descartes afirmase că metoda sa este universală, că ea se aplică tuturor problemelor, inclusiv celor ce țin de metafizic. Dar, în acest text, legătura metodei carteziene cu o știință particulară — știința matematicii — pare extrem de strânsă și ne putem întreba dacă această metodă nu este decât o simplă generalizare a matematicii. Ceea ce se impune cu certitudine este ideea unei ordini unice, analoagă celei matematice.

Oricare ar fi problema întâlnită, e necesar să reducem propozițiile obscure la propozițiile simple din care sunt compuse. De aceea, vom examina enunțul problemei pentru „a recenza" diversii săi termeni și pentru a-i separa pe cei cunoscuți de cei necunoscuți. Apoi vom așeza acești termeni în ordine și ne vom strădui să descoperim rațiunea înserierii lor. în fine, îi vom dispune de așa manieră încât, cunoscând primul termen și rațiunea înserierii, să putem reconstitui întreaga serie; este cazul pentru seria unei progresii aritmetice sau geometrice, din. care ne lipsesc anumiți termeni: ei pot fi lesne descoperiți, datorită rațiunii înserierii, pornind de la termenii cunoscuți.

Ceea ce *Regulile* vor să extindă la toate științele este nu atât metoda matematicilor, cât certitudinea lor. Or, Descartes nu întâlnește certitudinea decât în matematică.

ED.: *Règles pour la direction de l'esprit* (trad. J. Sirven), Vrin, 1970.

REF.: N. Grimaldi, *L'experience de la pense'e dans la philosophie de Descartes,* Vrin, 1978.

RELATIVITATEA ONTOLOGICĂ ȘI ALTE ESEURI / *Ontologica! Relativity and other Essays,* 1969.

Willard Van *Oman* QUINE, n. J908.

Publicată împreună cu alte eseuri importante, printre care *Epistemologia devenită naturală* și *Existență și cuantificare, Relativitatea ontologică* stabilește că, luate în absolut, problemele ontologiei nu au sens. Interpretăm întotdeauna o teorie pe fundalul unei alte teorii. Relativitatea ontologiei este echivalentă astfel cu imposibilitatea de a scruta referința.

ED.: *Relativiſe de Vontologie et quelques autres essais* (trad. J. Largeault), Aubier-Montaigne, 1977.

REF.: P. Gochet, *Quine en perspective. Esssai de philosophie compareé,* Flaminarion, 1978.

RELAȚIA / *Dos Verhăltnis,* 1859.

Titu MAIORESCU, *1840-1917.*

Teză de doctorat., elaborată la numai 19 ani, sub influența declarată a lucrărilor lui J.F. Herbart, lucrarea a fost apoi reluată și dezvoltată într-o teză principală, propusă la Sorbona *(Relația. încercare asupra unui nou fundament filosofic,* 1861), neadmisă și ulterior pierdută. Ideea centrală — relația — • constituie,în viziunea maioresciană, „sufletul

întregii filosofii", întrucât acest domeniu s-a dovedit a fi, de-a lungul istoriei, esențial marcat de dualism. Mai mult, toate demersurile raționale ar consta în stabilirea de conexiuni (orice judecată presupunând raportul dintre subiect și predicat), deosebindu-se astfel de stările de lucruri empirice, care sunt întotdeauna individuale. Ca atare, filosofia devine „știința relației", iar disciplinele sale pot fi derivate unele dintr-altele într-un mod coerent și convingător: psihologia se referă la relația reciprocă dintre reprezentări, logica la „relația conceptelor", metafizica — la cea dintre gândire și existență (ori dintre „gândirea logică și conceptele de întrebuințare curentă") ș.a.m.d. Conceptul însuși ia naștere prin estomparea diverselor legături împreună cu care o unică reprezentare apare repetat în conștiință; el este așadar „o reprezentare generală".

Numită și „autocreator", divinitatea reprezintă ..relația fără referire la termenii săi", fiind însă numai vag aproximabilă, datorită prăpastiei dintre relativ și absolut. Caracterului limitat al gândirii umane îi corespunde, în planul cunoașterii, imposibilitatea înlăturării definitive a contradicției, conștientizarea acestui fapt ducând în schimb la eliminarea iluziei că ea ar ține de natura lucrurilor.

ED.: *Relația* (trad. R. Stoichiță), în *Scrieri din tinerețe,* Editura Dacia, 1981.

REF.: Radu Stoichiță: *Despre disertația filosofică a lui Titu Maiorescu «Relația»,* în volumul *Scrieri din tinerețe,* ed. cit.

RELAȚIILE DINTRE EU ȘI INCONȘTIENT / *Die Beziehungen zwhchen dem kh und dem Unbewurssten,* 1928.

CarlGustavJUNG, 1875-1961.

Această lucrare cuprinde două părți importante. Prima are ca titlu *Efectele inconștientului asupra conștientului,* iar cea de a doua, *Individuațiunea.*

Jung dezvoltă, în această lucrare esențială, teoria sa despre inconștientul colectiv, ce comportă factori impersonali și colectivi, sub forma categoriilor menite și a arhetipurilor. Pe de altă parte, el definește *„persona"* ca fiind un fragment al psihicului c 'ectiv, a cărei realizare necesită deseori eforturi, .est termen latin exprimă foarte fericit ceea ce el : -'jie să semnifice, deoarece, inițial, *„persona"* -emna o *mască* pe care o purta comediantul și care - xa rolul ce-1 avea pe scenă. Astfel, *persona* nu e<i" decât o mască ce disimulează o parte a psihicului colectiv din care este formată, și dă iluzia individualității; o mască ce dă de gândit, celorlalți și sieși, că ființa în chestiune este individuală. în timp ce, de fapt, ea nu joacă decât un *rol* prin intermediul căruia se exprimă datele și imperativele psihicului colectiv.

în cea de a doua parte Jung distinge *„anima"* de *„animus".*

Anima desemnează, în psihologia analitică a lui Jung, partea inconștientă a personalității masculine constituită din calități feminine. Cu cât un bărbat este mai viril, cu atât *anima* sa este mai feminină, ceea ce-1 va face să arate sensibilitate față de sexul opus. Această bisexualitate psihică este reflectarea bisexualității ființelor umane. *Animus* este, la fel, în terminologia jungiană, personificarea naturii masculine a unei părți a inconștientului femeii. *Animus* se manifestă în vise și fantazări, sub forma iubitului ideal. Fiecare femeie poartă astfel în ea imaginea unui bărbat pe care îl protejează inconștient ca ființă iubită.

O altă temă dezvoltată de Jung în această lucrare este cea referitoare la personalitatea *„mana"*, dotată cu o forță ocultă potențială — numită *mana* — ce conferă forțe și cunoștințe magice. Jung evidențiază jocul dinamic desfășurat între Eu și inconștient, precum fluxul și refluxul vieții.

ED.: *Dialectique du Moi et de l'inconscient* (R. Cahen), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1990

REF.: F. Fordham, *Introduction ă la psychologie de Jung,* Imago, 1979.

RELIGIA ÎN LIMITELE SIMPLEI RAȚIUNI / Die *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793.

Immanuel KANT, *1724-1804.*

Această lucrare este una dintre operele „populare" ale lui Kant. Destinată marelui public, care tocmai citise *încercare de critică a oricărei revelații* (1792) a lui Fichte, ea nu este totuși o lectură foarte ușoară.

Pentru a o înțelege, trebuie să pornim de la definiția pe care Kant o propune pentru religie: „cunoașterea tuturor datoriilor noastre drept porunci divine". Religia este astfel explicit subordonată moralei, Kant situându-se în rândul adepților, nenumărați în epoca Luminilor, ai unei religii naturale (cu deosebirea că nu propune nici o dovadă a existenței lui Dumnezeu). în realitate, Kant reușește cu greu să concilieze atașamentul său — verbal, cel puțin — la luteranism cu fidelitatea față de spiritul *Aufklărung*-ului. Aceasta întrucât deismul kantian, puternic

orientat către speranță, nu se împacă deloc cu imaginile terifiante sau pesimiste ale dogmei: Dumnezeul răzbunător, păcatul originar. Ultimul este înlocuit cu ideea unui „rău radical", decurgând din natura sensibilă a omului, natură ce-l expune pe acesta ispitei de a-și încălca datoria; dar acest rău radical nu este o damnare: el stimulează, dimpotrivă, viața morală. Bisericii revelației, Kant îi preferă comunitatea oainenilor binevoitori. Kant refuză să acorde Bisericilor o autoritate adevărată; nimic nu-i poate cere rațiunii să se încline.

Legea morală primează în mod absolut. Prin raportare la ea dobândesc valoare marile figuri religioase. De exemplu, pentru Kant, Hristos este „un profesor de morală"; el nu e, în definitiv, decât un „om plăcut lui Dumnezeu". Ne dăm seama de importanța unor asemenea formule! Am putea într-adevăr conchide, puțin pripit, că religia nu este pentru Kant decât „slujitoarea moralei"; dar trebuie să se înțeleagă numai că religia a oferit umanității, mai devreme, lecții pentru care rațiunii i-ar fi trebuit mai mult timp să o învețe.

Stilul lucrării, adesea foarte greoi, este poate stânjenitor la lectură. Nu vom regăsi aici claritatea frumoaselor frazări latine ale *Criticilor*.*

ED.: *La religion dans Ies limites de la simple raison: 1793* (trad. I. Gibelin, revăzută de M. Naar), Vrin, 1972 / *Religia în limitele rațiunii,* col. „Probleme și idei", Imprimeria Fundației Culturale „Principele Carol", 1924.

REF.: J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant,* Aubier-Montaigne, 1968.

RELIGIE ȘI SPIRIT, 1942.

Lucian BLAGA,
1895-1961.

în acest studiu, Blaga abordează fenomenul religios dintr-o perspectivă filosofică. în concepția autorului, numai filosofia este capabilă de a se ridica la universal, fără a rămâne la simpla expunere a faptelor, ca știința, și fără a se bloca într-o poziție dogmatică, precum teologia. Spre deosebire de teologie, filosofia cercetează fenomenul religios ca pe unul dintre fenomenele spirituale — în particular, ca pe o creație spirituală determinată de factorii stilistici (v. *Orizont și stil*)* — și nu ca și cum o religie ar fi Religia însăși, unică și revelată.

Căutând o definiție a religiei, Blaga trece în revistă o serie de alte definiții, arătând că ele fie sunt dependente de religiile din care autorii lor fac parte, nepotrivindu-se altora, fie iau drept esență a religiei un element constant, care apare în toate religiile. Esența religiei însă nu rezidă în prezența unui element constant, ci într-un *raport constant* între elemente variabile. Astfel, religia poate fi definită ca un raport de „corelație ideală" între „ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere" și încercarea de „autototalizare și de autodepășire a ființei umane". Acest raport apare în fiecare religie, dar de fiecare dată „ultimele elemente", „autototalizarea" și „autodepășirea", sunt înțelese altfel.

în funcție de ideile de *autototalizare* și *autodepășire,* autorul distinge între două tipuri mari de religiozitate: religiozitatea de tipul *credinței* și religiozitatea *mistică.* Primul tip constituie limita minimă a religiozității, este cel mai răspândit și cel mai accesibil și presupune o relație om-divinitate bazată pe acceptarea unei dogme „revelate" și pe supunerea absolută a omului față de divinitate, de care el se simte definitiv separat. Spre deosebire de acesta, religiozitatea mistică — limita maximă a religiozității — presupune încercarea de autodepășire a omului printr-o uniune extatică cu o divinitate de care nu se simte separat în mod definitiv.

Ambele tipuri sunt condiționate de categoriile stilistice, așa cum o demonstrează Blaga cercetând mai multe religii (brahmanică, budhistă, daoistă, persană, greacă, arabă, iudaică și creștină). El arată că pot exista chiar moduri de religiozitate de o factură foarte personală, precum „credința-cutremur" kierkegaardiană, „religiozitatea-fior" a lui Goethe, sau anticreștinismul nietzscheean.

ED.: *Religie și spirit,* în *Trilogia valorilor,* Fundația regală pentru literatură și artă, 1946.

RELIGIE ȘI ȘTIINȚĂ / Religion *and Science,* 1935.

Bertrand RUSSELL,
1872-1970.

Pentru Russell, știința a fost întotdeauna în stare de război cu religia, chiar dacă oamenii de știință nu iau parte în mod direct la această luptă.

în domenii atât de sensibile precum astronomia, evoluția speciilor sau medicina, metoda științifică le-a venit de hac superstițiilor de ordin religios. Răspândirea mentalității științifice nu numai că a permis apropierea tot mai mult de adevăr, dar a contribuit și la ameliorarea condițiilor de viață ale

oamenilor. La fel, autorul apelează la „spiritul ştiinţific" pentru a lupta eficient împotriva religiei şi a diverselor fanatisme pe care aceasta le zămisleşte.

ED.: *Science et religion* (trad. Ph.-R. Mantoux), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1990.

REF.: A. Wood, *Bertrand Russell: le sceptique passionne,´* Payot, 1965.

RELUAREA,

Sen-enAabye K1ERKEGAARD.

Vezi REPETIŢIA.

REPETIŢIA sau RELUAREA,

Eseu de experienţă psihologică / Gjentagelsen, *Et Forseg i den experimenterende Psychologi,* 1843.

Swen *Aabye KIERKEGAARD, 1813-1855.*

Aflată în strânsă legătură cu logodna ruptă a lui Kierkegaard, această lucrare se prezintă mai mult ca o povestire romanţată sau ca un roman epistolar, decât ca un studiu conceptual. Kierkegaard dezvoltă aici noţiunea de „repetiţie" *(Gjentagelsen,* traductibil şi prin „reluare"), subînţelesul ei fiind: a logodnei. Dar dincolo de acest aspect autobiografic, ceea ce încearcă Kierkegaard să schiţeze este o concepţie asupra timpului şi existenţei umane.

Repetiţia este „experimentală", după cum arată şi subtitlul lucrării. îţi reînsuşeşti ceea ce ai trăit deja. Iniţierea în această experienţă este, la Kierkegaard, religioasă. Căci clipa nu mai este considerată drept un atom de timp care se scurge şi dispare, ci un atom de veşnicie nealterată. Clipa este ceea ce ne pennite să ne stabilim în ceea ce rămâne. Repetiţia nu este aşadar nostalgia faţă de trecutul către care tind toate dorinţele noastre, ci, dimpotrivă, un elan către ceva dincolo de timp. Se cuvine să considerăm că ceea ce omul face, spune sau gândeşte, îl angajează pentru totdeauna. Repetiţia este permanenţa eternă a ceea ce a fost şi va fi mereu. Ea ne face răspunzători în faţa comunităţii oamenilor şi în faţa lui Dumnezeu.

Kierkegaard propune o. concepţie originală a timpului, foarte îndepărtată de cea a lui Kant şi a urmaşilor săi, şi care a marcat puternic curentul existenţialist, pe cel ateu, dar şi pe cel creştin.

ED.: *La reprise* (trad. N. Viallaneix), col. GF, Flammarion, 1990.

REF.: H.-B. Vergote, *Sens et répe'tition, essai sur l'ironie kierkegaardienne,* 2 voi., Le Cerf, 1982.

REPUBLICA sau DESPRE DREPT /

IIoĂiTEia,r̆\ Ilzpi bncaiov, între 385 şi 370 a. Hr.

PLATON,
4281477-5481347a. Hr.

Dialog.

Tradiţionalul decupaj în zece cărţi al operei majore a lui Platon nu corespunde nici unei împărţiri dorite de autor şi nici măcar cronologiei elaborării sale. În forma sa iniţială, textul se prezintă sub forma unei discuţii neîntrerupte dintre Socrate şi câţiva dintre discipolii şi prietenii săi, asupra naturii politicii.

Cartea I încearcă să definească dreptatea: înseamnă oare aceasta a acorda fiecăruia ce i se cuvine? A face bine prietenilor şi rău duşmanilor? Ar însemna să-i facă mai răi! Dreptatea nu poate produce nedreptate. Trasimah protestează: drept este ceea ce e folositor celor mai puternici, guvernanţilor care fac legile în interesul lor. Dar orice artă, politica, medicina, nu acţionează ele în interesul subiecţilor lor? Aici Trasimah aruncă masca, lăudând nedreptatea. Discuţia se centrează astfel asupra discordiei, a neputinţei de a acţiona, rezultate din nedreptate, în dublul ei aspect, individual şi social. Or, o fiinţă nu poate ajunge la fericire decât împlinindu-şi funcţia sa proprie; nu este oare aceasta definiţia dreptăţii?

în cartea a Ii-a, tema fericirii omului drept este atacată în mod neaşteptat de Glaucon: dreptatea nu este decât o mască folositoare; cel ce ar avea inelul lui Gyges, care te face nevăzut, ar putea să pară drept, fără a fi de fapt. Pentru a dovedi că dreptatea este în sine un bine, Socrate se hotărăşte să-i examineze natura nu ca până acum, la nivel individual, ci la scara întregii cetăţi. El descrie mai întâi geneza cetăţii, născută din nevoi şi din diviziunea muncii, apoi apariţia rafinamentelor, în fine cuceririle şi războaiele, care necesită întreţinerea războinicilor sau a paznicilor. Aici începe descrierea unui ideal politic: paznicii trebuie să aibă aptitudini naturale şi să primească o educaţie bazată pe valoarea exemplară a unor modele oferite în copilărie: Platon exclude astfel legendele ce prezintă zei imorali, după cum în cartea a III-a exclude muzica, tânguitoare şi moleşitoare. De asemenea, gimnastica trebuie să dezvolte forţa morală, mai mult decât forţa fizică. Conducătorii acestor paznici vor fi aleşi dintre cei mai bătrâni, cei ce au cele mai multe cunoştinţe despre cetate şi iubirea cea mai mare pentru ea. Pentru ca ei să nu apere binele lor individual înainte de cel comun, trebuie să fie făcuţi să creadă că pământul cetăţii lor le este mamă, ea creând trei clase amestecate de oameni, respectiv de aur, de argint şi

de fier: conducătorii, războinicii, meşteşugarii împreună cu agricultorii; paznicii nu au nici un bun propriu, dar vor fi hrăniţi şi adăpostiţi în sânul comunităţii din cetate.

în cea de-a IV-a carte este pusă problema bunăstării paznicilor. însă ceea ce contează este fericirea întregii cetăţi, nu doar a unora. A da paznicilor bunuri proprii înseamnă a constitui două cetăţi opuse, cea a bogaţilor şi cea a săracilor. Or, ceea ce face forţa cetăţii este tocmai unitatea sa. Dar se află ea (cetatea) în posesia dreptăţii? înţelepciunea se află în ştiinţa conducătorului, curajul la războinici, cumpătarea în supunerea către cei ce trebuie să comande, iar dreptatea există întrucât fiecare clasă îşi îndeplineşte menirea sa fără a împieta asupra celei a altei clase. Aceasta poate sluji la definirea dreptăţii la nivel individual, cu condiţia ca sufletul să aibă trei părţi, tot aşa cum cetatea are trei clase. Or, când există în om o dorinţă şi ceva care i se opune, aceste două efecte contrare nu pot proveni decât din două părţi distincte, una raţională şi alta a dorinţei, la care trebuie adăugată o parte irascibilă, distinctă de primele două, de vreme ce ea o poate susţine pe una sau pe alta. Această împărţire în trei părţi a sufletului ne permite să-i aplicăm definiţia a ceea ce este drept: raţiunea ajutată de mânie să comande dorinţei, iar fiecare parte îşi va împlini menirea, realizând astfel armonia interioară. Nedreptatea fiind conflictul intern al sufletului, problema fericirii celui drept este rezolvată.

în cartea a V-a, Platon înfruntă trei „valuri" de ridicol ce riscă să-l copleşească. Precizând idealul de viaţă comună a paznicilor, el propovăduieşte în primul rând ideea unei educaţii identice pentru bărbaţi şi femei; diferenţele dintre unii şi alţii nu contează pentru funcţia de paznic. Aceste femei — şi acesta este cel de-al doilea val — nu ar fi proprietatea unui bărbat sau a altuia, ci a tuturora, şi asemenea şi copiii. Paznicii, uniţi prin comuniunea de bucurii şi de suferinţe, trăiesc în armonie: în cele din urmă, fericirea lor nu va fi mai neglijată decât fericirea cetăţii. Dar o asemenea cetate este oare realizabilă? Ea este un model de care trebuie să ne apropiem cât mai mult posibil — cel ce anunţă idealurile de plan secund din *Politica** şi din *Legile**. Pentru a întemeia o cetate apropiată acestui model, trebuie ca filosofii să devină regi, sau regii filosofi, şi acesta este cel de al treilea val. Să distingem însă între filosofi şi simplii curioşi, care confundă a fi imuabil cu multitudinea de lucruri schimbătoare.

Politica ajunge aici la metafizică, ceea ce se confirmă în cartea a Vi-a: mulţimea perverteşte în mari vicii însemnatele calităţi ale omului înzestrat, privându-l de hrana sa proprie: experienţa pericolelor şi a plăcerilor, apoi cea a unui mare număr de ştiinţe, până la accederea finală la Ideea Binelui, a cărei imagine în lumea simţurilor este Soarele. Cunoaşterea Binelui face posibilă ştiinţa esenţelor, tot aşa cum Soarele face posibilă vederea vizibilului; Binele dă fiinţă esenţelor, aşa cum Soarele permite naşterea sensibilului. Dar la fel cum Soarele nu este el însuşi naştere, Binele nu este el însuşi esenţă, ci mai presus de orice esenţă, „ca demnitate şi ca putere". Să nu confundăm Ideea Binelui cu un Dumnezeu personal: Binele este principiul oricărei fiinţe, dar un principiu care nu vorbeşte, nu se arată şi nu este obiectul credinţei, ci al inteligenţei.

Metafora liniei permite a se distinge genurile realităţii: cele două segmente ale sale reprezintă unul vizibilul, celălalt inteligibilul. Vizibilul se subdivide în imagini (umbre, reflectate de apă şi de oglinzi) şi în obiecte vizibile ce produc aceste imagini; raportul dintre imagine şi obiect este cel dintre opinie şi ştiinţă. Inteligibilul cuprinde în primul rând obiectele matematice, la care sufletul ajunge utilizând figuri vizibile ca imagini şi deducându-le proprietăţile pe baza unor ipoteze clare, dar nedemonstrate; cea de-a doua diviziune a inteligibilului, cea a esenţelor, este cunoscută prin dialectica ce ridică ipotezele la principiile lor, folosind exclusiv raţiunea. Diferenţiem astfel patru tipuri de cunoaştere, din ce în ce mai puţin adevărate: inteligenţa, ştiinţa discursivă, credinţa şi conjectura.

Cartea a Vil-a ne arată oameni înlănţuiţi, cu faţa întoarsă către interiorul unei peşteri, unde nu văd decât umbre proiectate de un foc din spatele lor, umbre pe care ei le iau drept singurele realităţi. Dacă vreunul dintre ei iese din peşteră, va fi mai întâi orbit, şi va fi nevoie de constrângere, apoi de obişnuinţă pentru ca să vadă umbrele, apoi obiectele, apoi Soarele însuşi; dacă el coboară înapoi în peşteră, nu mai distinge nimic, prizonierii râd de el şi pot chiar să-l omoare. Acesta este o alegorie a raporturilor dintre om şi obiectele liniei; acei prizonieri suntem noi, peştera este lumea sensibilă, farul ce proiectează umbrele este Soarele, ieşirea din peşteră este ascensiunea către inteligibil; omul eliberat ce revine în cavernă este o imagine a filosofului, batjocorit de către ignoranţi. Educaţia este această ascensiune a sufletului, la care cetatea trebuie să-i determine pe cei mai dotaţi, nu pentru fericirea lor, ci pentru ca ei

să se coboare apoi pentru a guverna cetatea; ea cuprinde aritmetica, geometria, astronomia — nu ca știință a mișcărilor vizibile ale astrelor, ci drept cunoaștere a modelelor matematice de care se apropie; aceste științe sunt un preludiu la dialectică. Educația presupune un spirit sintetic și o vârstă a maturității, pentru a nu transforma dialectica într-un joc steril; și aceasta deoarece omul nedemn de filosofie o discreditează; însă cel ce a putut contempla Binele se slujește de ea „ca de un model pentru a orândui cetatea".

Acestei guvernări perfecte, cartea a VIII-a îi opune guvernările rezultate din corupția moravurilor cetățenilor, întrucât „tot ce se naște este supus corupției", chiar și o cetate bine constituită. Mai întâi, în *timocrație,* paznicii mai puțin dotați își împart bunurile comune și aservesc celelalte clase; în ei domină partea irascibilă a sufletului, iubirea de putere și de onoruri. în *oligarhie,* cetatea se divizează în bogați și săraci; omul nu mai e aici un ambițios, ci un avar. Atunci când săracii se revoltă, cădem în *democrație,* domnia necuviinței, în care omul nu mai distinge între dorințele necesare și dorințele de prisos. Iar din excesul de libertate apare excesul de servitute, *tirania,* în care un demagog devine stăpân al sclavilor.

De aceea, în cartea a IX-a omul tiranic este descris drept omul dorințelor dereglate, cele care apar în vise. Este oare acest om nedrept fericit? Platon răspunde prin trei argumente: el compară cetatea tiranului, nefericită, din moment ce este înrobită de tiran, cu tiranul nefericit pentru că e sclavul dorințelor sale; fiecare parte a sufletului are plăcerile sale, însă doar filosoful are experiența tuturor acestor plăceri și poate discerne, el preferându-le pe cele ale înțelepciunii plăcerilor tiranului; în fine, el opune simplele încetări ale durerii plăcerilor reale, născute exclusiv din ființa imuabilă.

Cartea a X-a reia critica la adresa artiștilor: ei practică imitația îndepărtată de realitate, de vreme ce tâmplarul imită Ideea de pat, iar pictorul imită această imitație; la fel, un poet tragic nu creează decât fantome, și în plus el tulbură sufletul prin imitarea mai ales a părții lui irascibile. în sfârșit, ce răsplată trebuie să așteptăm oare atunci când practicăm virtutea? Cea mai mare răsplată este viața veșnică a sufletului, una dintre dovezile în acest sens fiind faptul că răul său specific, nedreptatea, nu-i provoacă moartea; cu atât mai puțin un rău al corpului, care-i e străin. *Republica* se încheie cu mitul lui Er, descriind o judecată și o reîncarnare a sufletelor în conformitate cu alegerile proprii, care depind de viața lor trecută; filosofia este, așadar, necesară pentru a nu ne înșela.

Operă de maturitate a lui Platon, *Republica* îmbrățișează aproape toată filosofia sa, de la etică la politică și la metafizică: ea este la originea majorității problematicilor filosofice din aceste domenii.

ED.: *La Re'publique* (trad. É. Chambry), 3 voi., Les Belles Lettres, 1967-1989; *La Re'publique* (trad. R. Baccou), col. GF, Flammarion, 1966 / *Republica* (trad. Andrei Cornea),în *Opere,* voi. V,col. „Clasicii filosofiei universale", Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

REF.: A. Dîes, Introducere la ediția Les Belles Lettres.

RESENTIMENTUL ÎN CONSTRUCȚIA MORALEI / *Das Ressentiment im Aujbau derUoralen,* 1923.

Uax SCHELER, 1874-1928.

Acest eseu important reprezintă o critică a valorilor și a moralei creștine, așa cum le observa Scheler la începutul secolului. Scrutându-și fenomenologic subiectul, el analizează resentimentul într-o manieră care îl amintește pe Nietzsche *(Genealogia moralei*).* Căci el consideră resentimentul drept o *otrăvire* psihologică, ce provoacă o deformare, mai mult sau mai puțin permanentă, a valorilor. în plus, sursa lui cea mai importantă este dorința de *răzbunare.* Max Scheler, catolic, propune o morală creștină *epurată,* debarasată de acest resentiment care tulbură adesea conștiința religioasă.

Scheler a influențat gânditori atât de diferiți precum Heidegger, Gabriel Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur.

ED.: *L'Homme du ressentiment* (trad. PJ. de Menasce), Idées / Gallimard, 1970 / *Omul resentimentului* (trad. R. Pârvu), Editura Trei, 1998.

REF.: M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler,* 2 voi., col. „Épiméthée", P.U.F., 1959.

RESPINGERILE SOFISTICE,

M1STOTEL.

Vezi ORGANON.

RETORICA / *Tiyyt\ 'pijropiKíj,*
• c. 329-323 a. Hr.

ARISTOTEL,
384-322 *a.* Hr.

Această lucrare a lui Aristotel este alcătuită din trei cărți: primele două sunt consacrate materiei discursului, așadar argumentației, pe când cea de-a treia tratează despre forma discursului.

Prima carte propune o analiză a argumentației, așa cum este ea produsă de orator. Aristotel distinge două tipuri de argumentare în arta oratorică: entimema (ἐvf)i3|ir||ia, enthymema) și exemplul (^agd6eLy|.ia, paradeigma). El o definește pe prima drept „silogismul retoricii", întrucât are particularitatea că premisele sale sunt numai plauzibile. Cât privește exemplul, Aristotel îl apropie de inducție, întrucât permite să se ajungă la general pornind de la cazuri individuale. Autorul clasifică apoi discursul în trei genuri (yévT|, gene), după funcția auditorului. Dacă ascultătorul reflectează asupra viitorului, avem de-a face cu un discurs *deliberativ;* dacă reflectează asupra trecutului, este vorba de un discurs *judicativ.* în schimb, dacă el are doar calitatea de auditor, cum se întâmplă în timpul unei reprezentații teatrale, discursul este de tip *epidictic:* acesta este un discurs de gală. Aristotel va, reveni asupra acestor considerații obiective în capitolele 18-26 ale celei de-a doua cărți.

Cea de-a doua carte este consacrată argumentărilor care nu se întemeiază pe validitatea formală a discursului, ci mai degrabă pe dimensiunea psihologică, proprie oricărui discurs, și anume, pe starea de spirit a auditorului, pe credibilitatea oratorului, precum și pe pasiunile ce pot însufleți publicul. Astfel, Aristotel consacră primele șaptesprezece capitole ale acestei cărți studiului încrederii pe care oratorul trebuie să o inspire (capitolul 1), diferitelor pasiuni care-i animă pe oameni (capitolele 2-11), caracterului auditorului, după cum este: tânăr sau în vârstă, bogat sau nu (capitolele 12-17). Aristotel încheie această carte cu studiul locurilor (T6JT.OI, *topoi)* discursului, sau al trăsăturilor comune tuturor genurilor de discurs. Se deosebesc astfel, de exemplu, discursul care tratează despre posibil, de cel care tratează despre imposibil.

Ultima carte este formată din două părți: una este consacrată stilului discursului, cealaltă ordinii părților discursului.

ED.: *Rhe'torique* (trad. M. Dufour și A. Wartelle), 3 voi., Les Belles Lettres, 1960-1973'.

REF.: A. Wartelle, *Lexique de la* Rhétorique *d'Aristote,* Les Belles Lettres, 1982.

REVELAȚIILE DE LA MECCA
sau IZBÂNZILE DE LA MECCA /
Les *révélations mecquoises ou les conquães mecquoises,* D între 1201 și 1231.

IBN ARAB/,
1165-1240.

Această operă reprezintă testamentul spiritual al lui Ibn Arabi. El expune aici pas cu pas, prin raportare la trăirile personale și la studiile sale religioase, concepția sa privind viața mistică, modul în care percepe lumea, precum și doctrina sa asupra universului.

Lumea este alcătuită dintr-o unică substanță, din care provine tot ceea ce-i creat, inclusiv omul: fiecare element al universului este o fărâmă divină. Dumnezeu este unul și indivizibil; totul pornește de la el și se raportează la el. Sunt reluate aici ideile metafizice pe care Ibn Arabî le-a expus în *Cartea teofaniilor,* un eseu de tinerețe ce a stat la baza întregii gândiri filosofice și a inițiat misiunea pe care și-a impus-o: aceea de a debarasa credința de contingențele materiale și de a-l susține pe credincios în ceea ce privește iubirea lui Dumnezeu. *Revelațiile* sunt, de altfel, un imn închinat iubirii; iubirii lui Dumnezeu pentru creaturile sale, iubirii omului pentru Dumnezeu, care l-a creat pentru a priini și a iradia lumina divină, iubirii universale pe care se sprijină lumea și care face posibilă dezvoltarea individuală. Cartea, concepută ca un ghid spiritual pentru musulmani, este una dintre cele mai importante opere ale filosofiei Islamului în general, ale misticii sufiste în particular.

Ibn Arabî, contemporan cu Averroes, este considerat drept unul dintre maeștrii spirituali ai Islamului, chiar dacă gândirea sa, ce dezvoltă paradoxul și contradicția, a stârnit multe polemici printre învățații în legea Coranului.

ED.: *Les illwninations de la Mecque* (trad. W.C. Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril și J.W. Morris), Sindbad, 1989.

REF.: M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints: prophe'tie et sainteté dans la doctrine d'lbn 'Arabi,* Gallimard, 1986.

REVOLTA MASELOR /
La *rebelión de las masas,* 1930.

JoséORTEGAYGASSET,
1883-1955.

Trebuie să așteptăm până la ultimul capitol al acestei opere morale și politice pentru a găsi enunțată teza autorului său: „Europa a rămas fără morală". Și

aceasta deoarece „omului-masă" nu-i place să se supună unei morale: el nu caută decât plăcere și își neglijează toate îndatoririle.

Cartea evidențiază avantajele civilizației europene — cum este creșterea duratei vieții — care însă azi o amenință. Cel mai mare pericol rămâne statul, chiar dacă, dintr-un motiv sau altul masele pot interveni așa cum știu ele cel mai bine, adică în mod violent. O întrebare fundamentală se pune în finalul examinării: „De ce insuficiențe esențiale suferă cultura europeană?" Și, dacă lumea nu merge cum trebuie, *cine* este responsabil de aceasta? Altfel spus: „Cine guvernează lumea?"

Această carte lucidă și novatoare este animată de un spirit viu.

ED.: *La révolte des masses* (trad. L. Parrot), Stock, 1961 / *Revolta maselor* (trad. Coman Lupu), Editura Humanitas, 1994.

REF.: A. Guy, *Ortega Gasset,* Seghers, 1969.

ROMA, CARTEA ÎNTEMEIERII /
Rome, Le livre des fondations, 1983.

Michel SERRES, n. 1930.

Atena sau Roma — care este locul originar al civilizației noastre? Există o ordine, un principiu fondator care să explice brusca înflorire a societății noastre? Pentru Michel Serres, legea întemeierii, legea ordinii nu constă decât în ură și distrugere. Totuși, construcția originară se aseamănă cu bulgării de lut tihnit — cetățile — similari celor făcuți de termite, bulgări răzleți, fără unitate. însă mușuroiul termitelor se construiește — și asemenea și Roma sau Turnul Babei — acolo unde se adună mai mulți bulgări. „Bulgărele latin înglobează Grecia", Roma șterge de pe fața pământului Alba și Cartagina. Astfel este întemeierea, hegemonică și violentă. Cum se înfăptuiește ea? Așa cum o descrie legenda: Romulus întemeiază Roma și-l omoară pe fratele său Remus; moartea este originea, comparabilă cu o „cutie neagră" unde nimic nu va fi explicat. Dar întemeierea este și o „cutie albă": aceea a Albei (din latinescul *alba,* „alb"), aceea a Greciei care este lumină (originea adevărului, a explicației), aceea a miturilor (exprimări ale zeilor). „La început este cutia neagră, ignoranța, lipsa noastră de informație. La început este albul, toate lumile posibile". Alba cea albă constituie originea locurilor, matricea principială, „acolo unde timpul nu a început". Ea este ceara pe care Roma și-a pus pecetea. întemeierea devine reală în punctul de întâlnire a negativului cu pozitivul (precum, în fotografie, clar-obscurul). Și dacă, după Hobbes, „omul este lup pentru om", omul este și sacru pentru om, potrivit lui Spinoza; a iubi implică a urî. în cele din urmă, cel ce întemeiază civilizația este omul din mulțime; mulțimea este o multiplicitate care se unifică: ea este totodată neagră și albă.

Intenția lui Serres este dublă: de a arăta că există un sens ce precede orice întemeiere, dar care nu poate explica momentul în care albul devine negru, în care întemeierea este reală. Singurul lucru pe care îl cunoaștem despre această transformare este faptul că ea se sprijină pe o moarte. Și astfel este și cealaltă rațiune a acestei cercetări: „noi nu mai suportăm thanatocrația" (puterea morții); a o pune în lumină înseamnă a încerca să te eliberezi de ea. Referindu-se la tradiție — Platon, Leibniz, Democrit, Newton —, autorul se împotrivește concepției clasice asupra originii civilizației noastre: atotputernică nu mai este Grecia, sau Egiptul, ci Roma. Această carte este piesa centrală a unei trilogii asupra întemeierii, din care mai fac parte *Geneza* (1982) și *Statui* (1987).

ED.: *Rome, Le Livre des fondations,* Grasset, 1983.

REF.: A. Crahay, *Michel Serres: la mutation du cogito, genèse du transcendantal objectif,* De Boeck-Vesmael/Éd. universitaires, 1988.

ROUSSEAU JUDECĂTOR AL LUI JEAN-JACQUES. DIALOGURI /
Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues, 1782.

Jean-Jacques ROUSSEAU, 1712-1778.

Elaborată între 1772 și 1776, între *Confesiuni* și *Visările unui hoinar singuratic,* această lucrare face parte din încercarea de justificare a lui Rousseau față de posteritate.

în cadrul a trei dialoguri dintre „un francez" și el însuși, Rousseau încearcă să răspundă la întrebarea: „Cine sunt eu?", și face apel și la generațiile viitoare. Aceste *Dialoguri* nu ajung însă la sublimul *Visărilor,* pe care le pregătesc și le fac posibile; este destul de răspândită opinia că am putea descoperi aici semnele „nebuniei" (delir paranoic) a lui Rousseau.

ED.: *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues,* Bibliothèque de Cluny, Armând Colin, 1962.

REF.: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et Vobstacle,* col. „Tel", Gallimard, 1976.

S

SACRUL ŞI PROFANUL / Le *sacré et le profane,* 1956.

Uircea ELIADE, J907-1986.

Această operă se vrea o „introducere generală în studiul fenomenologic şi istoric al faptelor religioase". Pornind de la opoziţia dintre profan şi sacru, autorul arată că manifestarea sacrului — sau *hierofania* — constituie experienţa fundamentală a lui *homo religiosus.* Obiectul, spaţiul sau timpul sacru *manifestă* o transcendenţă ontologică, o superioritate calitativă ce le face radical diferite de obiectele, spaţiile sau timpii profani. Într-adevăr, în sacru se arată „cu totul altceva", ce nu mai ţine de realitatea finită şi obişnuită, ci de o realitate supranaturală, „în care înfloreşte perfecta plenitudine a fiinţei".

în timp ce spaţiul profan, de exemplu, prezintă o perfectă omogenitate, spaţiul sacru se constituie în toate religiile pornind de la un Centru, de la un „punct fix", care întemeiază Lumea şi-i conferă o structură. La fel, timpul profan, continuu şi liniar, este opus timpului sacru, timp ciclic punctat de sărbători şi rituri.

Chiar dacă sacrul şi profanul constituie două moduri ireconciliabile de a fi-în-lume, Eliade observă că omul areligios al societăţilor moderne se comportă încă religios, fără să ştie. În sărbătorile care însoţesc noul an, căsătoria ori naşterea unui copil, în tabuurile şi superstiţiile lor, în scenariile iniţiatice care marchează intrarea în şcoală sau în armată, cea mai mare parte a oamenilor „fără religie" perpetuează, inconştient şi într-o formă degradată, practici ale căror origine şi semnificaţie sunt religioase.

ED.: *Le sacré et le profane,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1988 / *Sacrul şi profanul* (trad. R. Chira), Editura Humanitas, 1992.

REF.: D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux,* Payot, 1982.

SAU... SAU ori ALTERNATIVA / *Enten-eller,* 1843.

Saren *Aabye* KIERKEGAARD, 1813-1855.

Tradus uneori prin *Alternativa,* titlu mai puţin literal, dar mai explicit, *Sau... sau* este o operă voluminoasă, publicată în 1843 la Copenhaga.

Ceea ce îl surprinde pe cititor de la bun început este structura operei: Kierkegaard o semnează cu numele Victor Eremita, sustrăgându-se astfel oricărei responsabilităţi personale. De fapt, Kierkegaard recurge aici la mai multe pseudonime, asupra cărora comentatorii n-au încetat să-şi pună întrebări. Unsprezece capitole compun această operă împărţită în două părţi. Dar autorul celei de-a doua părţi nu este Victor Eremita, şi nici măcar Kierkegaard. Eremita nu face decât să publice textul. Aşadar trebuie să citim Sau... *Sau* ştiind că Kierkegaard a căutat intenţionat să încurce pistele, să se disimuleze din cauza evenimentelor dificile şi dureroase pe care le trăia: ruperea logodnei sale cu Regine Olsen cu doi ani mai înainte (1841). De aceea, mai multe capitole sunt adresate direct, dar subtil, fostei sale logodnice. Se înţelege că această voinţă ambiguă de a se ascunde, dorindu-şi totuşi să fie auzit, l-a determinat pe Kierkegaard să-şi clădească opera într-un mod atât de ciudat. Nu o putem aborda fără să fim preveniţi asupra structurii sale.

Prima parte tratează despre *estetică.* Ea începe cu „Diapsalmata". Constituită în mare parte din note prelucrate, extrase din *Jurnalul* lui Kierkegaard (editat fragmentar la Gallimard), aceste „Diapsalmata" se prezintă ca o serie de aforisme. Nu încape îndoială că disperarea care emană de aici este cea a lui Kierkegaard din timpul tinereţii sale. Unele dintre aceste aforisme sunt de o rară frumuseţe, dar nu sunt decât interludii *(diapsalmata* în greacă).

Primul mare capitol, „Etapele erotice spontane sau erotismul muzical", deschide cu adevărat opera, în analiza lui *Don Giovanni* de Mozart, Kierkegaard scrie ca un estetician, dar într-o manieră originală. Căci nu-și sistematizează judecata estetică și nu extrage categorii din operă. Ceea ce percepe, ceea ce degajă din *Don Giovanni,* este *genialitatea sa senzuală.* Muzica exprimă spontaneitatea dorinței senzuale. Ea manifestă esența estetismului pur, plăcerea cerebrală, beatitudinea posesiei, captivitatea ineluctabilă a feminității.

Kierkegaard nu este omul care să construiască o teorie, și de aceea avertizează că singurul mijloc de a înțelege profunzimea senzualității pe care o degajă *Don Giovanni* este acela de a-l asculta la nesfârșit. „Ascultați, ascultați, ascultați Don Juan de Mozart!" De ce exprimă Don Juan muzicalitatea absolută? Deoarece muzicalitatea este fugă pătimașă, sincopă pennanenta, dorință. Armonia, sunetele manifestă în ele însele și prin ele însele plăcerea pură, cu alte cuvinte, nu plăcerea oferită de un obiect, de o femeie, ci ideea de plăcere în raportul cu *feminitatea.* Atmosferă de sărbătoare, deliruri senzuale și cerebrale, aceasta este muzicalitatea lui *Don Giovanni,* genialitatea lui senzuală.

în această privință, capitolul cel mai revelator este „Jurnalul seducătorului". Dar aici seducătorul nu este un senzual, cel puțin nu în chip esențial. Plăcerea sa este fundamental cerebrală. El se bucură de captivitatea tinerei fete, se îmbată de admirația pe care i-o poartă ea, de privirea ei inocentă și, ca să spunem tot, de pierderea ei. Anumiți comentatori au afirmat că acest capitol era destinat defăimării lui Kierkegaard în ochii logodnicei sale, pentru ca ea să nu-l regrete niciodată și, în cele din urmă, să se felicite pentru despărțirea lor.

în concluzie, e clar că Don Juan, ca și seducătorul, scapă amândoi determinării binelui și răului din *etică.* Kierkegaard va compune, așadar, a doua parte a operei ca pe o critică a celei dintâi, critică redactată sub pseudonimul de Wilhelm. Este vorba de a opune instantaneității plăcerilor preocuparea îndatoririlor sociale și conjugale. Căsătoria este *„realizarea generalului",* adică împlinirea civică, socială și religioasă, prin legăturile maritale (ceea ce înseamnă întrucâtva „a se instala"). Această nouă opțiune este *etică:* ea se situează în centrul alternativei dintre bine și rău, și nu i s-ar putea sustrage, cum fac Don Juan sau seducătorul. Prin urmare, înțelegem titlul lucrării: *Alternativa,* care trebuie preferat celui de *Sau... sau.* Fiecare om trebuie să aleagă între cele două atitudini care sunt eticul și esteticul. Ori își întemeiază viața pe efemeritatea clipei, ori și-o construiește în interiorul comunității omenești, și în special în căsătorie, ceea ce înseamnă că și-o întemeiază în *timp,* în opoziție cu evanescența clipei.

Această primă operă a lui Kierkegaard a fost foarte bine primită de critică și de public. Dar n-o putem considera opera sa cea mai importantă. Cu toate acestea, ea rămâne fundamentală pentru înțelegerea operei viitoare.

ED.: *Oubien... ou bien* (trad. F. și O. Prior și M.-H. Guignot), col. „Tel", Gallimard, 1988.

REF.: J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes",* Vrin, 1974.

SAVANTUL ȘI OMUL POLITIC /
Le savant el le *politique,* 1921.

Max WEBER,
1864-1920.

Două conferințe.

Sub acest titlu, pe care îl datorăm editorului traducerii franceze, sunt reunite două conferințe ținute în timpul iernii lui 1918 de către Max Weber la Universitatea din Miinchen (unde va ocupa catedra de sociologie în 1919): *„Wissenschaft als Beruf* („Vocația savantului") și *„Politik als Beruf"* („Vocația omului politic"). Este vorba de primele două intervenții dintr-o serie de conferințe organizate de un cerc studențesc pe tema „muncii intelectuale". Există, în traducerea franceză, o ezitare în ceea ce privește traducerea lui *Beruf,* redat când ca *„vocație",* când ca *„meserie".*

După descrierea comparată a situației unui student american și a unui student german care își termină studiile și doresc să devină cadru universitar, Max Weber se interoghează asupra vocației științifice (ceea ce semnifică știința ca vocație pentru cel ce i se consacră) și cu atât mai mult asupra valorii științei în raport cu ansamblul vieții umane.

Sensul științei are o evoluție istorică: știința nu mai apare azi drept drumul care conduce la ființa autentică, la arta adevărată, la adevărata natură, la adevăratul Dumnezeu sau Ia adevărata fericire. în realitate, ea nu dă nici un răspuns la întrebarea „Cum trebuie să trăim?" La drept vorbind, știința nu are *sens,* și nici nu ne spune care este sensul lumii. Dimpotrivă, știința, inseparabilă de ideea unui progres nesfârșit, se înscrie într-un curent mai general de raționalizare și de intelectualizare („Putem stăpâni orice lucru prin previziune"), curent ce se

reduce în mod fundamental la a „dezamăgi" lumea. Nu înseamnă că știința poate spune totul despre tot; ea însăși se întemeiază pe presupuneri care scapă oricărei demonstrații prin mijloace științifice. Cert este însă faptul că nu poate spune nimic despre problemele axiologice: despre valoarea culturii, despre modul în care trebuie să acționăm în cetate sau în cadrul grupărilor politice. Savantul nu trebuie să se comporte nici ca un profet, nici ca un demagog, deoarece „într-un amfiteatru, nici o virtute nu este mai valoroasă decât cea a probității intelectuale".

în cea de-a doua conferință, Weber definește statul, însă nu prin conținutul activităților sale — prin sarcinile pe care le are — ci prin *mijlocul* de acțiune care-i este propriu (precum, zice el, și oricărei grupări politice): violența fizică. De unde și definirea statului drept comunitate umană ce „revendică cu succes spre propriul profit *monopolul violenței fizice legitime",* urmărind asigurarea unei *dominări* a omului de către om. Cât despre politică, ea este „ansamblul eforturilor pe care le facem în vederea participării la putere ori a influențării repartiției puterii".

După modelul tipologiei conduitelor (expusă în *Economie și societate,* 1922), care deosebea comportamentul tradițional, comportamentul afectiv, acțiunea rațională racordată la valori, și acțiunea rațională urmărind un scop ce vizează eficacitatea și care stabilește concordanța dintre mijloace și scopuri, Max Webber deosebește aici trei tipuri de autoritate: autoritatea „veșnicului ieri" sau puterea tradițională, legată de obiceiuri, autoritatea întemeiată pe farmecul personal, extraordinar al unui individ (charisma), întemeiată pe formă, și, în fine, autoritatea de tip rațional, a cărei dominație se bazează pe credința în legalitate. Vom observa că nici o autoritate specifică nu se raportează la acțiunea rațională racordată la valori.

Max Weber descrie, de asemenea, evoluția istorică făcând politica să devină o acțiune (de dominare politică), care, ca orice acțiune economică, dispune de un stat-major administrativ și de mijloace materiale de gestiune (necesare, dacă e cazul, pentru aplicarea forței fizice). Din această evoluție s-a născut un nou tip de om: omul politic profesionist. Deși însușirile determinante ale omului politic sunt pasiunea, sentimentul de responsabilitate și evaluarea unei situații la rece, nu e mai puțin adevărat că ne putem întreba totodată asupra *ethos-\i\u'i* său, asupra credinței care-l face să acționeze și, în același timp, asupra raporturilor dintre etică și politică.

Max Weber reia aici distincția devenită clasică între etica *responsabilității* (în cadrul căreia trebuie să răspundem pentru propriile acte, ca în cazul acțiunii raționale ce urmărește un scop, unde mijloacele se articulează cu scopurile) și etica *convingerii* (în cadrul căreia, orientându-ne acțiunea către valori, vrem „să veghem flacăra doctrinei pure"). Cu siguranță opuse, aceste două etici se completează totuși. Mai mult, după Weber, ele alcătuiesc împreună „omul autentic", adică un om care poate aspira la „vocația politică".

ED.: *Le savant et le politique* (trad. V. Freund),. col. 10/18, U.G.E., 1979.

REF.: J. Freund, *Sociologie de Max Weber,* „Le Sociologue",P.U.F., 1983.

SCHIMBUL SIMBOLIC ȘI MOARTEA /

Le'change symbolique et la mort, 1976.

han BAUDRILLARD, n. 1929.

Jean Baudrillard pornește de la următoarea constatare: „La nivelul formațiunilor sociale moderne nu mai există schimbul simbolic ca formă organizatoare". Formele sociale nu mai cunosc simbolicul decât sub forma ideii fixe *(hantise),* cerința lui fiind „neîncetat stăvilită de către legea valorii".

De o capitală importanță sunt trei evenimente teoretice: anagramele lui Saussure, schimbul-dar al lui Mauss și pulsiunea de moarte a lui Freud. „Se zărește profilându-se o aceeași mare formă [...] care nu susține nici economia politică și nici economia libidinală [...] creionând de aici, de acum, un dincolo de valoare". Rămâne așadar schema unui raport social fundat pe suprimarea valorii, ocultat însă de interpretările freudiene și marxiste care, departe de a suprima legea, o prelungesc sub forma legii Tatălui, pe de o parte, și a legii Revoluției, pe de alta. Baudrillard păstrează așadar ipoteza freudiană despre o pulsiune de moarte, dar „cu condiția de a o radicaliza împotriva lui Freud însuși". La fel face cu Saussure și cu Mauss, adică îi stârnește, într-o violență teoretică, pe unul împotriva celuilalt. Principiul acesta de reversibilitate, singurul ce poate să pună capăt ordinii codului în care am trăit (opunându-se pricipiului simulării ce o guvernează) și care pentru noi ia forma exterminării și a morții, este însăși forma simbolică.

Vechiului sistem dominat de principiul realității i-a urmat indeterminarea unei ordini hiperreale în

care simulacrele au înlocuit ideologiile. Nu vom putea năvăli în cod încercând, într-o nostalgie a realului, să resuscităm vechile valori, care ele însele nu erau decât simulacre de ordin secund, și nici opunând simulacrelor de ordinul al treilea noi simulacre. Numai moartea poate năvăli astfel, căci reversibilitatea ei este de un ordin superior celui al codului. Ceea ce caracterizează ordinea codului este faptul că se prezintă ca sistem. Dar orice sistem, menit prin propria-i logică perfecțiunii totale, este menit de îndată, prin însăși această perfecțiune, defecțiunii totale. „De aceea, doar strategia e catastrofică, iar nu dialectică". „Contra unui sistem hiperrealist, doar strategia este patafizică". Trebuie să facem din tautologia sistemului însăși arma care-l va răpune.

Autorul nu concepe moartea ca pe un eveniment, ci ca pe o formă, reversibilitatea. Ea este în același timp sfârșitul sistemului și suprimarea simbolică ce-l pândește din momentul în care el e perfect. Reversibilitatea e, în același timp, ceea ce sistemul nu poate să facă și de care el nu poate să scape. Procesul valorii fiind ireversibil, numai reversibilitatea este mortală pentru el. „Termenul de schimb simbolic nu vrea să spună nimic altceva".

Pentru Baudrillard, sistemul este indivizibil. Prin aceasta el i se opune lui Lyotard, care distinge economia libidinală de economia sistemului, și lui Deleuze, care distinge schiza capitalistă de schiza revoluționară. Pentru el, „dezlegarea energiilor este forma însăși a sistemului actual".

ED.: *L'échange symbolique et la mort,* N.R.F. Sciences humaines, Gallimard, 1976.

REF.: R. Hess, *Dictionaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

SCHIȚĂ PENTRU O FILOSOFIE PERSONALISTĂ / *Esquisse d'une philosophie personnaliste,* 1942.

Lucien LABERTHONNIÈRE, 1860-1932.

Oratorian [membru al Congregației din Oratoire, Paris — congregație protestantă] și director al revistei *Anale defilosofie creștină,* Laberthonnière a fost atacat de anumiți teologi, iar revista a fost pusă la Index, printr-un decret din 1913.1-a fost interzis apoi să-și mai publice cărțile, ceea ce explică faptul că cea mai mare parte a lucrărilor sale au apărut după moartea lui.

în intransingența filosofiei sale, lui Laberthonnière i se impune adevărata problemă umană: *cea a cunoașterii celuilalt,* de vreme ce, pentru el, singura metafizică este cea a caritații. Să iubești o ființă înseamnă să le iubești pe toate. Astfel el rezervă ființei personale un loc privilegiat. Fiecare individ este o „persoană umană", lângă care Dumnezeu stă la plecare și la sosire. în loc de a explica omul în funcție de lume, Laberthonnière recomandă explicarea lumii în funcție de om. împotriva științei care, cunoscând obiectul, ignoră subiectul, el vrea să se adopte formula lui Bérulle: „Dumnezeu ne-a dat pe noi nouă înșine".

ED.: *Esquisse d'une philosophie personaliste,* Vrin, 1942.

REF.: M.-M. d'Hendecourt, *Essai sur la philosophie du Père Laberthonnière,* Vrin, 1947.

SCHIȚĂ PENTRU O TEORIE A EMOȚIILOR / *Esquisse d'une the'orie dese'motions,* 1939.

Jean-Paul SARTRE, 1905-1980.

Psihologia primei jumătăți a acestui secol este o anchetă asupra faptelor; ea n-a înțeles că nu putem „atinge esența [omului] prin acumularea accidentelor": analizele lui Janet sau cele ale lui James asupra emoțiilor dovedesc o deplină necunoaștere a realității umane. Bazându-se pe operele lui Husserl și Heidegger, Sartre schițează o teorie a emoțiilor în vederea constituirii unei psihologii fenomenologice.

ED.: *Esquisse d'une the'orie des e'motions,* Hermann, 1965 / *Psihologia emoției* (trad. dr. Leonard Gavriliu), col. „Mica bibliotecă de psihologie", Editura IRI, 1997.

REF.: F. Jeanson, *Sartre par lui-même,* col. „Microcosme—Écrivains de toujours", Le Seuil, 1974.

SCHIȚĂ PENTRU O TEORIE GENERALĂ A MAGIEI / *Esquisse d'une the'orie ge'ne'rale de la magie,* 1902-1903.

Marcel MAUSS, *1872-1950.*

Pentru Mauss, magia este o „funcție socială", pentru care el analizează condițiile individuale și colective de funcționare „eficientă". Credința în magie nu exclude o parte de *înșelătorie.* Această credință se articulează cu noțiunea, fundamentală la Mauss, de *mana,* termen dificil de definit, care

trimite la ideea unei „valori a lucrurilor și a oamenilor".

Autorul încearcă aici să situeze magia prin raportare la alte fenomene sociale (drept, economie, estetică, limbaj, știință, religie).

ED.: *Esquisse d'une the'orie générale de la magie,* în *Sociologie et Antropologie,* col. „Quadrige", P.U.F., 1989.

REF.: CI. Lévi-Straus, Introducere la ed. cit.

SCHIȚĂ PENTRU UN TABLOU ISTORIC AL PROGRESULUI SPIRITULUI OMENESC / Esquisse *â'un tableau historique des progrès de* l'esfwit *humain,* 1795.

CONDORCET

(Jean *Antoine Nicolas de Caritat, marchiz de), 1743-1794.*

Această operă a fost scrisă în clandestinitate, fără nici un document, în ultimele luni ale existenței lui Condorcet, urmărit de guvernarea Terorii. Ca și Rousseau, Condorcet este convins că omul e o ființă perfectibilă. însă contrar genevezului, el crede că vede în istoria reală a umanității calea unui progres efectiv, pe plan material și pe plan moral. Fundamental *optimistă,* filosofia istoriei a lui Condorcet extrapolează viitorul pornind de la o mișcare continuă, pe care ea o citește în trecut și în prezent.

Istoria umanității este divizată în zece perioade. Primele trei, până la apariția scrisului, nu pot fi reconstituite decât fragmentar, Condorcet recunoscând că nu poate decât să propună ipoteze. Dar el vede cu siguranță în primii pași ai umanității premisele unei *eliberări* (trecere progresivă și parțială de la domnia necesității la domnia libertății). în această istorie umană, al cărei traseu îl putem reconstitui pornind de la apariția scrisului, invenția tiparului ocupă un loc cu totul special: această tehnică nouă permite într-adevăr cunoștințelor să fie difuzate atât de amplu, încât un adevăr descoperit nu mai riscă să fie uitat, nu mai poate fi ascuns, oricare ar fi interesul pe care forțele opresive l-ar putea avea în ocultarea adevărului (perioada a șaptea). Această revoluție tehnică va determina instaurarea definitivă a culturii științifice, în secolul al XVI-lea. Spiritul nou, cel ce zdruncină jugul autorității (perioada a opta), va deveni spiritul Luminilor și va genera **o** epocă a revoluțiilor.

Calea unui *progres nesfârșit* se deschide de aici înainte în fața umanității. Această deschidere este garantată în primul rând prin caracterul inepuizabil al muncii științifice; cunoașterea matematică și științele naturii nu vor lua niciodată sfârșit. Bogăția universului va depăși mereu puterea spiritului omenesc. Nu trebuie să ne temem, din această cauză, că acesta din urmă nu va spori. Căci progresul nu este un proces cumulativ, care ar produce o simplă îngrămădire a cunoștințelor. Spiritul uman este cel ce progresează, și nu doar rezultatele pe care le înmagazinează. Metode și tehnici noi de învățare vor permite sporirea performanțelor spiritelor individuale. Un progres identic va fi observat în domeniile practic, tehnic și moral. Morala poate chiar, potrivit lui Condorcet, să devină științifică și să scape, de pildă, de dogmele religioase.

Acest marș al progresului mai trebuie încă să învingă obstacolele pe care prejudecata i le pune în față. între aceste obstacole se află prejudecățile religioase. Un sistem de educație bine construit va trebui deci să pună omenirea la adăpost de întoarcerea prejudecăților și să garanteze opera Iluminismului. *Schița* continuă aici direct munca lui Condorcet ca deputat în Adunarea legislativă *(Cinci memorii privind instrucția publică, Raport și proiect privind organizarea generală a instrucției publice).* Condorcet este deosebit de sensibil la efectele puterii, rezultate din inegala distribuire a cunoștințelor și a instruirii.

Filosofia din *Schiță* nu este, desigur, foarte originală. Este cea a Secolului Luminilor, împotriva căreia Rousseau își făcuse auzită vocea de Cassandră. îi putem reproșa lui Condorcet un optimism excesiv, o seninătate oarecum nepăsătoare — care pare ciudată, căci știm în ce condiții a fost scris textul. Secolul următor va reconsidera din temelii această idee de progres, acest „felinar obscur", după expresia lui Baudelaire. în orice caz, analizele conținute de această lucrare nu au nimic de-a face cu o așteptare naivă și neghioabă a cine știe cărei vârste de aur, meritând mai mult decât sarcasmele condescendente cu care sunt cel mai adesea gratificate. La urma urmei, Condorcet nu e atât de departe de Pascal, cel din *Prefață la tratatul despre vid*,* și nici de tezele lui Auguste Comte.

ED.: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* col. GF, Flammarion, 1988.

REF.: M. și F. Hincker, prezentare a textului, col. „Les Classiques du peuple", Messidor-Éditions sociales, 1971.

SCHIȚE PYRRHONIENE sau HIPOTIPOZE PYRRHONIENE.

SEXTUS EMPIRICUS,
sec. d Il-lea — sec. al lll-lea.

Aceste *Schițe* constituie un rezumat al gândirii sceptice. Se presupune că antologia era destinată unei utilizări pedagogice; căci în toate școlile filosofice grecești, prin tradiție, se punea la dispoziția începătorului un manual lesne de folosit în discuțiile cu reprezentanții altor școli.

Opera reia cea mai mare parte a argumentelor clasice ale scepticismului antic. E vorba mai întâi despre imposibilitatea de a stabili un criteriu al adevărului, cunoașterea trecând întotdeauna printr-o subiectivitate particulară. Apoi, Sextus arată imposibilitatea stabilirii de relații obiective între fenomene (Hume își va aminti de această critică). în sfârșit, critica noțiunii de *cauză,* articulată cu o reflecție asupra acțiunii cauzei în timp, ocupă un loc special.

Scepticismul lui Sextus Empiricus este deci un *fenomenalism,* care refuză să anuleze distanța ontologică dintre ființa lucrurilor și aparența lor. Obiectul există (Pyrrhon însă merge până acolo că se îndoiește), însă subiectul nu are de-a face decât cu *fenomenul.* Acest scepticism nu este, în plan etic, un *indiferentism.* în timp ce Pyrrhon nu vede nici un motiv de a stabili o ierarhie între diversele comportamente omenești, toate existențele fiind prețioase, Sextus Empiricus preconizează un mod de viață „empiric", guvernat de lecțiile experienței.

în măsura în care *Schițele pyrrhoniene* reprezintă o compilație, ele constituie o mină de informații despre filosofia antică; paradoxal însă, ele vorbesc mai mult despre filosofii dogmatici decât despre cei sceptici. Numai cartea întâi oferă o expunere a pyrrhonismului. Trebuie totuși să considerăm informațiile oferite de Sextus în perspectiva pe care i-o impune propria-i epocă și distanța care-l separă de gânditorii mai vechi (de Pyrrhon, dar și de dogmaticii pe care-i critică).

ED.: *Hypotyposes pyrrhoniennes* (trad. J. Grenier și G. Goron), Aubier-Montaigne, 1948.

REF.: J. Grenier, prezentare a textului în ed. cit.

SCRIEREA ISTORIEI / *L'Écriture de l'histoire,* 1975.

Uichel de CERTEAU,
1925-1986.

Subliniind factorul timp al istoriografiei, autorul înfățișează relația dintre real și discurs, pe care o instaurează această disciplină. Scrierea așază cu necesitate la distanță tot ceea ce atinge. De aceea, trebuie să ne întrebăm asupra construirii obiectului în istorie, asupra organizării duratei, asupra celor puse de istorisire și asupra celor excluse.

ED.: *L'Écriture de l'histoire,* Gallimard, 1984.

REF.: O. Hess-Dupont, *Dictionaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

SCRIERI / *Écrits,* 1966.

Jacques LACAN,
1901-1981.

Apariția acestui volum de 900 de pagini, care grupează principalele lucrări ale lui Lacan, a extins mult audiența autorului, dincolo de cercurile inițiaților. Una dintre temele esențiale ale teoriei lacaniene expuse aici este „stadiu! oglinzii și constituirea Eului". Pentru a sublinia caracterul radical al acestei descoperiri, autorul precizează că ea se opune oricărei „filosofii ivite direct din *cogito".*

într-adevăr, pentru Lacan, omul nu este stăpân pe ordinea semnificantului, ordinea care-l constituie ca om fiind descentrată în favoarea unei lumi care-i scapă. Afirmația potrivit căreia în om „șinele vorbește", în măsura în care „inconștientul este discursul celuilalt", pare deja prefigurată în această critică a lui *cogito.*

Lacan alege, pe de altă parte, exemplul copilului care se privește într-o oglindă și învață, încet-încet, să își contemple imaginea. Așezat în fața unei oglinzi, un copil de șase luni reacționează la vederea imaginii sale printr-o mimică veselă. El schițează o întreagă serie de gesturi care sunt adresate acestei imagini. „El încearcă ludic relația mișcărilor asumate ale imaginii cu mediul reflectat, și a acestui complex virtual cu realitatea pe care o dublează, bunăoară cu propriu] corp și cu persoanele, sau obiectele, care se află lângă el." Autorul subliniază că experiența *stadiului oglinzii* își păstrează sensul neștirbit până la vârsta de optsprezece luni. Ea atestă un dinamism libidinal, neobservat până atunci. Stadiul oglinzii este experiența unei identificări fundamentale și a cuceririi unei imagini, cea a corpului, care structurează „Eul" înainte ca subiectul să se angajeze în dialectica identificării cu altul prin mijlocirea limbajului. Stadiul oglinzii este astfel prezentat de Lacan drept o dialectică temporală care structurează în mod fundamental istoria individului.

Copilul, s-ar părea, așadar, că nu are de la început experiența corpului său ca totalitate unificată. El îl percepe ca o dispersie a tuturor membrelor sale, de

unde expresia „fantasme de corp îmbucătățit". Prin urmare, trebuie admis că unitatea corpului nu este primară, ci e împlinirea unei îndelungi cuceriri. Ceea ce pare să fie primar este angoasa *corpului îmbucătățit.* Funcția oglinzii și a fazei legate de ea va fi să pună capăt acestei dispersii înfricoșătoare, integrându-l pe copil într-o dialectică ce-l va constitui ca subiect. Astfel, stadiul oglinzii se poate descompune în trei etape.

într-un prim stadiu, copilul percepe imaginea pe care i-o întoarce oglinda ca pe o ființă reală, pe care el încearcă să o prindă sau să și-o apropie. El reacționează la această imagine printr-o mimică veselă, însă totul pare să indice că această prezență din oglindă, această imagine care este a sa, e recunoscută ca fiind a altuia și că, dimpotrivă, imaginea celuilalt este percepută drept cea a propriului corp.

într-un al doilea stadiu, copilul va înțelege că celălalt din oglindă (mama, în cazul de față) nu e decât o imagine, și nu o ființă reală. El nu mai încearcă să prindă imaginea, să-l caute pe celălalt în spatele oglinzii, căci acum știe că acolo nu se află nimic.

A treia etapă va fi marcată de recunoașterea nu numai a celuilalt ca imagine, dar și a celuilalt ca fiind propria lui imagine. De acum copilul știe că reflexul oglinzii e o imagine și că această imagine este a lui. Cucerirea identității subiectului printr-o imagine totală, care anticipează unitatea corpului său, se efectuează plecând de la această dialectică a ființei și a aparenței.

O altă temă pe care Lacan o are în vedere în lucrarea sa este: *ordinea simbolicului.* „Stadiul oglinzii dă regula de separare între imaginație și simbolic pentru acest moment al captării de către o inerție istorică de care e împovărat tot ceea ce se consideră a fi psihologie, fie și prin mijloace care pretind că se desprind de ea". Dacă omul gândește ordinea simbolicului, aceasta e pentru că el este prins în ea prin ființa lui. Așa încât pentru individ este suprema iluzie să creadă că el a constituit această ordine, fiindcă numai în măsura în care participă la ea subiectul își poate face și intrarea în „defileul radical al vorbirii". Dialectica intersubiectivității care guvernează toate fenomenele, de la transfer la paranoia, trebuie înțeleasă plecând de la momentul în care subiectul se adresează Celuilalt ca Absolut, trecând prin buimăceala specifică relației imaginare cu semenul său.

ED:. Écrits, Le Seuil, 1970.

REF.: J. Doe, *Introduction ă la le'cture de Lacan,* Denoël, 1985.

SCRIERI ASUPRA ISTORIEI / Écrits sur l'Histoire, 1969.

Fernand BRAUDEL, 1902-1985.

Culegere de articole despre epistemologia istoriei.

Braudel grupează aici texte apărute începând cu 1949, anul tezei sale *(Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*).* în prefață sunt distinși trei timpi ai istoriei: istoria aproape imobilă a raporturilor omului cu mediul său, sau *timpul geografic;* istoria lentă a economiilor, a civilizațiilor, sau *timpul social;* și istoria tradițională a evenimentelor singulare, însă care nu sunt înțelese decât prin evoluțiile mai lente, sau *timpul individual.* în lucrare se arată că această complexitate a istoriei implică recurgerea la conținuturile tuturor științelor umane (geografie, economie, sociologie, demografie), fără imperialismul nici uneia și fără a împrumuta metoda lor: crearea modelului, construirea unei ipoteze asupra legăturilor dintre fenomene, cu o deplasare a istoricului între realitate și model, și invers. *Scrierile* formulează ceea ce a făcut originalitatea școlii istorice franceze contemporane și a revistei sale, *Annales.*

ED.: *Écrits sur l'Histoire,* col. „Champs", Flammarion, 1977.

REF.: G. Bourdé și H. Martin, *Les e'coles historiques,* Le Seuil, 1983.

SCRIERI DESPRE ABATELE DE SAINT-**PIERRE** / Écrits sur *l'abbe´de Saint-Pierre,* **1782.**

Jean-Jacques ROUSSEAU, *1712-1778.*

Fragmente.

Abatele de Saint-Pierre (1658-1743) nu trebuie confundat cu Bernardin de Saint-Pierre, autorul lui *Paul și Virginia* (Rousseau i-a cunoscut pe amândoi). Lucrarea este un rezumat al operelor abatelui, pe care Rousseau a acceptat să-l facă, însoțindu-l de un comentariu critic. Au fost tratate însă astfel, cu un comentariu, numai *Proiectul de pace perpetuă** și o *Polisinodie.* Critica tezelor abatelui i-a servit lui Rousseau ca laborator pentru a-și elabora propriile concepții politice.

ED.: *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre,* în *Oeuvres complètes de Rousseau,* t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964.

REF.: R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* Vrin, 1988.

SCRIERI DESPRE SEMN /
Écrits *sur le signe,* 1978.

Charles Sanders PEIRCE,
1839-1914.

Extrase din *Colected Papers,* 1931-1958.

Continuator în logică al lui Boole, Peirce a creat o teorie a semnelor, sau *semiotică,* legată de trei categorii faneroscopice (fenomenologice), fiecare corespunzând unui tip de reprezentare. Cea care permite legarea acestor categorii unele de altele este logica relațiilor, al cărei fondator este, de asemenea.

Astfel, Peirce deosebește iconul, indiciul și simbolul. Calitatea iconului ca lucru reprezentativ îl face apt să fie un *representamen.* Secundaritatea *indiciului* face din el o relație existențială. Cât despre *simbol,* interpretarea sa este determinată de o regulă și este rezultatul semnificat al unui semn.

Opunându-se intuiției carteziene, Peirce îi substituie *acțiunea.* Numai acțiunea decide asupra clarității unei idei. Acțiunea constituie „secunditatea", iar modul de acțiune, sau habitudinea, va fi asimilat „terțietății". Preocupat să distingă propria-i filosofie de pragmatismul lui William James, Peirce o desemnează prin termenul „pragmaticism".

ED.: *Écrits sur le signe* (culegere și trad. G. Deledalle), Le Seuil, 1978.

REF.: G. Deledalle în ed. cit.

SCRIITURA ȘI DIFERENȚA /
L'Écriture et la Diffe'rence, **1967.**

Jacques DERRIDA,
1930.

Succesiune de articole și de scurte eseuri, această lucrare a marcat anii șaptezeci. Majoritatea textelor adunate aici sunt fie conferințe, fie articole publicate în *Critique* sau în *Tel Quel.* Derrida face turul problemelor și al evenimentelor epocii în domeniul filosofiei, ca și în câmpul literar. întâi de toate, el arată că gândirea nu se disociază de *stilul* ei; forța acestuia din urmă este aceea care administrează sensul sau semnificația: bunăoară sensul mișcării structuraliste va fi pierdut pentru observatorul din viitor, care o va aborda ca pe un „obiect", iar nu ca pe „o aventură a privirii", cum este pentru Derrida. Pornind de la opera lui Jean Rousset, autorul abordează *Istoria nebuniei*,* de Michel Foucault, punând întrebarea: „Cine a scris și cine trebuie să priceapă istoria nebuniei?" Foucault îi va răspunde în apendicele lucrării reeditate (1972).

în timp ce Heidegger nu gândește ființa decât pornind de la prezent, Derrida, întorcându-se dincoace de prezent, propune să fie numită *„diferanță"* (differance) mișcarea care produce „diferențele" (differences).

ED.: *L'écriture et la difference,* col. „Points", Le Seuil, 1979.

REF.: S. Kofman, *Lectures de Derrida,* Galilée, 1984.

SCRISOAREA A VII-A / • c. 354 a. Hr.

PLATON,
4281427-3481347 a. Hr.

Printre cele treisprezece scrisori atribuite lui Platon, cea de a șaptea este singura a cărei autenticitate pare azi incontestabilă, datorită faptului că Platon expune în ea, detaliat, cele trei călătorii ale sale în Sicilia: între 390 și 388, el îl va întâlni pe Dionysios întâiul, tiran al Siracuzei, căruia îi va reproșa moravurile nu tocmai virtuoase, incompatibile cu obligațiile guvernatorului unui oraș; el îl cunoaște de asemenea pe Dion, o rudă tânără a lui Dionysios, care devine prieten și adept al teoriilor politice ale lui Platon. Tiranului, mort în 367, îi va urma Dionysios „tânărul"; aceasta a fost o ocazie pentru Platon, care s-a întors la Siracusa, la cererea lui Dion, pentru a pune în practică teoria sa despre regele-filosof, învățându-l pe noul tiran virtutea. Aceasta nu a plăcut deloc anturajului lui Dionysios, care a făcut să eșueze încercarea — eșec repetat cu ocazia celei de-a treia călătorii a lui Platon, către 360.

Scrisă la puțin timp după moartea lui Dion, în 354 (omorât la trei ani după preluarea puterii), *Scrisoarea a VII-a* este adresată „rudelor și prietenilor lui Dion", care ar fi vrut să continue, cu ajutorul lui, demersul lui Dion. Autorul explică motivele angajării lui politice — moartea nedreaptă a lui „Socrate, acest bătrân pe care-l îndrăgeam[4]"; politica dezastruoasă a celor treizeci de tirani; și, mai general, „teama de a nu părea capabil să se implice de bunăvoie în acțiune" — și dă rudelor și prietenilor lui Dion sfaturi cum să se poarte: „să trăiască fiecare zi astfel încât să devină cât mai stăpâni pe ei înșiși", sau sfaturi pentru cetate, care nu trebuie „aservită unor stăpâni, ci supusă legilor". Această teză, reluată în *Legile*,* constituie o cotitură importantă în filosofia lui Platon, pentru care legile erau, până atunci, total arbitrare și deci deseori nedrepte și nefaste.

Text esențial, atât pentru doctrina politică a autorului, cât și pentru biografia lui, *Scrisoarea*

a VII-a aduce, de asemenea, precizări importante pentru teoria platoniciană a cunoașterii: Platon expune aici cei cinci „factori indispensabili pentru cunoaștere", adică numele (cuvântul care desemnează obiectul pe care vrem să-l cunoaștem), „definiția lucrului în cauză", imaginea sau figura care reprezintă acel obiect, apoi cunoașterea inteligibilă și, în cele din urmă, obiectul în sine. El se îndepărtează astfel de tezele din *Republica*,* unde doar cunoașterea inteligibilă era cunoaștere veritabilă, acceptând imaginea ca mod de înțelegere a unui obiect. Din toate aceste motive, este dificil să se considere textul ca apocrif, în timp ce el explicitează lucrările târzii ale lui Platon și poziția prudentă a lui Aristotel față de activitatea politică.

ED.: *Lettres de Platon* (trad. J. Souilhé), *Les Belles Lettres,* 1960 / *Scrisori. Dialoguri apocrife. Dialoguri suspecte* (trad. Șt. Bezdechi), Editura IRI, 1996.

REF.: J. Souilhé, introducere la ed. cit.

SCRISOARE DESPRE **ORBI** ÎN FOLOSUL CELOR CARE VÂD / *lettre sur Ies aveugles ă l'usage ăe ceux* qui voient, **1749.**

Denis DIDEROT, 1713-1784.

în secolul al XVIII-lea, filosofii (Diderot, dar și Locke, Berkeley, Buffon, Voltaire, Condillac) se inferează de orbi. Și nu doar pentru a atrage atenția publicului asupra tristei lor soarte, ci și pentru că se consideră că ei — îndeosebi orbii din naștere — dețin cheia dezbaterilor filosofice importante. Se încep operațiile de cataractă și orbii din naștere își recapătă vederea. Iată aici un teren pentru experimentări, în vederea testării argumentelor senzualismului, în *Scrisoare despre orbi,* Diderot evocă figurile câtorva nevăzători, orbul din Puiseaux, englezul Saunderson, vestit pentru măiestria sa în matematică și geometrie, micuța Mélanie de Salignac.

Lucrarea este sinuoasă, descusută, barocă, ca de obicei la Diderot. Ea nu se pretează unui rezumat. La început nu este vorba decât despre o intervenție într-o veche discuție a secolului: ce anume percepe un orb din naștere, atunci când își recapătă dintr-o dată vederea? în alți termeni, mai filosofici, cum anume se organizează, în percepție, combinarea diferitelor simțuri? Ce rol joacă gândirea? Descrierile lui Diderot, mereu atente să observe mai întâi, lasă loc unor remarci interesante asupra fenomenelor de suplinire și compensare, prin intermediul cărora nevăzătorii reușesc să atenueze defectul de vedere.

Dezbaterea deviază iute de la întrebarea inițială, căpătând o dimensiune uneori metafizică și teologică. Pe patul de moarte, orbul Saunderson ține discursuri ciudate. El delirează, și Diderot, ca și în *Visul lui d'Alembert,* folosește ca pretext acest delir pentru a avansa idei îndrăznețe. în câteva pagini exaltate, Diderot plasează în gura nevăzătorului cuvintele cele mai subversive pe care le auzise secolul până atunci. în secolul al XVIII-lea, pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, se evoca „spectacolul naturii" (este titlul unei cărți a abatelui Pluche); nevăzătorul remarcă, nu fără impertinență, că această dovadă nu merge și în cazul lui: „Dacă voiți ca eu să cred în Dumnezeu, trebuie să mă faceți să-l ating". Este aici ocazia pentru Diderot să-și facă autocritica; *Cugetările filosofice* (1746) folosiseră apologetic argumentul teleologic. Saunderson descrie, evocând natura, un univers lăsat pradă hazardului și necesității, loc al generației spontanee, unde ființele sunt obiectul unei selecții naturale oarbe. Nici vorbă de un univers ordonat și guvernat, cum credea Rousseau, de „o voință puternică și înțeleaptă", ci de o materie amorfă, în care ordinea provine din haos, prin jocul forțelor naturale. Lucrețiu nu este departe de o astfel de viziune. Valorile însele (morale, estetice, religioase) pierd orice caracter absolut și devin reflectarea condiției noastre de ființe făcute din carne. *Exit* revelația și chiar instinctul divin, drag lui Rousseau.

în cariera filosofică a lui Diderot, această lucrare reprezintă o etapă esențială. El face cu ea un pas uriaș în direcția ateismului și a materialismului; textul anunță clar *Visul lui d'Alembert.* Este vorba însă de un materialism extins și bogat, care nu se limitează la explicația fiziologică a funcțiilor psihice. Religia, morala, metafizica sunt considerate dependente de constituția noastră corporală și cad astfel la nivelul unor ideologii (un întreg curent medical și filosofic se va inspira de aici în secolul următor). Totul se înscrie în tradiția foarte bogată a Secolului luminilor, dar nimeni nu ajunsese atât de departe cu concluziile; Voltaire, de exemplu, încercase ceva asemănător în *Microme'gas*,* dar nu renunțase niciodată la deism. Puterea nu se va lăsa înșelată: *Scrisoarea despre orbi* îl va costa pe Diderot o ședere la închisoarea din Vincennes, prin ordinul regelui din 22 iulie 1749. Acest episod îl va face să-și schimbe atitudinea: mintea nu i se va supune, de acum înainte însă el nu se va mai exprima cu atâta îndrăzneală.

Din punct de vedere literar, *Scrisoarea* este la fel de genială ca și celelalte opere de căpătâi ale lui Diderot: *Visul lui D'Alembert, Convorbire între d'Alembert și Diderot, Nepotul lui Rameau*. Ea figurează printre cele mai viguroase pagini ale literaturii filosofice franceze.

ED.: *Lettre sur Ies aveugles ă l'usage de ceux qui voient,* în *(Euvres philosophiques de Diderot,* Garnier, 1977.

REF.: É. De Fontenay, *Diderot ou le Matérialisme enchanté,* col. „Biblio-Essais", Le Livre de poche, L.G.F., 1984.

SCRISOARE DESPRE SPECTACOLE, CĂTRE D'ALEMBERT / Lettre à *d'Alembert sur Ies spectacles,* 1758.

Jean-Jaques ROUSSEAU, 1712-1778.

în 1757 apărea volumul al Vll-lea al *Enciclopediei*;* în articolul „Geneva", d'Alembert deplângea orașul ale cărui spectacole teatrale, în special comedia, erau insuficiente. Rousseau i-a răspuns luând apărarea compatrioților lui, împotriva filosofilor și a enciclopediștilor.

Reluând tezele din *Discurs despre științe și arte*,* Rousseau (el însuși autor al unor piese de teatru!) denunță rolul corupător al teatrului.

După ce îi apără pe pastorii Genevei (acuzați de erezie de către d'Alembert), Rousseau critică efectele teatrului. Considerat fiind că îndreaptă, repară, edifică, teatrul este mai degrabă constrâns să lingușească gusturile unui public căruia e! trebuie să-i placă. Teatrul ca moralizator al societății este, pentru Rousseau, un moft; piesele ar putea, cel mult, să trezească anumite sentimente morale, dar principiile moralității se află în noi și nu în ele.

Se spune că tragedia obișnuiește sufletele cu milostenia. Rousseau consideră că, dimpotrivă, sentimentele pe care eroii tragici le inspiră se îndreaptă către o dimensiune total fantasmatică. Obiectele acestor sentimente (personaje, situații) sunt fictive sau prea îndepărtate în spațiu și timp. După ce am plâns la teatru ne simțim eliberați și ne abținem de la compasiune în viața reală. De altfel, viața noastră este mult inferioară situațiilor tragediei pentru a ne putea identifica cu ele. Experiența arată că simpatizăm mai degrabă slăbiciunile eroilor tragici decât datoria de a le îndrepta. Comedia este mai aproape de viața reală. Acolo unde tragedia era doar ineficace, comedia este dăunătoare. Batjocura pe care o instaurează în legătură cu orice lucru se învecinează cu imoralitatea. Este distracția unei aristocrații care se încântă de punerea în scenă a propriilor vicii.

Scrisoarea se încheie cu schițarea unei ficțiuni: să ne imaginăm ce ar deveni țăranii din Jura, dacă s-ar instala la ei un teatru; o avalanșă de necazuri și vicii s-ar năpusti asupra acestui popor nefericit, până atunci virtuos și prosper.

Rousseau schițează în cele din urmă un program al adevăratelor sărbători populare, aceleași pe care, treizeci de ani mai târziu, le va realiza Revoluția.

Scrisoarea despre spectacole, către d'Alambert va dezbina frontul filosofilor. Ea va fi ocazia unei rupturi ireversibile cu enciclopediștii.

ED.: *Lettre ă d'Alembert sur Ies spectacles,* col. GF, Flammarion, 1967.

REF.: M. Launay, prezentarea textului în ed cit.

SCRISOARE DESPRE TOLERANȚĂ / Epistola *de Tolerantia ad clarissimum* Vi'rum, 1689.

John LOCKE, 1632-1704.

în această lucrare, ca în toate celelalte, Locke anunță și pregătește marea mișcare a Luminilor, ce va culmina cu Voltaire. Locke distinge de la început cele trei ordini — ale forței, rațiunii și credinței. Apoi el afirmă că orice om aparține la două societăți: cea civilă și cea religioasă. Problema intoleranței vine din confundarea celor două domenii; confundarea lor este dăunătoare atât sănătății corpului social, cât și căutării mântuirii individuale. Puterii politice îi stă în putință să împiedice interferarea lor, fără să se preocupe nici de mântuirea sufletelor, nici de credință, asupra cărora guvernul nu are nici un drept.

Puterea statului nu se va putea extinde dincolo de interesele vremelnice ale societății; este un principiu conducător al filosofiei liberale, al cărei fondator poate fi considerat Locke.

Cât despre Biserici (despre care nu se poate vorbi decât la plural și între care este cazul să nu facem nici o deosebire), ele sunt instituții private care nu prejudiciază nicicum colectivitatea. Statul nu poate interveni în funcționarea lor sau reglementa cultele, decât dacă se dovedește că acestea atentează la drepturile persoanelor sau la bunul mers al societății (practici barbare, sacrificii umane, de exemplu).

Este afirmat aici principiul *laicității statului* cu o limpezime fără precedent. în numele acestui principiu, Locke cere egalitatea în drepturi pentru toate cultele, fără nici o deosebire; „nici păgânii, nici

mahomedanii, nici evreii" nu trebuie excluși de la ea. Răsunetul acestor teze a fost pe măsura îndrăznelii lor.

ED.: *Lettre sur la tole'rance et autres textes* (trad. J. Le Clerc), col. GF, Flammarion, 1992.

REF.: J.-F. Spitz, introducere la ed. cit.; S. Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable,* Vrin, 1986.

SCRISOARE DESPRE „UMANISM" / Ober *den Humanismus,* 1949.

Martin HEIDEGGER, 1889-1976.

Scrisoare adresată lui Jean Beaufret.

în 1945, Heidegger începe un dialog cu Jean Beaufret, care va continua până la moartea sa. Ca răspuns la una dintre scrisorile lui Beaufret, căruia îi citise articolele despre existențialism, Heidegger a redactat în 1947 acest text, în care răspundea îndeosebi la întrebarea: „Cum să dăm iarăși sens cuvântului «umanism»?" Citim în el o înverșunată împotrivire a autorului cărții *Ființă și timp** la umanismele care, încă din timpurile Romei antice, presupun esența omului drept evidentă, fără să remarce că definirea omului ca *animal rațional* este o interpretare metafizică, ce ignoră demnitatea proprie omului. Metafizica nu vede că modul specific de a fi al omului este acela că el ec-sistă. Ar trebui să se înțeleagă prin „ec-sistență" nu realizarea unei esențe, ci faptul de a se „afla în deschiderea-luminătoare a Ființei". Revenind cu aceasta asupra lecturii etico-existențiale din *Sein unde Zeit,* care ignora ce înțelegea el prin „ec-sistență" sau prin *Dasein,* Heidegger amintește aici că *Dasein* e domeniul deschiderii la Ființă, este câmpul manifestării Ființei care-l face pe om capabil de o comprehensiune a Ființei: omul este „păstorul Ființei", adică acela prin care celelalte ființări pot să acceadă la Ființă.

Ce este însă Ființa? Heidegger nu răspunde la această întrebare, văzând în ea mai curând sarcina gândirii. Adevărul Ființei rămâne negândit. Ființa se destinează nouă, se dă în și ca istorie, dar, totodată, întrucât nu e ființare, ea se refuză: istoria Ființei (istoria metafizicii) este de asemenea istoria uitării Ființei. Omul trebuie deci să descopere adevărul Ființei, care-l cheamă la salvarea adevărului său. Gândirea lui Heidegger, care se ridică împotriva oricărui umanism anterior, nu are așadar nimic dintr-o glorificare a inumanului: este un umanism care gândește omul în proximitatea lui cu Ființa.

Prin acest text esențial, care a avut în Franța un mare răsunet, Heidegger rupea tăcerea de scriitor care a urmat scurtelor sale relații cu nazismul și îndepărtării sale din universitate. El înlătura neînțelegerile pe care le-a ocazionat descoperirea lucrărilor sale: acuzația de iraționalism, care asimila foarte repede orice critică a „logicii" cu un nihilism; reproșul făcut autorului lui *Sein und Zeit* că renegă „valorile"; acuzația de ateism; în fine, risipea confuzia, frecventă după război, între existențialismul ambiant și o ontologie care dorea să depășească metafizica.

ED.: *Lettre sur l'humanisme,* în Questions **II—III*** (trad. R. Munier), Gallimard, 1966 / *Scrisoare despre „umanism",* în *Repere pe drumul gândirii* (trad. Th. Kleininger și G. Liiceanu), Editura Politică, 1988.

REF.: E. Levinas, *En de'couvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Descoperind existența cu Husserl și Heidegger*),* Vrin, 1974.

SCRISORI CĂTRE LUCILIUS / *Senecae at Lucilium epistulae moraks,* către 63-64.

SENECA *(Lucim Annaeus Seneca)*, *4 a.* Hr. - 65 *p.* Hr.

124 de scrisori adresate lui Lucilius, prietenul lui Seneca.

Aceasta este ultima lucrare a lui Seneca și cea mai vestită. Aici apare cel mai uman Seneca, mult mai puțin sever și didactic decât în *Despre statornicia înțeleptului*,* de exemplu. Faptul ține, fără îndoială, de genul epistolar (Seneca se adresează direct unui prieten, pe un ton de intimitate), dar și de maturitatea filosofului, pe care bătrânețea l-a făcut mai înțelegător, poate mai indulgent, față de slăbiciunile omenești. *Scrisorile către Lucilius* dezmint — sau cel puțin obligă la nuanțare — reproșul de austeritate inumană lansat deseori împotriva stoicilor.

întâlnim aici temele tradiționale de morală stoică: valoarea virtuții, definită drept binele suveran; folosirea rațiunii drept mijloc de a ajunge la fericire; invulnerabilitatea și chiar indiferența înțeleptului față de vicisitudinile existenței (teorie dezvoltată pe larg în *Constanța înțeleptului);* dipretul față de moarte (să nu uităm că Seneca s-a sinucis). Pentru Seneca, înțeleptul folosindu-și rațiunea, devine asemenea lui Dumnezeu.

Dezvoltarea unor asemenea principii nu constituie însă doar un tratat de uz școlar. *Scrisorile către Lucilius* se caracterizează, dimpotrivă, printr-o

excepțională bogăție psihologică, în literatura stoică. Ele abundă în remarci concrete și în precepte referitoare la conduită în viața cotidiană, la maniere, ca, de exemplu, în *Efemehtatea vieții.* Seneca atrage atenția, ca și în această lucrare, asupra unei proaste folosiri a timpului dat omului în viață, asupra împrăștierii într-o lume frivolă și de nimic (spectacole, jocuri); nici măcar lectura nu găsește deplină îngăduință în ochii săi. Nicăieri în altă parte, în filosofia elenistică, nu se găsește un tablou atât de elaborat al viciilor și cususrilor omului, și un îndemn atât de viguros spre a le îndrepta. Există aici, indiscutabil, semnele profundului pesimism al lui Seneca.

Scrisorile către Lucilius anunță anumite aspecte ale stoicismului de pe urmă, cel al lui Epictet și Marcus Aurelius. Seneca refuză, astfel, să considere că între omul liber și sclav ar fi o diferență esențială; o asemenea cutezanță nu era obișnuită vremurilor lui.

ED.: *Lettres ă Lucilius* (trad. H. Noblot), ed. bilingvă latino-franceză, 5 voi., *Les Belles Lettres,* 1955-1989.

REF.: P. Grimal, *Se'ǹeque,* col. „Que sais-je?", P.U.F.,1981.

SCRISORI CĂTRE PRINȚESA ELISABETA / Lettres *ă la princesse Élisabeth,* Q de la 1643 la 1649.

René DESCARTES, 1596-1650.

Descartes întreține o corespondență asiduă și substanțială, de la 1643 la 1649, cu fiica lui Frederic V, elector palatin, rege al Boemiei timp de o iarnă. Exilată în Olanda, Elisabeta îl va întâlni pe Descartes la Haga, un Descartes ajuns pe atunci la deplina dezvoltare a sistemului său.

Elisabeta îndeplinește dorința pe care Descartes o formulase în redactarea *Discursului despre metodă*,* unde el voise ca „și femeile să poată înțelege ceva"; era foarte important pentru filosof să fie înțeles și în afara cercului de „știutori". Nimic nu-i putea fi deci mai plăcut decât să-și vadă filosofia supusă luminii naturale a unei femei raționale. Descartes va dedica Elisabetei *Principiile filosofiei*.*

Corespondența se derulează în întregime pe tema uniunii dintre suflet și corp, și astfel face pandant *Pasiunilor sufletului*.* Schimbul de scrisori cu Regius privea aceeași problemă, dar într-un stil conflictual (el va duce la un dezacord total al discipolului).

Elisabeta, cu un simț teoretic puternic, pune degetul pe o dificultate majoră a cartesianismului: cum anume separarea reală dintre sufletul și corpul omenesc permite gândirea unității lor substanțiale? Sau altfel spus: ce este omul? Nu se poate spune că Descartes oferă un răspuns satisfăcător pe plan doctrinal. Respingând imaginația și intelectul, el atribuie simțurilor cunoaștera uniunii dintre suflet și corp. „Cei care nu filosofează niciodată" sunt, în cele din urmă, cei mai apți să sesizeze această uniune, și e rândul lui Descartes s-o reîntoarcă pe prințesă către „viață" și către „conversații obișnuite", să o sfătuiască să mediteze ceva mai puțin, pentru a se lăsa în seama „liniștii simțurilor și odihnei spiritului".

Corespondența cu Elisabeta conține, cu *Pasiunile sufletului,* esențialul moralei carteziene. Nu sub forma unei expuneri sistematice, ci în remarci deseori dezvoltate, totdeauna personale, atente să dea viață idealurilor de înțelepciune și generozitate.

ED.: *Correspondance avec Élisabeth,* col. GF, Flammaron, 1989.

REF.: J.-M. și M. Beyssade, prezentarea textului în ed. cit.; G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes,* col. „Sup.",P.U.F., 1970.

SCRISORI DE LA MUNTE / *Lettres e'crites de la* montagne, 1764.

Jean-Jacques ROUSSEAU, 1712-1778.

Aceste scrisori se înscriu în continuarea polemicilor declanșate de *Émile*.* în *Scrisori de la țară,* procurorul general Tronchin îl acuzase pe Rousseau, care ripostează, usturător și superb, în *Scrisori de la munte.* Rousseau apără religia naturală, cea a vicarului savoyard, și amintește Genevei anumite principii ale libertății politice, care acolo sunt batjocorite.

S-au comparat uneori, ca stil, *Scrisorile de la munte* cu *Scrisorile provinciale* ale lui Pascal.

ED: *Lettres écrites de la montagne,* în *CEuvres complètes de Rousseau,* voi. III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964.

REF.: R. Derathe, *Jean-Jacques Rousseau et la sciencepolitique de son temps,* Vrin, 1988.

SCRIERI DESPRE LOGICA LUI HERMES, 1986.

Constantin NOICA, *1909-1987.*

în această lucrare, adresată matematicienilor, logicienilor și altor „magicieni ai formelor goale", Noica își propune să arate că logicul și formalul sunt mai largi decât au lăsat să se înțeleagă logica

aristotelică și cea modernă — „logica lui Ares". Acestei logici a disjuncției, subordonării și a „războiului", în care individualul nu contează decât ca anecdotic, el îi opune o „logică a lui Hermes", una a interpretării și comunicării, care face dreptate individualului și ia în seamă, pe lângă formele gândirii, și pe cele ale realului. Ca atare, Noica pleacă de la a arăta că există — în real și în gândire — „situații logice" și „câmpuri logice" nebăgate în seamă de logica veche: repetiția, asemănarea, simetria, proporția; alături de coordonare, subordonare, negație și contradicție, acestea **sunt** și ele pasibile de formalizare.

Cartea e structurată în două părți: una pregătitoare, de critică și reconstrucție a logicii vechi, și alta de expunere a noii logici (deși chiar și aceasta rămâne, în ultimă instanță, tot pregătitoare, căci nu se ajunge la o formalizare efectivă, la un formalism). Primele 12 capitole ale primei părți pun în discuție formele logice fundamentale (conceptul, judecata și silogismul ca tip fundamental de raționament deductiv) și propun altele, cu aplicabilitate și la formele realului, nu numai la cele ale gândirii. Astfel, din noua perspectivă, conceptul este doar o formă particulară a *holomerului* (un individual-general indistinct), iar judecata un caz particular al *krinamenului,* rezultat al primei operații fundamentale, disociația, prin care rațiunea face ca holomerul să se disocieze într-un I (individual) și un G (general) distincte.

în afară de acești doi termeni, gândirea logică pune în joc un al treilea, D (detenninațiile), care constituie termenul mediu și „mediul cuprinzător" al celorlalți doi și-i pune în echilibru. Toți trei formează triunghiul logic și nasc silogismul. Și el este rezultatul unei disociații, iar nu al unei compuneri, cum s-a spus, și este prima „formă logică saturată", dar numai aparent desăvârșită. Ideea de formă logică saturată implică o discuție asupra formelor logice nesaturate — „precaritățile" logice. Acestea, numite și „tipuri fundamentale de rostire", sunt de șase feluri, întrucât șase sunt și posibilitățile logic-valabile de cuplare a celor trei termeni: I-D, D-G, G-I, I-G, G-D, D-I, celelalte 3 posibilități de cuplare (I-I, G-G, D-D) fiind prea anecdotice și nespeculative. Cele șase sunt numite, în ordine: *determinantă, generalizantă, realizantă, integrantă, delimitantă și particularizantă.*

Din perspectiva lor este regândit silogismul aristotelic, care, fiind un silogism al explicației cauzale și al individualului, se poate servi doar de trei dintre ele *(delimitanta, integranta, determinanta),* operanta într-o explicație cauzală. Acestora le corespund cele trei figuri silogistice, cu modurile lor. în capitolele 13-18 ale părții întâi — capitol de metodologie — cele șase tipuri de rostire sunt asociate fiecare cu metodele logice regândite și redefinite. Lor le corespund, în aceeași ordine: *inducția, deducția, invenția, integrația* (metodă nouă), *formalismul și aplicația.*

Cea de-a doua parte oferă două temeiuri pentru formalizarea logicii lui Hermes: o *teorie a mulțimilor secundare* (cap. 19-21) și o *teorie a sinaletismului* (cap. 22-27). Conform celei dintâi, mulțimile cu relevanță logică, formalizabile, sunt nu mulțimile prime (în care elementele constituie simple „grămezi"), ci mulțimile secunde, în care fiecare element poate constitui o submulțime ce exprimă întregul, nefiindu-i doar subordonat. în acestea, între element și mulțimea-întreg există un raport de *egalitate unilaterală* și contradicție unilaterală, iar între elemente un raport de *echivalență* și *compenetrație.*

Teoria sinaletismului sau a „adeveririi întemeiate" oferă o formă logică mai largă decât silogismul (simplu caz particular, un „synalethism slăbit"). Sinaletismul are cinci tipuri: câte două pentru D și G și unul al lui I. Ultimul este fundamental și constituie „gennenele formal", informantul celorlalte patru, făcându-le posibile prin chiar faptul că el se regăsește „înfășurat" în desfășurarea fiecăruia dintre ele. Sinaletismul este fundamentul unei logici *tematice* (logica lui Hermes), căci el funcționează după o schemă formală circulară în patru timpi: 1) o temă se propune în posibilul ei; 2) este cercetată; 3) se argumentează necesitatea sa; 4) pentru a fi adeverită la urmă în realitatea ei.

Cu această schemă nu se realizează, e drept, un fel de formalism în sensul clasic al termenului, dar ea deschide înspre un formalism nou, doar sugerat aici.

ED.: *Scrisori despre logica lui Hermes,* Editura Cartea Românească, 1986.

SCRISORI FILOSOFICE / *Lettresphibsophiques,* **1734.**

VOLTAIRE
(François Mărie Arouet, *zis),*
1694-1778.

Aceste scrisori, în număr de douăzeci și cinci, au fost scrise de Voltaire între 1729 și 1733, la întoarcerea lui din Anglia, de unde și numele lor de *Scrisori engleze.* în cealaltă parte a Canalului Mânecii, Voltaire a descoperit filosofia lui Newton, libertatea

parlamentară, toleranța, gândirea liberă. Trebuia să facă să profite și continentul de toate aceste minunății!

în spatele unei satire permanente la adresa societății franceze și a tarelor ei: despotism, intoleranță, privilegii, se descoperă o gândire pozitivă a libertății și a binefacerilor ei.

Primele scrisori (I—VII) critică creștinisinul catolic, preoții, și preamăresc toleranța quakerilor, a căror religie este, în cele din urmă, aproape de deism. Voltaire se referă la anglicani și presbiterieni, a căror intoleranță și rigiditate sunt considerate periculoase, și apără ideea unei necesare subordonări a religiei față de guvernarea civilă. De altfel, autorul nu vede nimic în Scripturi care să se opună dispariției sfintelor taine și desființării corpului de preoți.

După trei scrisori (VIII, IX, X) consacrate politicii și instituțiilor, sunt abordate subiectele cele mai variate: filosofie, teoria cunoașterii, compararea cartezianismului cu fizica lui Newton, beletristica și libertatea de expresie.

Scrisoarea a XXV-a, *Despre cugetările lui Pascal,* merită o atenție specială: pesimismul pascalian, care împiedică omul să acționeze, îndârjirea cu care vrea să demonstreze creștinismul și care poate duce la intoleranță, toate îl îngrozesc pe Voltaire. Acesta se mulțumește cu biciuirea inconsecvențelor din *Cugetări** și cu propunerea unui ideal pur laic al fericirii omenești.

Scrisorile marchează o cotitură în cariera literară a lui Voltaire. Prin ton și vioiciunea stilului, ele deschid perioada marilor opere polemice ale lui Voltaire. Conștient de forța celor scrise, Voltaire nu se va grăbi să le publice. De îndată ce o va face însă, un decret al Parlamentului va ordona arderea cărții, o scrisoare emisă de rege îl va trimite pe editor la Bastilia și—l va obliga pe autor să se refugieze în Lorena, la marchiza du Châtelet.

ED.: *Lettres philosophiques,* col. „Folio", Gallimard, 1985.

REF.: B. Groethuysen, *Philosophie de la Re'volution française*, cap. IV: „Voltaire ou la passion de la raison", col. „Tel", Gallimard, 1982.

SCRISORILE UNUI LOCUITOR AL GENEVEI CĂTRE CONTEMPORANII SĂI / *Lettres d'un habitant de* Genève â *ses contemporains,* 1802.

SAINT-SIMON
(Claude Henri de Rouvroy, conte ie), *1760-1825.*

Saint-Simon lansează, în acest text, un apel pentru instaurarea unui nou tip de societate, care să permită înlocuirea definitivă a satisfacerii nevoilor cu căutarea fericirii.

Știința va avea un rol primordial în această căutare, mai ales că savanții vor deține puterea supremă, de natură spirituală. Munca manuală și cea intelectuală vor fi unite în această căutare a fericirii sociale.

Această primă scriere a lui Saint-Simon poartă în germene marile teme ale lucrărilor viitoare; aici el formulează teza sa esențială a regenerării societății prin știință.

ED.: *Lettres d'un habitant de Genève ă ses contemporains,* în *(Euvres de Saint-Simon,* 6 voi., Slatkine, 1978.

REF.: P. Ansart, *Sociologie de Saint-Simon,* P.U.F., 1970.

SCRISORI ȘI MAXIME

EPICUR,
c. 341-270 a. Hr.

Din imensa operă a lui Epicur, Diogenes Laertios a transcris trei scrisori *(Către Herodot,* despre fizică, *Către Pythocles,* despre meteori. *Către Mecena,* despre morală) și patruzeci de *Maxime esențiale.* Optzeci de maxime au fost descoperite acum un secol într-un manuscris de la Vatican. Anumite fragmente ale monumentalei lucrări a lui Epicur *Despre natură* sunt, de asemenea, disponibile.

Ceea ce ne rămâne din operă este suficient de consistent pentru a oferi o idee precisă despre gândirea filosofică a Grădinii. Ca și ceilalți gânditori elenistici (stoicii), Epicur asociază logicii și teoriei fizice a cosmosului o morală. Scrisorile și maximele de care dispunem nu tratează deloc logica, cunoscută din doxografie. Fizica însă este amplu dezvoltată în scrisori *(Către Pythocles* și *Către Herodot).*

Epicur consideră că suferințele noastre provin îndeosebi din necunoașterea universului fizic și din raportul pe care îl avem cu el, de exemplu credința noastră că moartea este ceva înspăimântător de care ar trebui să ne temem. Fizica trebuie cultivată atât cât este util într-o terapie a fricii și nu pentru cunoașterea propriu-zisă. Din acest motiv, Epicur propune deseori mai multe explicații diferite pentru același fenomen.

Principiile (pe care le vom găsi în *Scrisoare către Herodot)* sunt preluate din tradiția abderitană (Leucip și Democrit). Din nimic nu se naște nimic. Natura nu este haos fără ordine, în care orice este posibil să se întâmple. Universul în totalitatea lui — fără a exclude *nimic* din ceea ce există — este

constituit din atomi și din vid. Atomii sunt solizi, compacți, imposibil de modificat, necreați, indestructibili. Atomii nu au, bineînțeles, ca la Democrit, una dintre calitățile sensibile pe care îmbinarea lor le determină în corpuri, la scara macrocosmică a percepției noastre. Greutatea lor îi face să cadă, într-o mișcare naturală, în jos. Această mișcare a atomilor este totuși modificată de o ușoară deviație întâmplătoare, declinația *(parenklisis,* sau *clinamen* în latina lui Lucretius), care îi face să se izbească reciproc. Din aceste șocuri se nasc compușii ce constituie universul. Acesta din urmă nu trebuie confundat cu infinitatea *lumilor* care-l constituie. în timp ce universul este etern, lumile nu au decât o existență trecătoare, chiar dacă ele revin ciclic la existență, în virtutea infinității timpului.

Nu putem descrie în amănunt astronomia, meteorologia *(Scrisoare către Pythocles),* biologia, antropologia, care decurg din această concepție atomistă (Lucretius va dezvolta toate aspectele, mult mai bogat decât maestrul său). Subliniem doar că atomismul lui Epicur se desfășoară riguros și coerent, nedând înapoi din fața nici unei consecințe: caracterul corporal și deci pieritor al sufletului, negarea expresă a oricărei finalități. Autorul lasă un loc și pentru zei, care trăiesc în „interlumi"; dar nu le acordă nici un rol creator sau providențial; filosofia lui ar putea fi numită atee. De altfel, posteritatea nu s-a înșelat în această privință. Morala epicuriană *(Scrisoare către Mecena)* este una a plăcerii. Plăcerea epicuriană trimite mai mult la o *stare,* decât la o acțiune pentru plăcere. Această plăcere *catastematică* (stabilă) rezultă din plenitudinea echilibrelor vitale. Hedonismul teoretic al lui Epicur ajunge însă, în mod paradoxal, la o morală practică aproape de asceză (ceea ce anulează nenumăratele calomnii care au făcut din filosof un profitor, și din adjectivul „epicurian" un sinonim pentru petrecăreț sau desfrânat). Plăcerea este obiectul unui calcul, ce nu-l lasă pe înțelept să cadă pradă primei dorințe ivite. Cea mai înălțătoare plăcere rămâne cea a unei prietenii împărtășite. în morală, ca și în fizică, Epicur nu se oprește în fața nici unei consecințe. Două exemple sunt suficiente spre a ilustra acest lucru:

Moartea, pe care un consens aproape universal o face de temut pentru oameni, nu înseamnă nimic. Epicur îl asigură pe Mecena: a fi mort înseamnă a nu fi și ceea ce nu este nu poate fi afectat de nimic, nici bun nici rău. Lucrețiu va excela în risipirea iluziilor celui care, imaginându-se singur mort, se gândește viu (pentru a suferi că este mort).

La fel, dreptatea nu este valoarea transcendentă, ideală, pe care și-o imagina Platon. Dreptul este doar convenție, iar fundamentul lui este utilitatea reciprocă *(Maximele esențiale* de la XXXI la XXXVIII).

Epicur rămâne, mai mult decât pedecesorii săi Leucip și Democrit, și decât continuatorul său Lucretius (de a cărui lectură nu ne putem dispensa) — simbolul unui materialism liniștit care, încă din epoca elenistică, a făurit arme ce vor folosi atâtor altora.

ED.: *Lettres et maximes* (trad., prezentare și comentariu M. Conch), col. „Epiméthée", P.U.F., 1987.

REF.: G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école,* Idées/Gallimard, 1976.

SCURT TRATAT DESPRE DUMNEZEU, OM ȘI FERICIRE / Korte Verfcandeling *van God, de Mens* en *des zelfs Welstand,* 1852.

Baruch SPINOZA, 1632-1677.

Culegere de notații ale lui Spinoza între 1650 și 1660, textul este foarte departe de gândirea lui Spinoza din *Etica**. Acest „scurt tratat" cuprinde patru categorii de note, dintre care doar ultima merită atenție, întrucât ea prefigurează unele teze ulterioare ale filosofului. De altfel, trebuie precizat că acest tratat nu a fost scris în limba latină, ci în olandeză, și că el nu este decât redactarea, mai mult sau mai puțin clară, a unor însemnări pe care Spinoza nici nu le-a verificat măcar.

De aceea, textul trebuie abordat cu atenție, gândirea metafizică a filosofului găsindu-se mai degrabă în celelalte lucrări ale lui.

ED.: *Court Traité sur Dieu, l'homme et son e'tat bienheureux,* în *Qiuvres complètes de Spinoza,* Biliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1984.

REF.: R. Caillois, introducere la ed. cit.; J. Moreau, *Spinoza,* col. „Que sais-je?', P.U.F., 1971.

SCURT TRATAT DESPRE EXISTENȚĂ ȘI EXISTENT / Court *traité de l'existence et de* l'existant, 1947.

Jacques MAKITAIN, 1882-1973.

Acest „scurt tratat" se vrea un eseu asupra existențialismului lui Thoma de Aquino. Publicat în perioada în care Sartre făcea școală, această lucrare

se prezintă ca o punere la punct în problema ființei și a existenței.

Pentru Maritain, autenticul thomism dă „întâietate existenței și intuiției ființei existențiale". Singurul existențialism pe care el îl revendică este cel în care existența predomină, „ca implicând și salvând esențele sau naturile" și ca exprimând victoria inteligenței și ainteligibilității.

ED.: *Court Trăiíe de l'existence et de Vexistam,* Flammarion, 1964.

REF.: H. Bars, *Maritain en notre temps,* Grasset, 1959.

SEMINARUL / *le sémmaire,* **1973-1991.**

)acques LACAN, *1901-1981.*

Culegere de conferințe.

Jacques Lacan a fost la vremea sa celebru pentru conferințe, la care publicul parizian se îmbulzea. Din bogatul material al lecțiilor lui începute în 1953 și continuate până la moartea sa, editorii au alcătuit circa douăzeci de volume, reunite sub un titlu generic: *Seminarul.* E vorba în realitate de texte ale unor seminarii diferite, consacrate fiecare unei teme aflate în legătură mai strânsă sau mai slabă cu psihanaliza. Astfel, primul seminar se interesează de „Scrierile tehnice ale lui Freud", cel de-al doilea examinează „Eul", al treilea „Psihozele"; sunt abordate și alte subiecte, precum „Etica psihanalizei" (seminarul VII), „Transferul" (seminarul VIII), sau „Reversul psihanalizei" (seminarul XVII).

în pofida marii diversități a temelor, cercetarea lacaniană urmărește un unic obiectiv, mereu reafirmat: acela de a regăsi cuvântul freudian, de a ne întoarce „la sensul lui Freud". într-adevăr, în viziunea lui Lacan, psihanaliștii contemporani — divizați în nenumărate școli, curente și bisericuțe — nu cunosc chiar textele lui Freud, deși adesea pretind cu tărie că le și depășesc. Astfel că „post-freudienii" vor fi văzuți ca recăzând într-o psihologie pre-freudiană, prin faptul că atribuie o realitate obiectivă anumitor noțiuni — precum *sine, eu, supraeu,* sau *pulsiune* — care nu aveau pentru Freud decât valoare de simbol.

După Lacan, psihanaliza este o disciplină ce tratează despre limbajul inconștientului, și nu despre manifestările biologice sau psihologice observabile, în consecință, sarcina analistului constă, îndeosebi, în descifrarea acestui limbaj, pentru a aduce la lumină dorințe ce nu există decât ca *reprezentări.* De aceea, este logic ca practica analitică să studieze diferiții „semnificanți" (imagini ale viselor, lapsusuri, acte ratate) prin care se exprimă inconștientul. Afirmând tocmai că acesta este „structurat ca un limbaj", Lacan a dorit să pună în evidență legătura strânsă dintre psihanaliză și lingvistică.

ED.: *Le séminaire,* 24 voi., Le Seuil, 1973-1991.

REF.: J. Dor, *Introduction ă la lecture de Lacan: Vinconștient structuri comme un langage,* Denoël, 1985.

SEMNE / *Signes,* 1960.

Maurice MERLEAU-PONTY, 1908-1961.

Antologie de eseuri filosofice și de proiecte politice.

La prima vedere, abordarea unei opere căreia îi lipsesc în mod expres acele caractere esențiale care sunt unitatea și coerența, pare delicată. însă Merleau-Ponty, prefațând *Semne* în 1960, nu se îngrijora nicidecum în legătură cu diversitatea acestor eseuri; el se temea doar „de a fi vorbit puțin cam tare", mai ales în chestiuni politice.

în numeroasele sale evocări ale problemei comuniste (a Indochinei, din 13 mai 1958, a entuziasmului european postbelic pentru gândirea marxistă), filosoful își va recunoaște „erorile de prognostic", iar prefața la *Semne,* veritabil testament al autorului *Fenomenologiei percepției*,* este prilejul de a expune o nouă viziune asupra istoriei. Aceasta nu mai apare logică, ci capricioasă, fără regrete; ea „nu mărturisește niciodată", și dacă întrebările pe care i le punem sunt complete, răspunsurile pe care ni le dă sunt lacunare și incerte. Merleau-Ponty pare așadar să renunțe la o filosofie a istoriei: împotriva acelor doctrine care încărcau istoria cu povara rațiunii, cu un proiect sub care ea dispare, în cele din urmă el pare să așeze — după cum o continuă *Rezumatele cursurilor* (1968) — contingența istoriei înaintea logicii ei.

Acestea sunt totuși articolele filosofice care constituie esențialul lucrării; le vom sublinia în special pe cele pe care Merleau-Ponty le consacră „maeștrilor" săi, Machiavelli, pe de o parte, și, pe de altă parte, Husserl, a cărui fenomenologie a limbajului (și îndeosebi *Originea geometriei*)* a influențat considerabil filosofia merleau-pontystă a expresiei.

Articolul intitulat „Limbajul indirect și vocile tăcerii" ne oferă în acest sens o vedere de ansamblu substanțială. Acest „eseu", al cărui text a fost reluat,

după ce a fost remaniat, în *Proza lumii*,* şi care face în mod clar aluzie la textul lui Malraux *(Vocile tăcerii,* 1951), prezintă o fenomenologie a cuvântului, gest de expresie creatoare care dezvăluie, la fel ca şi pictura, *logos-u* \ silenţios al lucrurilor. Această constantă apropiere de un cuvânt ce vorbeşte doar pe un fond de tăcere şi de o pictură care vorbeşte rămânând mută este, pentru Merleau-Ponty, ocazia de a lărgi câmpul investigaţiilor sale şi de a înţelege sensul istoriei culturale ce reuneşte într-o singură mişcare toate eforturile expresive: istoriei empirice, „istoricitate a morţii", el îi opune această „istoricitate secretă, pudică, nedeliberată, involuntară, vie".

în consecinţă, *Semne* pare a deschide cititorului aceste două perspective ale gânditorului. Cea a politicii, în primul rând, pentru că mult mai mult decât un editorialist oarecare, Merleau-Ponty nu s-a mulţumit niciodată să reflecteze doar asupra actualităţii politice: el a trăit-o dureros şi a asistat la răsturnarea speranţelor marxiste; în *Aventurile dialecticii* (1955), el avea să evoce din nou aceste tulburări. Filosofia, ca gândire a raportului nostru cu Fiinţa, constituie desigur cea de-a doua orientare, pe care o vedem aici luând forma unei noi ontologii.

ED.: *Signes,* col. „Blanche", Gallimard, 1960.

REF.: X. Tilliette, *Merleau-Ponty,* col. „Philosophes de tous Ies temps", Seghers, 1970.

SEMNIFICAŢIE ŞI NECESITATE / *Meaning and Necessity,* 1947.

RudoI/CARNAP, 1891-1970.

A treia parte din *Studies in Semantics,* 1942-1947.

Această lucrare are ca principal ţel să stabilească o relaţie între conceptele modale şi conceptele semantice. Carnap propune de fapt o analiză semantică a semnificaţiei, pornind de la o metodă numită de *extensiune* şi de *intensiune,* care se desparte de metodele clasice bazate pe denumire. Tocmai această nouă metodă va încerca el s-o aplice logicii modale.

Acest text este deosebit de important pentru înţelegerea dezbaterii ce a avut loc între Carnap şi Quine.

ED.: *Meaning and Necessity,* Chicago University Press, 1956 / *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală* (trad. Gh. Enescu, Sorin Vieru), Editura Dacia, 1972.

REF.: J. Proust, *Questions de forme: logique et proposition analytique de Kant â Carnap,* Fayard, 1986.

SEMIOTICA ŞI FILOSOFIA LIMBAJULUI / Semiotica e *filosofia del* linguaggio, 1984.

Umberto ECO, n. 1932.

Această operă are ca scop unificarea câmpului diversificat al semioticii potrivit următoarelor două teze: semiotica generală trebuie să fie considerată drept o filosofie a limbajului; dar semiotica traversează o criză care nu poate fi depăşită decât printr-o reconstrucţie istorică. Mai mult, Eco propune elaborarea unei cercetări semiotice întemeiate pe „paradigma enciclopedică", ca şi transformarea „semnului ca echivalenţă" într-un „semn ca inferenţă".

ED.: *Śemiotique et philosophie du langage* (trad. M. Bouraher), P.U.F., 1988.

SENSUL FRUMUSEŢII / *TheSmseofBeauty,* **1896.**

George SANTAYANA, 1863-1952.

Note de curs asupra esteticii.

în această operă de tinereţe, autorul se întreabă despre condiţiile în care se manifestă frumuseţea, despre exigenţele pe care trebuie să le satisfacă un obiect spre a fi considerat frumos şi despre natura atitudinilor psihologice ce ne permit să înţelegem frumuseţea. Pentru Santayana, arta urmăreşte înainte de toate să stabilească o armonie între personalitatea şi experienţa noastră.

Opera dovedeşte un antidogmatism şi o deschidere spirituală care se traduc prin viziunea estetică a universului, viziune ce va atinge o formă mai împlinită în *Viaţa raţiunii*.*

ED.: *The Sense ofBeauty,* Charles Scribner, New York, 1896.

REF.: J. Duron, *La Pense'e de George Santayana: Santayana en Amérique,* Nizet, 1950.

SENSUL SUFERINŢEI / *Vom* Sinn *des Leides,* 1936.

Uax SCHELER, 1874-1928.

Culegere de trei eseuri.

Această lucrare reuneşte eseurile: *Sensul suferinţei,* care dă şi titlul culegerii, *Căinţă şi renaştere* şi *Dragoste şi cunoaştere.*

Faptul că suferinţa ar fi o stare care ne şubrezeşte şi ne marchează mai mult ca orice altceva ne face să

ne gândim că ea are o semnificație secretă care ne scapă, deoarece „suntem mereu absorbiți de ea și de eforturile pe care le facem pentru a ne elibera de ea". E necesar nu să remediem suferința, ci să-i pătrundem natura intimă. Astfel, Scheler crede că suferința se află în legătură cu *sacrificiul,* a ceea ce are o valoare inferioară pentru ceea ce are o valoare superioară. Tot astfel ea este în legătură cu moartea și iubirea. „Suferința, constată autorul, ne obligă să ne subordonăm viața noastră sensibilă unei activități spirituale din ce în ce mai înalte."

Scheler apără aici o concepție creștină a suferinței, după care aceasta din urmă este acceptare — și nu resemnare —, bun prilej pentru o înălțare fără amărăciune.

ED.: *Le sens de la souffrance; Repenîir et renaissance; Amour et connaissance* (trad. P. Klossowski), Aubier-Montaigne, 1936.

REF.: M. Dupuy, *la Philosophie de Max Scheler. Son e'volution et son unite', 2* voi., P.U.F., 1959.

SENTIMENTUL TRAGIC AL VIEȚII LA OAMENI ȘI POPOARE */Del Sentimiento* trágico *de la vida en los hombres y en los pueblos,* 1913.

Uiguel de UNAMUNO, 1864-1936.

Operă majoră a filosofului spaniol, ea nu aparține unei anumite categorii filosofice; se alătură totuși, prin ecourile sale existențialiste, inspirației unui Kierkegaard, a unui Nietzsche sau a unui Heinrich von Kleist — oameni îndrăgostiți de înțelepciune mai degrabă decât de știința rațională. Pentru autor, sentimentul pe care-l avem pentru viață este absolut prim; ireductibil la orice raționalitate, din el decurge orice filosofie, orice concepție despre lume și chiar orice gândire. Astfel, „acest sentiment, mai degrabă decât provine din anumite idei, le determină". Comun tuturor oamenilor și tuturor popoarelor, „sentimentul tragic al vieții" exprimă „setea noastră de nemurire", sete pe care știința — acest „cimitir de idei moarte" — nu o poate astâmpăra.

Unamuno repune aici în prim plan problema dualismului inimă-rațiune postulat de raționaliști, care nu iau în considerare și nu admit decât ceea ce ține de abstracția pură. Autorul este, dimpotrivă, convins că rădăcina adevărată a ideilor se află în inima oamenilor. De aceea, este o mare eroare să vrei să pui logica în serviciul teologiei. Este de ajuns să crezi, pentru ca Dumnezeu să fie, și toate dovezile din lume nu vor schimba nimic.

Această lucrare este îndeosebi o meditație asupra sensului existenței și asupra realității omului, „omul concret fiind subiectul și supremul obiect al filosofiei...". Dialectica fundamentală a filosofiei unamuniene este cea care se înscrie în raportul omului cu Dumnezeu, al existenței cu eternitatea. Aici sunt valabile numai „rațiunile pe care le simte inima".

Unamuno a fost la originea unei adevărate înnoiri a filosofiei în Spania: influența sa se întinde până în Italia și Germania, ca și în Anglia și Rusia.

ED.: *Le sentiment tragique de la vie* (trad. M. Faure-Baulieu), Idées/Gallimard, 1937 / *Despre sentimentul tragic al vieții la oameni și popoare* (trad. Constantin Moise), col. „Eseuri de ieri și de azi", Institutul European, 1995.

REF.: A. Guy, *Unamuno et la soif d'e'ternite',* Seghers, 1964.

SFÂNTA FAMILIE SAU CRITICA CRITICII CRITICE. împotriva **lui** Bruno Bauer și a susținătorilor săi */ Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten,* 1845.

Karl MARX, *1818-1883,*
?
Friedrich ENGELS, *1820-1895.*

Această operă cu caracter polemic este prima scriere comună a **lui** Marx și Engels. „Sfânta Familie" vizată de acest pamflet o constituie tânărul hegelian Bruno Bauer și partizanii săi. Marx denunță critica lor idealistă și spiritualistă a politicii, ce depinde, în opinia sa, de o abstracție filosofică nefastă pentru practica revoluționară.

Deși adversarii pe care Marx îi combate aici nu au rămas în istoria ideilor, *Sfânta familie* conține premisele materialismului istoric marxist.

ED.: *La Sainte Familie* (trad. E. Cogniot), Messidor-Éditions sociales, 1969.

REF.: D. McLellan, *Les jeunes he'geliens et Karl Marx,* Payot, 1972.

SINTAXA LOGICĂ A LIMBAJULUI / Logiscbe *Syntax der Sprache,* 1934.

Rudolf CARNAP, J891-1970.

Această lucrare marchează un moment important în evoluția gândirii lui Carnap. El abandonează ideea unui limbaj formal, ideal, în favoarea construirii de limbaje formale, capabile să răspundă unor discursuri diferite (de exemplu: LI e satisfăcător pentru matematicile intuiționiste, L2 e necesar pentru matematicile clasice).

Carnap formulează totodată *principiul toleranței* („în logică nu există morală") și introduce celebra sa distincție dintre modul *material* și modul *formal* al discursului. Abordarea este încă pur sintactică. Obiecțiile lui Tarski îl conduc pe Carnap către adoptarea unui punct de vedere semantic câțiva ani mai târziu, îndeosebi în lucrarea sa *Introducere în semantică*.*

ED.: *Logische Syntax der Sprache,* Springer, Viena, 1934.

REF.: J. Vuillemin, *La logique et le monde sensible,* Flammarion, 1971.

SINTEZA SUBIECTIVĂ sau Sistemul universal de concepții proprii stării normale a umanității / Synthèse *subiective,* ou Système universel *des concepiions propres ă l'e'tat* normal *de l'bumanité,* 1856.

Auguste COMTE, 1798-1857.

Sinteza subiectivă este ultima lucrare a întemeietorului pozitivismului. Din această operă, derutantă și dificilă, Auguste Comte nu avut timp să publice decât volumul întâi: *Sistemul de logică pozitivă, sau Tratat defdosofie matematică.*

Introducerea *Tratatului* expune convergențele pe care Comte crede a le fi observat între pozitivism și fetișism, primul stadiu al stării teologice. El prezintă în plus „Trinitatea" pozitivistă: „Marea Ființă" (umanitatea), „Marele Fetiș" (planeta Pământ) și „Marele Mediu" (spațiul matematic).

Convențiile de redactare, cu totul bizare, prin care autorul se remarcă aici, atestă orientarea net ezoterică a doctrinei lui Comte din ultima sa perioadă.

ED.: *Synthese subjective, ou Système universel des conceptions propres ă l'e'tat normal de l'humanite,* Culture et civilisation, 1969.

REF.: P. Arnaud, *Le nouveau Dieu. Pre'liminaires â la Politique positive,* Vrin, 1973.

SINUCIDEREA / *le suicide,* **1897.**

Émile DURKHEIM, 1858-1917.

în cadrul acestui studiu de sociologie ce se sprijină pe un număr foarte mare de date statistice, Durkheim a arătat în mod admirabil că procentul sinuciderilor constituie un indicator obiectiv al gradului de *anomie* a unei societăți ori a unui grup social. Prin „anomie", el înțelegea o dereglare morală a societății rezultată din faptul că indivizii nu mai știu căror norme trebuie să se supună. într-adevăr, procentul sinuciderilor într-o societate dată variază invers proporțional cu gradul de integrare a indivizilor în structurile familiale, religioase și politice ale acestei societăți. Orice criză socială comportă un pericol de anomie, chiar și când ea își are originea într-o creștere bruscă de putere sau de bogăție. Impresionat de marele procent de sinucideri constatat în industrie și comerț, în epoca dezvoltării industriale, autorul conchide că societatea tradițională era imună în această privință datorită stabilității ei. Evoluția ulterioară a arătat că, pe măsura industrializării, procentul de sinucideri în mediul urban scade, în timp ce în mediul rural, crește.

ED.: *Le suicide,* col. „Quadrige", P.U.F., 1990 / *Despre sinucidere* (trad. Mihaela Clacan), col. „Eseuri de ieri și de azi", Institutul European, 1993.

REF.: J. Duvignaud, *Durkheim, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie,* P.U.F., 1965.

SISTEMELE POST-KANTIENE / Les s^stèmes *post-kantiens,* 1920.

Ernst CASSIRER, 1874-1945.

Volumul III din *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906-1957).

în acest al treilea volum din *Problema cunoașterii* — singurul tradus în franceză —, Cassirer examinează marile sisteme ale idealismului german, de la Friedrich Heinrich Jacobi la Jacob Friedrich Fries.

Deși Kant se pronunțase asupra imposibilității oricărei cunoașteri în metafizică, autorul arată în ce mod această aporie este rezolvată în diferitele sisteme ce i-au succedat. După ce lămurește trecerea de la filosofia critică la idealismul german propriu-zis — cu Jacobi, Reinhald, Beck și Maimon —, el

expune sistemele lui Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer și Fries.

Contrar lui Richard Kroner, care în *Von Kant bis Hegel* interpretează trecerea de la o filosofie la alta ca pe un rezultat al unei înlănțuiri lineare și progresive, Cassirer studiază aici fiecare dintre aceste sisteme în singularitatea lor, punând accentul pe ceea ce le deosebește unele de celelalte.

ED.: *Les systèmes post-kantiens: le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* (trad. de Collège de philosophie), Presses universitaires de Lille, 1983.

REF.: *Cassirer,* nr. special din *Revue Internationale de philosophie* (nr. 110), 1974.

SISTEMUL ARTELOR FRUMOASE / Sistème *des beaux-arts,* 1920.

ALAIN
(Émil *Auguste Chartier, zis), 1868-1951.*

„Elaborate și redactate în mizeria militară", considerațiile din această lucrare respectă promisiunea din titlu. E vorba de o expunere *sistematică* a ansamblului manifestărilor estetice umane. Putem crede că intenția explicit sistematică se inspiră din Hegel, de la care cartea lui Alain preia într-un fel proiectul; atât doar că nu o perspectivă istorică structurează aici reflecția, ci o teorie a imaginației. Aceasta din urmă face obiectul primei cărți. Următoarele nouă sunt succesiv consacrate dansului și podoabelor, poeziei și elocvenței, muzicii, teatrului, arhitecturii, sculpturii, picturii, desenului, prozei.

Arta apare din momentul în care gândirea, eliberată de orice necesitate, se ia pe sine în stăpânire. Noțiunea de *ceremonie* este aici centrală: arta naște nevoia socială de a vedea pasiunile domolite. Hegel are dreptate, deci, să facă din artă locul de exprimare a pasiunilor, însă Alain adaugă că arta este singurul mijloc aflat de om pentru a-și exprima pasiunile fără ca ordinea umană să fie amenințată. Căci arta le dă o regulă: „expresia compusă". în acest sens, arta e o disciplină.

Arta este și *imitație,* deoarece omul imită întotdeauna. Astfel este, în esența lui, dansul, ce constă într-o imitație reciprocă de către dansatori a unei mișcări identice. Faptul că imitația se află în centrul artei este dovedit prin rolul ei în creația însăși: creatorii cei mai originali nu s-au descoperit decât prin imitarea maeștrilor.

Arta este, de asemenea, limbaj, cu condiția să nu credem că frumusețea se află în conținutul ideii exprimate, care este întotdeauna banal; frumosul este în opera însăși, ea dând un corp ideii.

Alain preia de la Hegel și ideea că arta exprimă spiritul epocii; pictura și sculptura egiptene semnifică „cutuma neclintită și doar hotărârea de a continua", pe când profilul grec exprimă „sufletul împăcat".

Această scurtă vedere de ansamblu a esteticii lui Alain nu ne poate oferi decât o palidă idee despre ea. Trebuie să pătrundem în enumerarea foarte bogată a analizelor, care dovedesc o legătură vie între opere. Trebuie, de asemenea, să citim cele *Douăzeci de lecții despre artele frumoase,* ca și scrierile pe care Alain le-a consacrat unor arte particulare *(Convorbiri la sculptor)* și unor scriitori (Balzac, Dickens, Stendhal).

ED.: *Système des beaux-arts,* col. „Tel", Gallimard, 1983 / *Un sistem al artelor frumoase* (trad. Alexandru Baciu), Editura Meridiane, 1969.

REF.: G. Pascal, *Alain,* col. „Pour connaître la pensée de", Bordas, 1957.

SISTEMUL CONTRADICȚIILOR ECONOMICE SAU FILOSOFIA MIZERIEI / *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misbe,*

Pierre Joseph PROUDHON.

Vezi FILOSOFIA MIZERIEI.

SISTEMUL **ETICII DUPĂ PRINCIPIILE DOCTRINEI ȘTIINȚEI** / *System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftskhre,* 1798.

Johann Gottlieb FICHTE,
1762-1814.

în scrierea programatică din 1794, *Asupra conceptului de doctrină a științei,* Fichte arăta că, pentru a fi știință, filosofia trebuie să aibă forma circulară a sistemului, adică să regăsești la sfârșit ceea ce este afirmat la început. *Sistemul eticii* își propune astfel să regăsească principiul fondator, Eul absolut ca Idee, așa cum a fost el desprins din *Doctrina științei.*

în timp ce *Fundamentul dreptului natural după principiile doctrinei științei** constituie elementul mediator între filosofia teoretică și filosofia practică, și se găsește, în consecință, în centrul sistemului,

etica trebuie să permită formei circulare a sistemului să afle punctul precis în care se închide.

înlănțuirea propozițiilor ce permit reîntoarcerea la principiul fondator este de o mare rigoare: Fichte afirmă mai întâi că moralitatea rezidă în unitatea conștiințelor. Dreptul a făcut posibilă comunitatea, care, la rândul ei, este cerută de realitatea de ordin moral.

Imperativul categoric, în măsura în care exprimă datoria absolută a tuturor oamenilor, nu are deci ca scop numai supunerea înclinațiilor la legea morală, altfel spus el nu vizează doar perfecționarea individului: „cel ce se izolează renunță la destinul său", deoarece se dezinteresează de progresul moral. Or, e vorba de a lucra la realizarea unei morale în afară de sine, „în societate". Imperativul categoric suprem devine datoria față de ceilalți, „datoria socială". De aceea trebuie depășit dualismul kantian natură/rațiune. Originalitatea și modernismul lui Fichte constau în această exigență: corpurile nu mai sunt obstacol, ci mijloc. Natura trebuie integrată libertății; acesta e scopul educației. Acțiunea morală are drept obiect „comunitatea spiritelor", care, în unitatea rațiunii practice, se situează deasupra separării conștiințelor finite și reconstituie identitatea cu sine a Eului: Eu = Eu. Ideea Eului absolut, punct de pornire al sistemului, este prin urmare și punctul său de sosire. în fine, la capătul *Eticii,* Fichte regăsește divinul, nu postulat de rațiunea practică, precum la Kant, ci afirmat ca „ideal moral al lumii".

Astfel, Fichte realizează depășirea formalismului, putându-se vedea, în această operă, schița unei morale concrete ce integrează dimensiunea istorică, ca și ideea unui progres nesfârșit al umanității către unitatea conștiințelor. Dacă adevărata religie admite că faptul credinței în divin nu este decât adeziunea la ordinea morală, putem concluziona că sistemul fichteean al moralei se încheie cu o religie în limitele rațiunii.

ED.: *Systeme de l'éthique d'après Ies principes de la doctrine de la science* (trad. P. Naulin), col. „Épiméthée", P.U.F., 1986.

REF.: A. Philonenko, *L'ceuvre de Fichte,* Vrin, 1984.

SISTEMUL IDEALISMULUI TRANSCENDENTAL / Sistem des *tranzendantalen Idealismul,* 1800.

Vriedrkh Wilhlm Joseph von SCHELLING, *1775-1854.*

Această operă, cea mai de seamă a lui Schelling, marchează sfârșitul primei sale filosofii, care coincide cu perioada sa fichteeană. Cu toate acestea, demersul său nu mai este didactic (cum este cel al lui Fichte), ci, sub influența lui Jakob Böhme, devine istoricist.

„Filosofia transcendentală" afirmă primatul și caracterul absolut al subiectivității, ce constituie momentul natural din care decurge momentul obiectivității. Instrumentul acestei filosofii este intuiția transcendentală, sau facultatea de a înțelege și de a produce concomitent actele spiritului; eul este aici obiectul, iar conștiința de sine principiul suprem. Eul realizează sinteza celor două aspecte ale sale, practic și teoretic, în vederea accederii la autodeterminarea inteligenței (facultate de a abstrage și de a crea categorii) și mai ales a accederii la voința absolută. Transformarea realului prin acțiune se înfăptuiește datorită imaginației și conform legilor intuiției.

Revelația absolutului, care este istoria, se efectuează în trei timpi. în prima perioadă, numită „tragică", absolutul apare în calitate de destin. în cea de-a doua, cea a legii naturale, arbitrariul și violența sunt cele care domină. Cea de-a treia perioadă este cea a providenței. Eul nu devine conștient de identitatea între subiectiv și obiectiv decât atunci când el se manifestă printr-un obiect „teologic", dar fără finalitate, prin care libertatea și necesitatea se găsesc conciliate în natură. „Natura este un poem misterios, a cărui enigmă, dacă ne-ar fi dezvăluită, ne-ar povesti Odiseea spiritului care fuge de sine căutându-se". în însăși inima naturii rezidă intuiția prin care, conștientul și inconștientul confundându-se unul cu altul, eul devine conștient de identitatea lor. Este vorba de *intuiția artistică,* „instrument unic, veritabil și etern, și totodată mărturie a filosofiei". Așadar, arta este cea care, pentru Schelling, poate pretinde să atingă absolutul, și nu — cum va afirma Hegel, care va răsturna concepția lui Schelling în *Fenomenologia spiritului** — filosofia.

Această operă este considerată drept una dintre cele mai semnificative ale mișcării romantice germane.

ED.: *Systeme de l'ide'alisme transcendantal* (trad. Ch. Dubois), Éd. Peeters — Institut supérieur de

philosophie, Paris-Louvain, 1978 / *Sistemul idealismului transcendental* (trad. Radu Gabriel Pârvu), Editura Humanitas, 1995.

REF.: X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir,* 2 vol., Vrin, 1970.

SISTEMUL LUI LEIBNIZ ŞI MODELELE SALE MATEMATICE / *Système de Leibniz et ses modèles mathe'matiques,* 1968.

Uichel SERRES,
n. *1950.*

Filosofia lui Leibniz este, în opera lui Michel Serres, o referinţă omniprezentă. Astfel *enciclopedia,* în sensul leibnizian de „sistem al sistemelor", nu a încetat să fie o ispită pentru el. Nu este oare timpul de a reconcilia erudiţiile şi de a arunca punţi, de a stabili *corespondenţe* între discipline care până acum refuzau *să comunice* între ele? Or, tocmai la Leibniz află autorul această *ars inveniendi,* adică o metodă de invenţie conexă artei comunicării.

Această primă lucrare a lui Serres, care constituie textul tezei sale de doctorat, anunţă celebra serie *Hermes*.*

ED.: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques,* 2 voi., P.U.F., 1982.

REF.: *Michel Serres,* nr. special al revistei *Critique* (nr. 350), Éd. de Minuit, ianuarie 1979.

SISTEMUL LUMII. Istoria doctrinelor cosmologice. De la Platon la Copernic / Le système *du monde. Histoire des doctrines cosmologiques. De Platon à Copernic,* 1913-1959.

Pierre DUHEM,
1861-1916.

Această monumentală lucrare de istorie a ştiinţelor, rămasă neterminată, descrie, în zece volume, elaborarea „sistemului lumii", din Antichitate şi până în secolul al XVII-lea, de la Platon la Copernic. Opera ilustrează teoriile epistemologice ale autorului ei: savantul, teoreticianul şi istoricul ştiinţelor sunt aici strâns îngemănaţi.

Duhem respinge ideea unei geneze radicale a cercetării ştiinţifice; orice element, orice sistem ştiinţific sunt tributare celor ce le-au precedat şi solidare cu cele ce le sunt contemporane.

ED.: *Le système du monde,* Hennann, 10 voi., 1913-1959.

REF.: P. Brouzeng, „L'épistémologie de Pierre Duhem", în nr. special al revistei *Études philosophiques* (nr. 4), 1967.

SISTEMUL OBIECTELOR / Le *système des objets,* 1968.

Jean BAUDRILLARD,
n. J929.

Autorul îşi propune să analizeze aici, dintr-un punct de vedere sistematic, raportul oamenilor cu obiectele în societatea de consum. E vorba de a circumscrie un „plan de raţionalitate a obiectului", deoarece acesta din urmă are o structură care-i este proprie şi din care rezultă o anume funcţie, ce face să apară o semnificaţie independentă de folosinţa pe care o putem da obiectului. Astfel, analiza autorului capătă dimensiunea unei „tehnologii structurale".

Problema care se pune este: în ce mod un sistem „coerent tehnologic" încetează de a mai fi astfel în mod concret? Răspunsul dă la iveală mai multe aspecte ale aceleiaşi realităţi: sistemul este, prin anumite laturi ale *sale, funcţional* şi *obiectiv;* aranjăm mobila într-un fel ce ţine de convenţiile burgheze, dar din care au dispărut gustul şi teatralitatea; posesia unui mobilier produs în serie şi stăpânirea tehnică a obiectului fac, evident, abstracţie de origini. La fel, „structura ambianţei" creează o atmosferă funcţională, atât prin culoarea redusă la un calcul, cât şi prin utilizarea sticlei, materie ambiguă, la graniţa dintre comunicare şi contrariul ei. Din acest univers casnic devenit spectacol se naşte un om funcţional, victimă a miturilor eficienţei funcţionale. Această mutaţie marchează sfârşitul dimensiunii simbolice: omul este înghiţit de contemplarea propriei puteri; în fapte, el devine „disfuncţional".

Pe de altă parte, sistemul este, totodată, *nefuncţional* şi *subiectiv:* obiectului modern i se opune vechiul, istoricul, figura originarului. într-o societate care abstrage trecutul, anacronismul mobilei vechi denotă o slăbiciune a sistemului; ultima treaptă este obiectul de colecţie, prin care te colecţionezi pe tine însuţi. Sistemul este, de asemenea, *metafuncţional* (aşadar, disfuncţional): reînnoirea obiectelor se epuizează într-o stagnare împotriva căreia singurele remedii sunt gadget-ul şi robotul; consumatorul devine iresponsabil (gadget-ul este „schizo-funcţional"), şi există riscul involuţiei. în sfârşit, sistemul este *socio-economic:* fondat pe o ideologie a seriei ce refuză originalul, el se nutreşte în principal din încredere, care anticipează în ceea ce priveşte utilizarea obiectului şi formează consumatorul iresponsabil, dar se hrăneşte şi din publicitate, disproporţionată, frustrantă şi de o reciprocitate înşelătoare. în concluzie, autorul prezintă societatea de consum ca pe o manipulare

excesivă de semne, ca pe un sistem a cărui incoerență se naște din însăși frustrarea pe care o zămislește.

Critic neîngăduitor, Baudrillard este preocupat să repună în discuție însuși sensul universului social, în fața modificărilor profunde ale structurilor mentale din vremea sa.

ED.: *Le système des objets,* col. „Tel", Gallimard, 1978 / *Sistemul obiectelor* (trad. Horia Lazăr), Editura Echinox, 1996.

REF.: R. Hess, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

SISTEMUL NATURII sau Despre legile lumii fizice și ale lumii morale / *Le système de la nature, ou Des* lois *du monde physique et du monde moral,* 1770.

HOLBACH
(Paul-Henri Dietrich, baron d'),
1723-1789.

Opera a fost publicată sub numele academicianului Jean-Baptiste de Mirabaud. Este posibil ca la ea să fi colaborat și Diderot.

D'Holbach se înscrie aici într-o tradiție materialistă, apropiată senzualismului. Critica ideilor înnăscute se inspiră din Hobbes, Locke, Condillac. Pentru d'Holbach, dacă există o natură, faptul nu trebuie luat în sensul cartezian al unei materii întinse și necugetătoare. D'Holbach își reprezintă într-adevăr materia ca fiind înzestrată cu mișcare și cu o certă „facultate de gândire[4]". Nu e vorba așadar de un materialism mecanicist, de tipul celui prezentat de La Mettrie; în *Sistemul naturii,* elementele prime ale lucrurilor au proprietăți specifice, iar combinațiile dintre aceste elemente se explică prin „simpatii" și „antipatii".

Atribuirea unei mobilități esențiale materiei face inutilă recurgerea la vreuna dintre cauzele supranaturale la care apelează deismul sau religia naturală. Materia nu are nevoie de a fi animată din exterior. Fiecare lucru tinde să persevereze în firea sa (temă de inspirație spinozistă).

Pe de altă parte, d'Holbach acordă o importanță deosebită criticii liberului arbitru. Această ordine, care presupune în om puterea miraculoasă de a se sustrage legilor naturale, este violent respinsă aici. Rezultă o morală atee, întemeiată pe căutarea fericirii. Această morală se bazează pe un sistem de educație și de sancțiuni, nu pe teroarea inspirată de pedepsele din lumea cealaltă. Religia, care nu există decât prin dorința noastră de a fi eliberați de rău, este deci sever combătută.

Sistemul naturii a cunoscut un mare succes și a generat multe critici și respingeri. Goethe o va considera o carte „atât de pală, atât de tenebroasă, atât de cadaverică, încât îmi era greu să o privesc, îngrozindu-mă ca de o stafie". O întreagă tradiție materialistă (îndeosebi marxistă) continuă cu toate acestea să se refere la d'Holbach ca la un precursor, nu însă fără a-i recunoaște limitele.

ED.: *Système de la nature: 1770, 2* voi., col. „Corpus des oeuvres de philosophie en langue française", Fayard, 1991.

REF.: A. Negri, „La cosmologie matérialiste de d'Holbach", în *Épistémologie et mate'rialisme* (sub dir. lui O. Bloch), col. „Épistémologie", Méridiens - Klincksieck, 1986.

SISTEMUL NATURII sau Cele trei regnuri ale naturii, prezentate în mod sistematic pe clase, ordine, genuri și specii / Sistema *naturae, sive* Regna *tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera et spedes,* 1735.

Car! von LINNÉ,
1707-1778.

Această lucrare considerabilă, ce a cunoscut unsprezece reeditări între 1740 și 1768, își propune să realizeze recensământul exhaustiv a trei regnuri: mineral, vegetal și animal. Cu toate acestea, nu atât cantitatea elementelor înregistrate îi conferă valoare, cât sistemul de clasificare la care a recurs Linné. Căci fiecare regn este clasat în funcție de elementele ușor recognoscibile, precum staminele și pistilurile pentru vegetale, dar, mai ales, fiecare organism este identificat prin doi parametri: numele *speciei* căreia îi aparține acest organism și numele *genului* căruia îi aparține specia. Linné aplică aici celebra teorie aristotelică a definiției ca enunț în doi termeni — gen și „diferență specifică"— omul fiind astfel definit ca un „animal înzestrat cu rațiune".

însă dincolo de valoarea descrierilor făcute de autor și de interesul practic al clasificării sale, această operă este valoroasă prin ceea ce dezvăluie cu privire la structura naturii, și anume cunoașterea perfectă pe care noi o putem avea despre ea. Kant, în *Critica facultății de judecare*,* va invoca aceste eforturi pentru a pune în evidență posibilitatea unei cunoașteri organizate a naturii, în pofida fundamentalei eterogenități a individualităților care o compun. Pentru a explica posibilitatea clasificării lui Linné, el va face apel la principiul „finalității naturii în produsele sale", prin care facultatea noastră de judecare asimilează natura cu un *mecanism,* ale cărui produse

se supun unor reguli și care se rânduiesc, prin urmare, în clase ce pot fi determinate prin dubla desemnare a genului și a speciei.

ED.: *Systema naturae,* Holmide, Stockholm, 1907.

REF.: K. Hagberg, *Cari von Linné, le Roi des Fleurs,* Je Sers, 1944.

SISTEMUL NATURII */Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate,* **1756.**

MAUPERTUIS
(Pierre-Louis Moreau de),
1698-1759.

Publicată inițial în latină sub pseudonim (Doctor Baumann), opera expune principiile unui materialism fizic apropiat celui pe care-l găsim la Diderot *(Reflecții asupra interpretării naturii*).* într-o manieră destul de spinozistă, Maupertuis refuză să considere gândirea și întinderea drept substanțe. Ele ar putea fi, spune el, proprietăți ale unei unice substanțe, a cărei natură ne este necunoscută. Inspirându-se totodată din Leibniz, Maupertuis nu se împotrivește ideii de a atribui gândirea materiei; este numai necesar să nu se reducă gândirea la ceea ce cunoaștem prin intelect. Trebuie să o considerăm în infinita varietate a treptelor sale. Putem califica de aceea sistemul lui Maupertuis ca materialism *hilozoist.*

Opiniile materialiste din *Sistemul naturii* nu vor avea răsunetul altor opere publicate de contemporanii lui Maupertuis, ceea ce îl va indigna pe Rousseau în *Profesiunea de credință a vicarului savoyard* (cartea a IV-a din *Emil*).* Maupertuis își datorează celebritatea mai ales lucrărilor sale științifice.

ED.: *Essai de cosmologie; Système de la nature; Réponse aux objections de M. Diderot* (trad. F.Azouvi), Vrin, 1984.

REF.: *Actes de la journe'e Maupertuis* (sub dir. lui O. Bloch), Vrin, 1975.

SOCIETATEA ÎMPOTRIVA STATULUI. Cercetări de antropologie politică / *La socie'te' contre l'État. Recherches d''anthropologie politique,* 1974.

Pierre CLASTRE,
1934-1977.

Textul lui Clastre se articulează în jurul confruntării, privind problema puterii, dintre societățile noastre istorice și anumite societăți fără istorie, numite și „societăți primitive". Această analiză comparativă îl conduce pe autor la concluzia că economicul și politicul evoluează invers proporțional unul față de celălalt. Astfel, cu cât este mai rudimentară economia, cu atât este mai puțin coercitivă puterea. În mod reciproc, statul atotputernic și societatea împărțită în clase merg mână în mână cu o logică a producției orientate către rentabilitatea maximă.

Această constatare este continuată printr-o examinare atentă a procesului de *alienare.*

ED.: *La Socie'te contre l'État. Recherches d'antropologie politique,* col. „Critique", Éd. de Minuit, 1974 / *Societatea contra statului. Studii de antropologie politică* (trad. E. Actarian), Editura Ararat, 1996.

REF.: M. Abensour (coord.), *L'Esprit des lois sauvages, Pierre Clastre ou une nouvelle anthropologie politique,* Le Seuil, 1987.

SOFISTUL sau Despre Ființă / *Zopto Trjq, ij flepi nu õv'TOQ,* D c. 365 a. Hr.

PLATON,
4281427-5481347 a. Hr.

Dialog.

Dialogul examinează valoarea tezelor eleate, făcând o critică metodică a filosofiei imobiliste a marelui Parmenide *(Sofistul* continuă, de altfel, analizele din *Parmenide*).* Platon critică soluția materialiștilor („fii ai pământului"), care identifică neantul cu vidul, iar ființa în plenitudinea sa cu atomii. Acestui materialism — cel al lui Democrit — el îi opune filosofia „prietenilor Ideilor" (a înșiși platonicienilor, poate), ce refuză să afirme că totul este corporal.

Analizând ființa și neființa, Socrate le identifică în Același și Altul. Prin raționamente foarte subtile, ce fac din *Sofistul* un dialog dificil, Platon pregătește posibilitatea de a atribui o realitate certă neființei.

ED.: *Sophiste; Politique; Philèbe; Time'e; Critias* (trad. É Chambry), col. GF, Flammarion, 1969 / *Sofistul* (trad. Constantin Noica), în *Opere VI,* col. „Clasicii filosofiei universale". Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

REF.: J.-F. Mat'tei, *L'e'tranger et le simulacre: essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne,* col. „Épiméthée", P.U.F., 1983.

SOPHIA / *Sophia,* 1876.

Vlaâmir Sergheevici SOLOVIOV, J853-1900.

Dialog.

Această operă, definită de Soloviov drept „mistico-teozofo-filosofico-teurgico-politică" *(sic),* conține esențialul gândirii mistice și metafizice a autorului. Pentru a aborda *Sophia* este necesară cunoașterea prealabilă a anumitor teme ale Cabalei. Filosoful își circumscrie într-adevăr reflecțiile mai multor teze gnostice, de unde impresia, la o primă lectură, de accentuat ermetism al operei.

Se poate spune despre acest text că el conține bazele filosofiei lui Soloviov. Fapt este că filosoful însuși nu le-a renegat niciodată.

ED.: *La Sophia et Ies autres e'crits frangais,* L'Âge d'Homme, Lausanne, 1982.

REF.: A. Kojevnikoff, „La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev", în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* nr. 14 și 15,1934-1935.

SPAȚIUL MIORITIC, 1936.

Lucian BLAGA, 1895-1961.

în *Orizont și stil**, Blaga arată care este, în genere, structura unei matrici stilistice. în *Spațiul mioritic* el aplică teoria sa despre stil la cultura populară română, pentru a-i pune în lumină categoriile stilistice, pentru a da la iveală „apriorismul abisal românesc". Astfel, el descoperă un orizont spațial infinit ondulat, desemnat ca „spațiu mioritic"; un orizont temporal de înaintare ondulată în timp, care comportă și „suișuri" și „coborâșuri"; un accent axiologic pozitiv, de împăcare cu destinul; un sentiment al destinului ce oscilează între încredere și resemnare, având totuși o nuanță anabasică; o năzuință formativă spre „stihial" și stilizare „sofianică". Pe lângă acești factori principali mai acționează, sinergie, alții secundari: preferința pentru organic, dragostea pentru pitoresc, simțul nuanței, al măsurii și discreției, geometrismul dreptlinear, iar ca vârstă adoptivă, „copilăria".

Autorul scoate în evidență aceste trăsături specifice ale spiritualității românești analizând creații diferite (muzica, dansul, ornamentația populară, arhitectura sacră și profană și, în măsura în care aceasta poate fi determinată stilistic, și istoria) Ele sunt mereu comparate cu creațiile altor popoare și culturi. De asemenea, se mai arată că nu numai creațiile originale poartă o „pecete" stilistică, ci chiar și acele creații ce pornesc de la asimilarea unor motive străine (biblice, dogmatice etc). Cu acest prilej se remarcă preocuparea mitologiei populare românești de a da o explicație originii și existenței munților și văilor, preocupare predeterminată stilistic.

întrucât cultura populară românească suferă influența spiritualității ortodoxe, ea este prezentată în contexul său ortodox, care determină caracterul ei „minor", ortodoxia fiind prielnică creației anonime, populare. Pentru Blaga, nu există o spiritualitate creștină unică, ci trei spiritualități diferite: catolică, protestantă și ortodoxă. Dar diferența dintre ele este mai mult de natură stilistică, decât dogmatică. Ceea ce le aseamănă este caracterul lor bipolar: pentru ele Absolutul este transcendent, dar în același timp el poate lua forme și în concretul lumii. Numai că fiecare vede întruparea Absolutului în concret altfel: catolicismul în categoriile autorității, protestantismul în cele ale libertății, iar ortodoxia în ale organicului. Acest fapt generează concepții diferite despre Biserică, rațiune, limbă etc.

O ultimă problemă atinsă este cea a influenței dintre culturi, prilej cu care Blaga observă că există culturi ce produc o influență *modelatoare* (cea franceză) și altele care au o influență *catalitică* (cea germană). Unele împing către imitare, iar altele stimulează originalitatea.

ED.: *Spațiul mioritic,* în *Trilogia culturii,* Fundația regală pentru literatură și artă, 1944.

SPAȚIUL **PUBLIC,** Arheologia publicității ca dimensiune constitutivă a societății burgheze / *Strukturwandel der Offentlichkeit,* 1962.

Jttrgen HABERMAS, n. 1929.

Redactată ca teză de doctorat la universitatea din Marburg (1961), lucrarea a fost publicată în Germania în 1962 și tradusă în franceză în 1978. Tradus cuvânt cu cuvânt, titlul german înseamnă: „schimbarea structurii publicului".

Prin *publicitate* nu trebuie să înțelegem publicitatea comercială (reclama). Publicitatea reprezintă, propriu vorbind, ceea ce este public (prin opoziție cu ceea ce este *privat);* este activitatea care face public (prin opoziția cu ceea ce este *secret),* în sensul de „publicitate a dezbaterilor"; este ceea ce, pentru a se constitui, are nevoie de un public. Habennas îi retrasează aici *arheologia:* publicitatea se naște în lumea Greciei antice o dată cu deosebirea dintre sfera

privatului (oikos), aparţinând lumii casnice, şi cea a publicului (polis), ce se manifestă în agora. Publicitatea este, de asemenea, o *dimensiune constitutivă* a burgheziei, cu care, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, o dată cu saloanele, cu cafenelele, cu societăţile de lectură, începe „să existe o sferă a publicului ce îşi foloseşte în mod public mintea", şi o dată cu care se realizează, puţin câte puţin, trecerea de la o sferă publică a *literarului* la o sferă publică mai *politică*.

Habennas face istoricul noţiunii de spaţiu public (şi a configuraţiei sale schimbătoare în sistemul social), trecând în revistă lumea greacă, lumea feudală (în care sfera publică este structurată prin reprezentare), monarhia, societatea burgheză (unde există o adevărată opinie publică pentru a discuta) şi, în fine, lumea contemporană (cu o opinie „nepublică", publicul nefiind făcut decât pentru a aclama).

în mod deliberat, modelul de opinie publică expus este cel „liberal", în care subiecţii sunt din păturile sociale „cultivate", şi nu varianta sa plebee (în care istoria, de pildă, o dată cu Robespierre, este momentan investită de „poporul" incult); şi nici varianta sa plebiscitară şi aclamativă, care este cea a regimurilor dictatoriale din societăţile industriale avansate. Cu toate acestea, Habermas studiază şi transformarea acestui model liberal, din momentul în care statul constituţional liberal este înlocuit treptat de statul social. De acum, asistăm la un fel de „refeudalizare", publicitatea devenind demonstrativă şi manipulatoare pentru a se asigura de asentimentul plebiscitar al unui public vasalizat.

ED.: *L'e'spacepublic* (trad. M. B. de Launay),col. „Critique de la politique", Payot, 1986.

REF.: J.-M. Ferry, *Habermas, l'e'thique de la communication,* P.U.F., 1987.

SPIRIT ŞI **REALITATE** / *Esprit et reálité,* **1938.**

Nikolai Alexandrovici BERDIAEV, 1874-1948.

Această operă este, fără îndoială, cea mai creştină dintre toate pe care le-a scris Berdiaev. După cum indică şi titlul, este vorba despre spirit şi realitate, şi mai ales despre raportul lor, pe care filosoful încearcă aici să-l clarifice.

Analizând *obiectivarea* spiritului, adică modul său de a fi pe lume şi în lume, gândirea lui Berdiaev întâlneşte inevitabil problemele clasice ale răului, ale timpului şi ale suferinţei.

însă originalitatea gânditorului rus constă, în principal, în studierea semnificaţiei ascezei, care este opţiunea individului pentru spirit dintr-o perspectivă creştină, care-şi asumă activ suferinţa necesară, aflată în legătură cu orice elevaţie şi cu orice efort în ordinea credinţei.

Berdiaev este, în plus, autorul *Spiritului lui Dostoievski,* scriitor de care a fost mult influenţat.

ED.: *Esprit et reálite,* Aubier-Montaigne, 1943.

REF.: J. Gaith, *Nicolas Berdiaeff, philosophe de la liberte',* Dar el Machreq, 1968.

SPIRITUL FILOSOFIEI MODERNE / *The Spirit of Modern Philosophy,* 1892.

Josiah ROYCE, 1855-1916.

Prima parte a operei urmăreşte să arate că idealismul, aşa cum îl concepe Royce, este rezultatul evoluţiei filosofiei moderne. Aceasta poate fi împărţită în trei perioade: cea de la Galilei la Spinoza, în care domină naturalismul raţionalist; cea de-a doua perioadă, de la Locke la Kant, se caracterizează prin întoarcerea Spiritului asupra lui însuşi şi prin analiza critică a facultăţilor noastre intelectuale, care duce la scepticism. La sfârşitul acestei perioade, se manifestă tendinţa de a construi *a priori* universul, tendinţă ce atinge apogeul la Kant şi se manifestă până în zilele noastre. în sfârşit, filosofia contemporană încearcă să concilieze naturalismul cu idealismul.

Cea de-a doua parte a tratatului constă îndeosebi în expunerea idealismului absolut al lui Royce. Demonstraţia începe prin afirmarea marilor principii ale idealismului: lumea, aşa cum poate fi cunoscută de noi, nu este decât un sistem de idei: spirite fiind, putem concepe un spirit, însă o existenţă lipsită de orice atribut mental ne este cu totul de neînţeles. Astfel, lumea reală este sau Spirit, sau este incognoscibilă. Or, incognoscibilul absolut este un nonsens, aşadar cu necesitate ne-fiinţă. Căci, dacă există o lume în afara noastră, esenţa ei trebuie să poată fi cunoscută de spirit şi aceasta pentru că ea este de esenţă ideală.

Astfel Royce ajunge să distingă între două lumi. Lumea „descriptivă", cea a exteriorităţii şi a cauzalităţii, nu este întregul lumii reale; există, lângă aceasta, o lume a „aprecierii", care, neputând fi o lume de monade izolate, cere o conexiune de subiecţi. Ea este cea care obligă Spiritul să iasă din el

însuși pentru a afirma în afară de el un alt spirit. Această lume a aprecierii este cea a universului interior, deci a libertății pure, deoarece evită timpul și cauzalitatea.

Concluziile lucrării ridică mai multe probleme. De ce acest dualism în interiorul idealismului absolut? Pe de altă parte, Royce ar fi putut introduce o a treia lume, intermediară între cea a obiectivității și cea a libertății pure, și anume lumea sensibilității și a pasiunilor, aparținând și ea „aprecierii", dar supusă timpului și cauzalității. în sfârșit, ne putem întreba dacă o libertate în afara timpului este în stare să întemeieze o morală trainică.

ED.: *The Spirit of Modern Philosophy,* Boston, New York, Houghton, Mifflin, 1892.

REF.: G. Deledalle, „Josiah Royce", în *la Philosophie ame'ricaine,* De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1987.

SPIRITUL UTOPIEI / Geist *der Utopie,* 1918.

Ernst BLOCH, 1885-J977.

Eseul conține premisele concepției formei deschise, ce va fi dezvoltată în *Principiul Speranță*.* Partea principală a acestei lucrări, publicată în 1918 și reeditată de filosof în 1923, este consacrată filosofiei muzicii. Este exprimată dorința de instaurare a unei noi metodologii pentru determinarea marilor curente: este vorba despre o *antropologie a muzicii,* întemeiată pe raportul dintre percepția și interpretarea muzicală.

Autorul refuză aspectul „catalog" pe care-l prezintă succesiunea evenimentelor istorice și sociale, propunând o nouă interpretare a istoriei, ce se situează dincolo de postcritici. Abordarea lui Bloch se realizează printr-o mulțime de percepții izolate, elemente parcelare sau aforisme dezvoltate, pe care le regrupează sub rubricile marilor părți ale tratatului. înlănțuire și sistematizare trec ambele prin ceea ce e trăit.

ED.: *L'esprit de l'utopie* (trad. A.-M. Lang și C. Piron-Audard), Gallimard, 1977.

REF.: G. Raulet, *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme, Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité,* Klincksieck, 1982.

STADII **PE** CALEA VIEȚII / Stadier *paa Livets Vei,* 1845.

Swen *Aabye KIERKEGAMD, 1813-1855.*

Sensul acestei culegeri este dat de faptul că Kierkegaard folosește mai multe pseudonime: „Hilarius, legător de cărți", publică într-o lucrare textele a diverși scriitori (William Afham, un soț anonim, Frater Taciturnus). Această multiplicare a autorilor imaginari exprimă bogăția experiențelor trăite; povestirile sunt tot atâtea raporturi ale individului cu iubirea sau cu credința. Astfel Afham *(„In vino veritas")* [trad. în română „Banchetul"] și soțul („Despre căsătorie") își manifestă atașamentul lor față de sentimentele estetice ale iubirii fericite. Dimpotrivă, prin disperarea sa etică, fratele Taciturn (Vinovat? — Nevinovat?) nu poate nici să-și afle mulțumirea pentru dragostea lui, nici să acceadă la credința adevărată.

Kierkegaard șovăie între cele „trei sfere de existență; estetică, etică și religioasă". Propria sa viață oscilează de la una la alta, fără a reuși să acceadă la stadiul credinței (cf. *Frică și cutremurare*).* Astfel, jurnalul lui Frater Taciturnus este oglinda a ceea ce Kierkegaard a trăit cu Regine Olsen: eșecul afectiv, sentimentul de culpabilitate. „Dar sunt eu deci vinovat? Da, pentru că am început ceva ce nu puteam realiza."

ED.: *Étapes sur le chemin de la vie* (trad. F. Prior și M.-H. Gugnot), col. „Tel", Gallimard, 1988.

REF.: J. Wahl, *Études kierkegaardiennes (Studii kierkegaardiene*),* Vrin, 1974.

STATUL COMERCIAL ÎNCHIS / Der *Geschhssene Handelsstaat,* 1800.

Johann Gottlieb FICHTE, 1762-1814.

Discipol al lui Kant și trăind în cadrul unei națiuni ruinate din punct de vedere financiar, Fichte expune o teorie generală care vizează să instituie un regim economic rațional, în conformitate cu dreptul și morala. Fichte critică ambele doctrine ale epocii, liberschimbismul (liberalism economic) și mercantilismul, care, deși opuse, se bazează pe principii care „jignesc moralitatea". Liberalismul economic, cerând libertatea totală a piețelor și principiul concurenței, duce la război între indivizi și între națiunile producătoare, și, deci, la ruina tuturor. Cât despre mercantilism, el duce la un sistem de monopoluri în

interior și la un sistem de cuceriri și de colonizare în exterior.

Fichte propune o a treia cale, „statul comercial închis", care se poate înrudi cu un socialism de stat, un socialism național. Statul, totalitate organică (organizată și care se organizează) aflată deasupra intereselor particulare, trebuie să orienteze producția economică în sensul necesităților generale ale societății și să apere interesele tuturor. Economia trebuie să se bazeze pe proprietatea privată, aceasta fiind fundamentală și originară pentru autor, chiar dacă el admite o proprietate publică pentru anumite mijloace de producție, îndeosebi în industrie. Dar statului îi revine rolul de a controla economia (producție și comerț interior) și de a interzice orice comerț cu exteriorul. Această *autarhie* permite societății, care este un organism social, să cunoască un regim economic rațional, statul operând o planificare (repartizare a forțelor de muncă, fixare a prețurilor etc). Fichte, gânditor organicist, care a introdus socialismul în economia națională, mai ales prin planificare, îl anunță pe economistul german Friedrich List (1789-1846), care se află la originea Uniunii vamale *(Zollverein)* din 1834, etapă decisivă spre unitatea economică germană. De altfel, Fichte este considerat fie ca inspiratorul îndepărtat al planificării franceze — și chiar al planificării autoritare sovietice —, fie ca precursorul unei economii național-socialiste.

ED.: *L'e'tat commercial ferme'* (trad. D. Schulthess), col. „Raison dialectique", L'Age d'Homme.Lausanne, 1981.

REF.: A. Philonenko, *L'ceuvre de Fichte,* Vrin, 1984.

STATUL ȘI REVOLUȚIA / L'État *et la Révolution,* 1917.

LEMN *(Vladhnir llici Ulianov), 1870-1924.*

Ca *toate* lucrările teoretice ale lui Lenin — și ale tradiției marxiste în general —, aceasta este în același timp o intervenție circumstanțială într-o dezbatere politică, într-o conjunctură în care trebuia exercitată o influență, și conceperea anumitor obiective. Conjunctura este războiul imperialist din 1914 și dezvoltarea unui curent socialist oportunist, pregătit să susțină burgheziile naționale în vasta acțiune de împărțire a lumii și accesibil temelor patriotice și „șovine". Obiectivul teoretic îl constituie aici puterea de stat și aparatul de stat.

în prefața la prima ediție, Lenin își anunță intenția: studierea teoriei marxiste (și engelsiene) despre stat, pentru a o reabilita împotriva deformărilor oportuniste; apoi, criticarea concepțiilor celei de a Ii-a Internaționale (Kautsky) în legătură cu statul, în sfârșit, tragerea „principalelor învățăminte din experiența revoluțiilor ruse din 1905 și, mai ales, din 1917".

Lenin reamintește substanța teoriei lui Marx în privința statului. Acesta este „produsul unor contradicții de clasă ireconciliabile". El este un instrument în mâinile clasei dominante, pentru a supune și pentru a menține în această supunere celelalte clase. Rolul său principal, deși nu în mod exclusiv, este vădit represiv. Orice stat este astfel o „dictatură de clasă".

„Dictatura": un contrasens ne pândește aici, care provine din ideologia burgheză a dreptului. Aceasta trimite noțiunile de democrație și de dictatură (sau de violență) la *formele* de stat (adică la caracteristicile juridice ale acestuia). Or, pentru Lenin, „dictatura" semnifică faptul că puterea statului este întotdeauna exercitarea, violentă în esență, a unei dominații pe care dreptul o „sancționează" după ce s-a realizat, dar pe care el nu ar putea să o fundeze, pentru că nu are nici o realitate anterioară dominației de clasă.

La lumina experiențelor istorice trecute (1848, Comuna din Paris, revoluțiile ruse din 1905 și 1917), autorul desprinde principiile unei strategii revoluționare proletare. Concluzia esențială a lui Lenin începe în această afirmație: nici o revoluție proletară nu este posibilă dacă *aparatul de stat* burghez nu este *distrus* în același timp în care el este cucerit. Căci aparatul nu este numai instrumentul în mâinile unei clase, el materializează dominația acestei clase. Instituțiile de stat, în multitudinea concretă a dispozițiilor lor, nu sunt „neutre", indiferente față de conținutul de clasă al statului. „Democrația burgheză" realizează astfel, până în formele sale aparent cele mai „liberale" (parlamentarism, joc de partide), dominația de clasă. A cuceri puterea nu este suficient, căci structurile sale ar readuce cu siguranță dominația clasei burgheze.

împotriva oportunismului care pretinde că poate face să funcționeze așa cum sunt instituțiile burgheze — îndeosebi instituțiile parlamentare —, Lenin afirmă că dictatura proletariatului este forma inevitabilă a exercitării puterii revoluționare. împotriva anarhismului, el neagă posibilitatea de a decreta „sfârșitul statului". Dispariția sa nu poate rezulta decât printr-o „extincție", printr-o „stingere" conse-

cutivă conflictelor între clase. Dispariție care nu este posibilă decât în momentul ascuțirii maxime a acestor conflicte, în lupta pentru puterea de stat. Dictatura proletariatului este astfel articulată în perspectiva *comunismului.* Nu ca un ideal îndepărtat, ca un pământ promis spre care am avea vag ideea că ne îndreptăm, ci ca a o tendință obiectivă a luptei de clasă în chiar sânul sistemului capitalist.

Statul și revoluția este unul din textele fundamentale ale marxismului, privind problema statului și a dictaturii proletariatului. Nu am putea totuși să transformăm acest text într-o culegere de formule scolastice, să-l despărțim de conjunctura sa istorică și politică, așa cum a făcut prea adesea o anumită tradiție care se prevalează de marxism și de moștenirea lui Lenin însuși.

ED.: *L'État et la Révolution,* Messidor-Editions sociales, 1984.

REF.: E. Balibar, *Sur la dictature du proletariat,* Maspero, 1976.

STROMATE / *Tăv Kară rfjv ăkṇdrj tpdoaotpiav yvwoTiKẅvvj̇toftvrifidTcovaTpwfidTEiQ,* Dc. 179.

CLEMENT din *Alexandria, c. 140—c.* 220.

în cele opt cărți ce compun această lucrare, Clement a strâns la un loc „semințele gnozei" cu privire la creștinism și la diverse doctrine filosofice ale Antichității.

Autorul recunoaște că lectura grecilor este folositoare creștinilor, însă afirmă totodată că gândirea greacă împrumută mult de la Scriptură, care este mai veche. Sunt abordate aici numeroase probleme teologice, precum abstinența, perfecțiunea, martirajul, asceza și credința.

ED.: *Stromates* (trad. CI. Mondésert), 8 voi., Le Cerf, 1949-1981 / *Stromatele* (trad. Pr. D. Fecioru), în *Scrieri,* partea a 2-a, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.

REF.: CI. Mondésert, introducere la ed. cit.

STRUCTURA REVOLUȚIILOR ȘTIINȚIFICE / Tbe *Structure* o/Scienti/ic Revolutions, 1962.

Thomas Samuel KUHN, n. J922.

Cei mai mulți dintre istoricii științelor, observă Kuhn, ilustrează sau apără ideea că știința progresează prin *acumularea* lineară a descoperirilor și a intențiilor individuale. Pentru autorul eseului de față, această viziune continuistă a dezvoltării științifice nu se poate aplica decât în cazul a ceea ce el numește „știința normală".

în timpul lungilor perioade când știința este *normală,* ansamblul comunității științifice (cercetătorii, dar și profesorii și studenții lor) se grupează în jurul unei „matrice disciplinare", sau *paradigmă,* care inspiră „tradițiile particulare și coerente ale cercetării științifice". înălțate la rang de dogme, aceste paradigme, de exemplu teoria mișcării a lui Aristotel sau concepția corpusculară asupra luminii, orientează cercetarea și determină cadrul în interiorul căruia rezultatele vor fi interpretate. Dacă survine o „anomalie", apare tendința de a o reduce până la o face să intre „în cutia preformată și inflexibilă pe care o oferă paradigma".

Astfel că știința normală, contrar celor afirmate de Popper în *Logica descoperirii științifice*,* nu acționează câtuși de puțin prin ipoteze și respingeri, ci prin *cumularea* de teorii menite să consolideze paradigma de moment în temeliile sale.

Cu toate acestea, anumite anomalii „rezistă" eforturilor savanților de a le asimila. Paradigma în vigoare intră atunci în criză, iar știința, devenită *extraordinară,* își vede reprezentanții siliți să respingă această paradigmă, pentru a o înlocui, după o perioadă de relativă confuzie, cu o nouă paradigmă, capabilă să explice, într-o manieră satisfăcătoare, fenomenele considerate „anormale" în sistemul precedent.

Știința progresează cu adevărat tocmai în cursul acestor *revoluții* (treceri de la o paradigmă la alta). Căci abandonarea unei vechi paradigme de către comunitatea științifică duce la o revizuire radicală a principiilor, a metodelor, a criteriilor ei de judecată: „Ceea ce, înainte de revoluție, era, pentru omul de știință, o rață, devine un iepure", scrie Kuhn cu un incontestabil simț al rezumării. Dincolo de teoriile științifice, ceea ce se modifică este, de fapt, chiar viziunea noastră asupra lumii, de îndată ce o paradigmă este abandonată în favoarea alteia.

ED.: *La structure des révolutions scientifiques* (trad. L. Meyer), col. „Champs", Flammarion, 1983 / *Structura revoluțiilor științifice,* Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.

REF.: I. Stengers, „La description de Kuhn et son application â la biologie contemporaine", în *Annales de {'Institut de pb.ilosoph.ie.* Bruxelles, 1973.

STRUCTURA TEORIILOR DEDUCTIVE / La *structure des tbéories dèductives,* 1921.

louis ROUG1ER, 1889-1982.

Opunându-se lui Edmond Goblot, pentru care raționamentul nu este niciodată independent de obiectele cu privire la care raționează (ceea ce echivalează cu a afirma sterilitatea logicii formale), Rougier dezvoltă aici teza după care „orice teorie deductivă este o teorie pur formală", o schemă logică aplicabilă obiectelor și relațiilor particulare cele mai diverse. Sprijinindu-se pe lucrările școlii logistice (Russell, Whitehead etc), el aplică la matematică o teorie a judecății și a raționamentului, pe care o extinde apoi la epistemologie.

Autorul acordă o mare importanță *„principiilor formatoare",* cum le numește el, principii datorită cărora matematicianul construiește noi sisteme de obiecte mai generale și mai complexe. „Prin ele se manifestă, într-o teorie deductivă, activitatea creatoare a spiritului". Antinomia dintre caracterul apodictic al raționamentului în geometrie și îmbogățirea progresivă și indefinită a acestei științe i se pare astfel rezolvată. El precizează, cu toate acestea, că principiile formatoare nu sunt nimic altceva decât funcții propoziționale: prin urmare, ele nu ar putea crea obiectele la care se aplică; trebuie ca obiectele să fie date în prealabil, pentru ca principiile formatoare să-și joace rolul și să le integreze în teoria deductivă. Aceasta înseamnă întrucâtva a admite că formalismul nu poate fi integral și că noi nu putem renunța la intuiție în activitatea creatoare a matematicii.

ED.: *La structure des the'ories déductives,* Alean, 1921.

REF.: P. Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques,* Éd. de Minuit, 1980.

STRUCTURILE ELEMENTARE ALE RUDENIEI / *Structures eîémentaires de la parenté (Les),* 1949.

Ckude LÉVI-STRAUSS, n. 1908.

Acest text, ce reia teza de doctorat **a lui** Lévi-Strauss, propune o reflecție asupra incestului, a cărui interzicere constituie o structură remanentă a tuturor tipurilor de societate. Din punct de vedere etnologic, incestul este de două ori remarcabil; nu numai că prohibiția sa este universală, dar mai ales prin el se articulează trecerea naturalului în cultural, altfel spus, trecerea de la rudenie — care este un dat biologic — la *uniune* — care presupune alegerea și raportarea la un alt semen.

Instaurarea prohibiției incestului într-o societate dată corespunde introducerii regulilor ce vizează gestiunea femeilor comunității. Căci interdicția incestului obligă femeia să părăsească mediul său „natural", familia proprie, pentru a lua un soț dintr-un mediu „cultural", compus adică din oameni străini familiei. O astfel de înaintare către cultură se realizează prin medierea căsătoriei *exogamice,* care condamnă definitiv incestul.

Prezentând în această lucrare fundamentele sociologice ale unor fenomene precum căsătoria, Lévi-Strauss deschide noi orizonturi etnologiei; aceasta, în consecință, tinde să devină știința articulării culturalului cu naturalul.

ED.: *Les structures éîémentaires de la parenté,* Mouton & Co, Paris-La Haye, 1967.

REF.: Y. Simondis, *Claude Le'vi-Strauss ou „La Passion de l'inceste",* Flammarion, 1980.

STUDII DE FILOSOFIE PRESOCRATICĂ / *Études de philosophie pre'socratique*, I—II, 1933-1937.

Aram M. *FRENKIAN, 1898-1964.*

Pentru a lămuri câteva probleme legate de unii filosofi presocratici, autorul combină metodele filologiei cu cele ale istoriei filosofiei. Sunt abordate problema cunoașterii la Empedocle, arătându-se legătura ei cu cosmologia empedocleană, și rolul pe care-l are teoria pannenidiană a cunoașterii în înțelegerea de ansamblu a doctrinei Eleatului. Un spațiu mai larg îi este acordat lui Heraclit, în legătură cu care sunt cercetate mai multe probleme: începutul operei sale și succesiunea fragmentelor păstrate; importanța stilului heraclitic în înțelegerea doctrinei Efesianului, precum și concepția sa despre limbă și relația acestei concepții în *Cratylos-u* \ platonic; importanța noțiunii de *mimesis* în economia filosofiei heraclitice și influența ei asupra altor concepții filosofice grecești (Anaxagoras, pithagoreicii, Platon, Aristotel).

Lucrarea prezintă câteva idei originale, cum ar fi cea a raportului dintre limbă și filosofic După Frenkian, limba este elementul care mediază între real și concepția filosofică despre lume. El arată în ce mod **a** influențat structura specifică **a** unor limbi (greacă, sanscrită, chineză, engleză) viziunile filosofice specifice elaborate în aceste limbi (aristote-

lismul, brahmanismul, daoismul, empirismul). E drept, spune autorul, că se formează şi curente heterodoxe, care vin să contrazică spiritul limbilor respective (stoicismul, budhismul etc), dar acestea nu sunt decât excepţia care confirmă regula.

Filolog ca formaţie, istoric al filosofiei ca preocupări, Aram Frenkian dovedeşte, ilustrându-l, rolul „filosofiei comparate" utilizate ca instrument al istoriei filosofiei. Filosofia comparată presupune o bună cunoaştere atât a doctrinelor filosofice, cât şi a limbilor în care acestea au fost scrise, o astfel de metodă fiind indispensabilă pentru buna înţelegere a filosofiei vechilor culturi, ca şi a oricărei filosofii.

ED.: *Études de philosophie pre'socratique. I. Héraclite d'Éfes, II. La philosophie comparée; Empe'docle d'Agrigente; Parmenide d'Ele'e,* Jean Vrin, Paris, 1933-1937.

STUDII DE ISTORIE A GÂNDIRII ŞTIINŢIFICE / *Études de l'histoire de k pensă scientifique,* 1966.

Alexandre KOYRÉ, 1892-J964.

Această lucrare grupează diferite eseuri de epistemologie şi de istorie a ştiinţelor. Toate, sau aproape toate, privesc revoluţia ştiinţifică săvârşită de la Renaştere până în secolul al XVIII-lea. Alături de „marile nume" ale ştiinţei clasice (Copernic, Galilei, Pascal), sunt evocate figuri mai puţin ilustre, însă nu mai puţin pasionante (Tartaglia, Benedetti, Cavalieri, Gassendi). Metoda lui Koyré constă în a cerceta condiţiile de elaborare a cunoştinţelor ştiinţifice în contextul lor cultural şi ideologic.

ED.: *Études d'histoire de la pensée scientifique,* col. „Tel", Gallimard, 1985.

REF.: R. Taton, „Alexandre Koyré, historien de la pensée scientifique", în *Revue de synthèse,* nr. 88, 1967, p. 5-20.

STUDII GALILEENE / *Études galiléennes,* 1940.

Alexandre KOYRÉ, 1892-1964.

Operă care ilustrează magistral proiectul istoricocritic al lui Alexandre Koyré în domeniul epistemologiei: a regăsi condiţiile originare ale producerii cunoştinţelor ştiinţifice în contextul lor istoric, cultural, ideologic. Mai mult decât de persoana lui Galilei, Koyré se preocupă de revoluţia ştiinţifică al cărei principal — dar nu unic — actor a fost acesta. Cum se retrag fizica şi cosmologia scolastică în faţa noii astronomii şi mecanici? Cum au fost descoperite legea căderii corpurilor, principiul inerţiei? în toate aceste cazuri e vorba de a reconstitui acel *puzzle* de progrese ale gândirii, de experimentări posibile, pe scurt, de a urinări meandrele întortocheate ale elaborării cunoştinţelor ştiinţifice.

Este evocat Galilei, desigur, însă şi Descartes, Copernic, Toricelli şi alţii, mai puţin faimoşi: Bonamico, Benedetti, Bruno, Tycho Brahe, Cavalieri, Gassendi.

ED.: *Études galiléennes,* Hennan, 1979.

REF.: R. Taton, „Alexandre Koyré, historien de la pensée scientifique", în *Revue de synthèse,* nr. 88, 1967, p. 5-20.

STUDII KIERKEGAARDIENE / *Études Kierkegaardiennes,* 1938.

Jean WAHL, *1888-1974.*

Amplă, analiza lui Jean Wahl este operată în trei mişcări. El examinează mai întâi paralela dintre viaţa lui Kierkegaard şi scrierile lui. Apoi este reperată articularea ideilor: de la angoasă la păcat, de la căinţă la credinţă. în sfârşit, autorul examinează criticile lui Kierkegaard privitoare la Hegel, apoi contribuţiile sale la existenţialismul lui Jaspers şi Heidegger.

Wahl descrie aici trecerea de la idealism la existenţialism; în *Tratatul de metafizică*,* el va pleda pentru individ şi împotriva sistemelor.

ED.: *Études kierkegaardiennes,* Vrin, 1974.

REF.: E. Levinas, P. Ricoeur şi X. Tilliette, *Jean Wahl et Gabriel Marcel,* Beauchesne, 1976.

STUDII NEWTONIENE / Études neu/toniennes, 1965.

Alexandre KOYRÉ, *1892-1964.*

Continuare a *Studiilor galileene*,* această lucrare are ca obiect formarea conceptului de gravitaţie universală. Newton e situat în raport cu predecesorii (Copernic, Kepler, Descartes, Galilei) şi cu contemporanii săi (Leibniz, Malebranche). El apare aici ca savant, dar şi ca filosof cu preocupări metafizice.

ED.: *Études newtoniennes,* col. „Bibliothéque des Idées", Gallimard, 1968.

REF.: R. Taton, „Alexandre Koyré, historien de la pensée scientifique", în *Revue de synthèse,* nr. 88, 1967, p. 5-20.

SUMMA CONTRA GENTILES, D între 1255 și 1264.

THOMA DE *AQUINO (Sf.), c. 1225-1274.*

Operă teologică fundamentală a autorului, *Summa contra Gentiles* are ca principală temă esența lui Dumnezeu și cunoașterea ei de către om. Cum poate un simplu muritor imperfect să conceapă o ființă perfectă și eternă? Cum o poate el explica? Aceasta este marea problemă pe care o are în vedere aici Thoma de Aquino.

Există două puncte de pornire: Dumnezeu poate fi perceput numai prin rațiune și acceptat astfel, chiar dacă această viziune este supusă erorii; cealaltă imagine pe care o avem cu privire la Dumnezeu este cea pe care ne-o oferă Sfânta Scriptură.

Grație rațiunii umane, existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată și probată. Dacă plecăm de la principiul că orice efect are o cauză, riscul de a regresa la infinit pe înlănțuirea cauzelor și efectelor ne obligă să recunoaștem ca absolut necesară existența unei cauze prime și absolute: este tocmai ceea ce preconiza încă axioma aristotelică. Această idee se găsește și în Sfânta Scriptură: Dumnezeu creează lumea *ex nihilo;* în concepția creștină, materia nu poate preexista lui Dumnezeu. Trebuie totodată să ne întemeiem considerațiile pe natura umană pentru a arăta ce fel de natură este cea a lui Dumnezeu. Omul e o ființă imperfectă; or, cum orice lucru își are contrariul său, există cu necesitate o ființă perfectă, care este Dumnezeu. Spre deosebire de om, Dumnezeu este veșnic; el nu are nici început, nici sfârșit; este Act pur, în sensul că el este mereu în act și niciodată potențial; este atotputernic, însă totodată separat de materie; el este inteligență și voință, bunătate și fericire.

Dumnezeu se află la începutul oricărui lucru, al oricărei ființe vii; el este cel care a conceput lumea și creaturile sale. Astfel a creat inteligențe pure, separate de materie, precum îngerii, care locuiesc în sferele celeste; el a creat și inteligențele umane, care sunt legate de un corp. Faptul că sufletul omenesc este strâns unit cu un corp este esențial; sufletul este un *act* al corpului, ori una dintre *formele* acestuia.

Corpul, prin intermediul simțurilor, se află deci la originea intelectului nostru, a ideilor noastre și, îndeosebi, a concepției noastre despre Dumnezeu. în timp ce corpul, receptacul muritor, își va realiza supremul țel prin învierea cărnii, sufletul etern și incoruptibil nu-și poate atinge scopul decât apropiindu-se de Dumnezeu. Moartea învelișului său carnal nu-i oferă omului viziunea perfectă a lui Dumnezeu; căci mintea omenească rămâne limitată. Acest har îi poate fi totuși acordat de Dumnezeu, însă doar în mod excepțional. Harul divin completează și perfecționează ordinea creației: el este un bine. în același fel, dragostea de bine și ura îndreptată împotriva răului, pe care Dumnezeu le inspiră omului, nu sunt obstacole în calea libertății sale.

Omul nu poate ajunge așadar la viziunea lui Dumnezeu decât în lumea cealaltă. Contemplarea esenței divine este, într-adevăr, prea îndepărtată de problemele și de preocupările omului din timpul vieții sale terestre. Există însă un adevăr superior: cel al dogmelor. Rațiunea umană poate *înțelege* aceste dogme impuse oamenilor prin revelația divină: ele sunt Treimea, împărtășania și întruparea. Totuși, aceste dogme nu pot fi *dovedite;* ele trebuie acceptate printr-un act de credință.

Summa contra Gentiles este, împreună cu *Summa Theologiae*,* una dintre operele fundamentale ale lui Thoma de Aquino. Autorul prezintă aici, de fapt, principiile de bază ale filosofiei sale, ce va fi numită mai târziu „filosofia thoinistă". La studiul esenței divine se adaugă o violentă critică a filosofilor arabi și evrei („gentiles", adică păgâni), care, după Thoma de Aquino. interpretează greșit creștinismul. Această operă polemică este, totodată, o apărare curajoasă a catolicismului.

ED.: *Summa contra Gentiles* (trad. R. Bernier, M. Corvez, L.-J. Moreau, M.-J. Gerlaud și F. Kerovanton), ed. bilingvă latină-franceză, 4 voi., Lethielleux, 1951-1961.

REF.: M. Piclin, *Philosophie et the'ologie chez saint Thomas d'Aquine,* Klincksieck, 1983.

SUMMA **THEOLOGIAE,** D c. **1276.**

ALBERT CEL MARE (sfântul), c. 1193-1280.

Această *Summa,* rămasă netenninată, expune, încercând să le concilieze, teoriile aristotelice — despre care trata învățământul scolastic — și aportul augustinian. Discutând despre suflet, Albert cel Mare încearcă așadar să sintetizeze două doctrine cât se poate de diferite. El stabilește astfel un echilibru între rațiune și revelație — echilibru ce anunță marea

sinteză a lui Thoma de Aquino, discipol al lui Albert cel Mare.

ED.: *Summa theologiae,* în *Opera* (ed. A. Borgnet), 38 voi., Paris, 1890-1899.

REF.: A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie,* Vrin, 1990.

SUMMA THEOLOGIAE,
D 1266-1274.

THOMA DE AQUINO (Sf.),
c. 1225-1274.

Opera se compune din trei părți. începută la Roma, redactarea primei părți, ce tratează despre Dumnezeu, a fost încheiată la Viterbo în 1266. Autorul studiază mai întâi esența divină: natura lui Dumnezeu, ce este el, cum este și în ce fel îl poate omul cunoaște și-i poate vorbi; apoi el se interoghează asupra operei lui Dumnezeu, cauză și scop al tuturor lucrurilor.

Există mai multe demonstrații posibile ale existenței lui Dumnezeu. Prima dintre ele este *cosmologică.* Orice mișcare din univers este impusă de o mișcare anterioară, al cărei efect este. Astfel, schimbarea constă în înlănțuirea de cauze și de efecte pe firul cărora se poate, în principiu, regresa la infinit. însă întrucât trebuie să ne oprim undeva, trebuie să admitem ipoteza unui *Motor primordial,* sau cauză primă, din care ar rezulta toate mișcările ulterioare. Dumnezeu este această cauză primă și absolut necesară, iar toate cauzele ce decurg de aici sunt doar contingente.

O a doua probă a existenței lui Dumnezeu este cea *teologică.* Toate cauzele au un grad mai mare sau mai mic de perfecțiune și de bine; trebuie dedus că, pe lângă aceasta, există o perfecțiune și un bine absolute. Pe de altă parte, omul este muritor; ca tot ceea ce este creat, el tinde către un scop. Fiecare lucru având un contrariu, Dumnezeu, infinit și etern, există prin urmare cu necesitate. El este supremul bine; doar lumina divină îi permite omului să-l înțeleagă pe Dumnezeu în esența sa; mintea omenească singură nu ar putea reuși aceasta.

Thoma abordează apoi problema Treimii: Dumnezeu, care a creat Verbul, este concomitent unul și triplu: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt cele trei elemente indivizibile ale lui Dumnezeu. în fine, este vorba de Creația ce provine de la Dumnezeu; omul ocupă în cadrul ei un loc privilegiat: corpul său, muritor, este intim legat de sufletul său, nemuritor. în consonanță cu Aristotel, Thoma consideră că sufletul imaterial transcende corpul în care locuiește. Capacitatea de a înțelege a sufletului este *pasivă,* în măsura în care se sprijină pe cunoștințele particulare, dar este *activă* prin puterea sa de abstractizare. Chiar dacă are diferite funcții și chiar dacă există tot atâtea capacități de înțelegere active câte suflete omenești, capacitatea de a înțelege este fundamental una.

în cea de-a doua parte, terminată la Paris în 1272, autorul tratează despre aspirația creaturilor raționale către Dumnezeu. Problema *eticii* este și ea abordată aici. Dumnezeu a creat lumea; este, deci, logic să fie răspunzător de ea și să o guverneze. El este, de asemenea, răspunzător pentru ființele pe care le-a creat; omul este singura dintre toate creaturile care a fost înzestrată cu rațiune; aceasta îl poate îndruma să se întoarcă spre Dumnezeu, însă el este totodată supus unor pasiuni ce-l îndepărtează de rațiune. Astfel că omul, a cărui voință e liberă, e liber să aleagă între rațiune și pasiuni; *sindereza,* ordinea intimă a conștiinței sale, îi cere să facă binele, nu răul; însă numai virtutea naturală a rațiunii, *„habitus",* îi permite să aleagă calea cea bună. *„Habitus"-\A* este dispoziția morală ce nu se dezminte; este vocea conștiinței recunoscută drept vocea lui Dumnezeu. Această virtute este cea care îi arată omului ce e bine și ce e rău. Omul poate așadar, după convingerea lui cea mai intimă, să se supună fie rațiunii, fie pasiunilor sale. însă rațiunea reprezintă adevărul lui Dumnezeu și credința eternă; ar comite deci o greșeală dacă nu i s-ar supune ei. Omul rămâne îndatorat de acest păcat față de Dumnezeu; în consecință, harul îi poate aduce un ajutor prețios.

Elaborarea celei de-a treia părți a operei, începută la Napoli după 1272, a fost întreruptă de moartea autorului. Această parte este consacrată lui Hristos Mântuitorul. Intervenția lui Hristos, Dumnezeu făcut om, a fost necesară pentru a-l salva pe om de păcatele sale și îndeosebi de păcatul originar. Hristos este cel care ne conduce către Dumnezeu. Opera se încheie prin descrierea Sfintelor taine care asigură mântuirea. Tema învierii, cu care trebuia să se sfârșească lucrarea, nu a putut fi tratată.

Alături de *Summa contra Gentiles*, Summa theologiae* este una dintre operele fundamentale ale lui Thoma de Aquino. Intenția ei pedagogică este subliniată de organizarea riguroasă, precum și de bogăția problemelor abordate. Se știe că Thoma voia să facă din filosofie servitoarea teologiei. El încearcă aici să demonstreze că teologia este pe deplin o știință: în mod cert întemeiată pe adevăruri ce nu ne sunt accesibile decât prin lumina dumnezeiască, ea nu este

mai puțin o știință speculativă și practică, fără de care omul nu și-ar putea asigura mântuirea.

ED.: *Somme the'ologique* (trad. A Raulin și A.-M. Roguet), 4 voi., Le Cerf, 1984-1986 / *Summa theologiae,* voi. 1: *Despre Dumnezeu* (trad. Gheorghe Sterpu și Paul Găleșanu), col. „Biblioteca de filosofie — Clasicii filosofiei universale", Editura Științifică, 1997.

REF.: M.-D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie,* col. „Microcosme", Le Seuil, 1977.

SUMMA TOTIUS LOGICAE, 1488.

William OCKHAM
(sau Occam),
c. 1285-c. 1347.

Autorul expune aici interpretarea sa nominalistă a logicii sub diversele sale forme. El analizează mai întâi *logica antiqua (Organon*-u* lui Aristotel și *Comentariile* asupra acestuia ale lui Porfir și Boethius), apoi *logica modernorum,* adică îmbogățirile ce i s-au adus logicii antice în secolele al Xll-lea și al XlII-lea, în special cele aduse de către Petru de Spania (c. 1220-1277): realist moderat, el a completat și a reordonat *Organon-u* pe baza unei semantici a „termenilor".

La Ockham, nominalismul se accentuează: nu numai universaliile (genuri, specii, diferențe) nu au existență reală *(in re)* — sfântul Thoma arătase deja acest lucru —, dar chiar ideile individuale sunt fără realitate. în consecință, cuvintele sunt abstracții convenționale neimplicând nicicum vreo esență a lucrului. Autorul se desparte astfel de idealismul thomist și aristotelic, pentru care un intermediar inteligibil între lucru și gândire este necesar oricărei înțelegeri intelectuale; el repune în discuție întregul edificiu de abstracțiuni care, în secolul al XIII-lea, se baza pe raportul stabilit de Aristotel între *intelectul activ* și *specia inteligibilă.*

Pentru Ockham, singura existență reală este cea a indivizilor ca atare, în pluralitatea lor, de fapt de nedepășit. Aceasta nu înseamnă că nimic nu e inteligibil: cuvintele au desigur un sens, dar numai prin stabilirea unui raport cu lucrurile *reale.* Inteligibilul nu se află altundeva decât în activitatea sufletului, ori a minții. Pentru că dacă sufletul este o substanță, în el nu ar putea exista alte substanțe. Autorul ia aici în derâdere proliferarea „distincțiilor formale", entități fictive pe care le postulau unii învățați ai secolului al XIII-lea. Cunoașterea are, dimpotrivă, interesul de a suprima orice concept de prisos. Posteritatea a imortalizat prin metafora „briciul lui Ockham" principiul economiei, propriu spiritului riguros ce refuză să avanseze fără dovezi.

Nominalismul pune astfel bazele autonomiei rațiunii umane, pe care o invită să-și delimiteze cu grijă competențele. Adevărurile supranaturale încetează de a mai fi obiectul cunoașterii raționale, cultura se separă de credință, amenințând edificiul teologiei naturale și al puterilor trecătoare pe care ea le susținea atunci. Se pot observa în dimensiunea critică a gândirii lui Ockham premisele empirismului și ale raționalismului laic.

ED.: *Summa logicae,* în *Opera philosophica,* voi. 1, Institut franciscain de l'université Saint-Bonaventure, New York, 1974.

REF.: G. de Legarde, *La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Âge,* voi. IV și V, Nauwelaerts, Paris-Louvain, 1962-1963.

SUPLIMENT LA CĂLĂTORIA LUI BOUGAINVILLE / *Supplément au voyage de Bougamvilk,* 1796.

Denis DIDEROT,
1711-1784.

Dialog.

în 1771 apărea la Paris *Călătorie în jurul lumii,* a exploratorului Louis Antoine de Bougainville, ce relata propriul său periplu. Acesta încântase Curtea și întregul Paris arătându-l pe Aotorou, „bunul sălbatic" adus din Tahiti. A urmat o vogă extraordinară a moravurilor tahitiene, din care contemporanii au reținut îndeosebi libertatea sexuală. Faptul acesta nu-i era câtuși de puțin indiferent lui Diderot, care lupta de multă vreme împotriva deșertăciunii prejudecăților morale și a legislației privind viața sexuală și conjugală.

Opera, redactată în 1772, se prezintă sub forma unui dialog dintre două personaje, disimulate în spatele unor simple inițiale, A și B, ultimul prezentând tezele morale ale autorului. Cel care citește însă celuilalt un pretins „Supliment" la povestirea lui Bougainville este primul personaj. Doi locuitori din Tahiti, bătrânul și Orou (există aici un dialog în dialog), descriu detaliat felurile de libertate sexuală a tahitienilor. în *Visul lui d'Alembert*,* Diderot punea propria-i gândire pe seama delirului unui bolnav; aici, adevărul apare din naivitatea naturală a „sălbaticilor". Nenorocirile omului vin din aceea că societatea îi impune să urmeze mai multe coduri morale (civil, religios) care se contrazic și contrazic

nu '-repˆsÈ 'ajsa *aijmuwSnog m\ vuoipjm r>\ \niuaiu -}]dn£* 'lUSUreo 3J]Utp J0|IIJE|3J E ESEOIUOUUE IEUI IS pj3qi| IEUI E9JEjpj3X3 SlUIOjdlUOO E nu 3[Epyi)JE asEoiSipj îŝ 3(EJOUI jojunpoo Esuipjozap '3[Ejusp -P003U 3[I)EJ3pOS UE 'EO IŜtlJO] EJEJSUOO]3 !|EJnjEU tninuio E3]EjEunq EJ ininzaASuai 3|uiu3j3J nE]ui, IJ 'EAtijoduiip 'p '„JO|ptjEq|Es" E BJEpunj Esjcjpunq UI B9P9-13 nu JOJapiQ 'nE3ssno^[tnt 3[3Z3] EISI 3JEJon[EJSESOE EO 'isnjoj 'uispsjo ES siqsjj n(\j '„IUSUIEO SJJUI Ejsizqns SJE0 sarap 3(unyodEJ ad" EIEZSŜE 3ij gs îs 'soiSti3J3u 'jusuispunj nou un istEJoai Esp as t ES 'pap 'ainqarL '(EjniEU jnpoo

autqnt axdsaq nss iflIHHONVH !Z9A

NƆ.L.ᵛ Id

'MOISOdWĂS

'ZL6T 'uu. 31l$3PI!H ''OSU1IO

'loxapiq ap sapjoiu saqpi saq 'puEuusj-j ·j .".•jg'S

"3Z-6I 'UOUEIUUIBU 'JO

•J03 *'saj8n9t\v sa] uns auuaq !s9nbti]dosoiiifd sqasuaj :a]lti\.wnSnog ap a$v>(o/\ nv juaiupjddns* ."Qg

•3JlSEOU joitJEDspnfsjd îs JO[unAEJOui E EqjsoE cntiċą o JEO '„ptjcqips jojiunq" JE 3ui§3UEd unJEJE

Ș

ȘAPTE UPANIȘADE,
între secolele XI și **III** a. Hr.

ANONIM.

Selecție de texte vedice.

Această antologie grupează extrase din șapte texte sacre ale Indiei — sau considerate astfel. Redactate în sanscrită, ele tratează toate despre noțiunea de ființă, despre conaturalitatea dintre *atman* și *brahman,* adică dintre *eul* personal și Șinele universal.

Upanișadele sunt în mare parte cosmogonii sau cosmologii. Cea mai importantă dintre ele, *Chandogyaupanișad,* afirmă identitatea de natură dintre șinele intim și ființa universului. Natura „materială" este aici *iluzia (mayaj.*

Beneficiind de introducerea competentă a lui Jean Varenne, aceste texte sunt cele mai semnificative ale Indiei și oferă o vedere de ansamblu asupra filosofiilor indiene.

ED.: *Sept Upanishads* (trad. J. Varenne), col. „Points Sagesses", Le Seuil, 1981 / *Cele mai vechi Upanișade* (trad. Radu Bercea), col. „Bibliotheca Orientalis", Editura Științifică, 1993.

REF.: J. Varenne, *Cosmogonies védiques,* Les Belles Lettres, 1981.

ȘCOALA ȘI SOCIETATEA /
The Scool and Society, 1899.

John DEWEY,
1859-1952.

întrucât societatea de Ia sfârșitul secolului al XlX-lea a fost divizată, iar unitatea socială și comunitară a fost distrusă de revoluția industrială, școala trebuie să-și asume o nouă misiune. Societatea agrară nu avea nevoie, ca să spunem așa, de școală. Ea menținea disciplina și forma caracterul punându-1 pe copil în contact direct cu natura. De acum înainte îi revine școlii să educe prin instruire: ea nu poate să reușească aceasta, spune John Dewey aici, decât dacă recreează pentru copilul erei mașinii, împreună cu societatea și cu instrumentalitățile lumii moderne, aceeași continuitate pe care educația tradițională reușea să o stabilească cu natura. Școala va trebui să fie, așadar, un *microcosmos,* oglindă a societății, loc de unificare a divizărilor ei. Dacă școala îl face pe copil să participe la societate, ea îi va inculca sociabilitatea, care va fi mai târziu, pentru societatea însăși, un factor prețios de armonie și de solidaritate.

Acest text care pune bazele unei teorii socio-educaționale holistice, inspirate parțial din hegelianism, precede principalele lucrări de pedagogie scrise de Dewey.

ED.: *Éducation et Socie'te´* (trad. parțială de Desfeuille), în *Éducation,* iunie 1909 și decembrie 1912.

REF.: G. Deledalle, *La Pedagogie de John Dewey,* Éd. du Scarabée, 1965.

ȘTIINȚA LOGICII / *Wissenschaft der Logik,*
1812-1816.

Georg *Wilhelm Friedrich HEGEL,*
1770-1831.

Ideea de logică, pe care Hegel o așază la baza sistemului său filosofic, îl poate încurca pe cititorul modern, obișnuit să înțeleagă prin aceasta o referință la logica formală provenită din matematică. Totuși Hegel nu neagă că în această idee există un moment real și efectiv al logicii, dar numai un moment, căci logica hegeliană depășește cu mult simplul cadru al logicii matematice, ambiționând să fie logica întregii gândiri posibile, a tuturor formelor de gândire. Astfel înțelege Hegel să depășească opoziția — rezultată din tradiția filosofică — dintre/<?rma gândirii, care ar ține de domeniul logicii (și atunci ne gândim la

importanța acordată de Aristotel silogismului), și *conținutul* său, al cărui domeniu principal este metafizica, în calitate de „știință a ființei ca ființă". „Logica speculativă conține vechea logică și vechea metafizică, păstrează aceleași forme ale gândirii, aceleași legi și aceleași obiecte, dezvoltându-le însă și dându-le o formă nouă datorită unor categorii mai largi", scrie autorul.

Departe de a considera logica drept o poartă de intrare care ar rămâne totuși în afara sistemului, Hegel crede că totul începe, fără îndoială, cu logica, dar și că totul este deja cuprins în ea, dacă nu chiar dezvoltat. Această idee a unui început filosofic esențial își află de altfel un ecou istoric în însăși geneza gândirii lui Hegel: deși proiectase o *Enciclopedie a științelor filosofice* în care logica nu ar fi fost decât o parte, Hegel va lucra îndeosebi la elaborarea acesteia, în detrimentul părților consacrate naturii și spiritului.

Știința logicii cuprinde trei momente: *Doctrina ființei,* pe care Hegel o va publica în 1812, *Doctrina esenței,* publicată în 1813, și *Doctrina conceptului,* publicată în 1816. Conținutul, planul, ideile principale ale acestei opere sunt reluate în prima parte a *Enciclopediei științelor filosofice în rezumat*,* publicată în 1817, *Știința logicii* fiind însă o lucrare independentă, dacă nu autonomă, considerată de Hegel drept cheia de boltă a sistemului său. El va revedea, de altfel, această lucrare în întregime, către sfârșitul vieții sale, în vederea unei a doua ediții, ce nu va apărea decât postum, în 1832.

Importanța pe care Hegel o atribuie logicii ține de însăși ideea de filosofie; dacă logica sa nu are nimic dintr-o metodă formală, dacă ea este deja prezentarea conținutului obiectiv al gândirii și, îndeosebi, a diviziunilor ei ontologice esențiale, cauza acestui fapt este aceea că însăși filosofia apare dintr-o necesitate internă, printr-o necesară legătură pentru care logica este concomitent instrument și garanție. Ceea ce Hegel refuză este ideea unui conținut inert al gândirii filosofice, care ar fi adevărat indiferent de forma în care este descoperit și expus. Logica este cea care pune la lucru *dialectica:* aceasta din urmă nu este doar un mod particular de gândire, nici un expedient pe care ar fi posibil să-l evităm, ori să-l ocolim: ea este, după opinia lui Hegel, singura modalitate de desfășurare a gândirii, care-i permite acesteia să fie cu adevărat speculativă; în același timp, dialectica nu este forma goală și abstractă a gândirii, din moment ce ea este în mod necesar dependentă de ceea ce gândește, de obiectele gândirii sale.

Astfel, Hegel așază raționalitatea logicii sale în opoziție cu tipurile de gândire ale „judecății", care separă și abstrag ceea ce afirmă. Ceea ce logica întâlnește și depășește în punctul său de plecare este de altfel tocmai capcana abstracțiunii; trebuie început de la ființa pură, în abstracțiunea ei nediferențiată. Această primă categorie, de la care totul începe în filosofie (și, de fapt, marea tradiție metafizică trece pe acolo), este ambivalență, deoarece afirmă totalitatea a ceea ce va deveni (scopul logicii nu este altul decât ființa absolută) și subliniază totodată în abstracțiunea sa ceea ce nu este încă. Trebuie început prin ceea ce este cel mai simplu; dar aceasta înseamnă și ceea ce este cel mai vid. Logica va fi deci mișcarea prin care spiritul determină tot mai multe categorii ale gândirii sale, deducându-le din el însuși prin necesitatea internă a autodezvoltării sale.

Această autarhie, sau autonomie a logicii, nu e, de altfel, incompatibilă cu ideea de enciclopedie: logica pregătește efectiv toate celelalte științe, toate celelalte ramuri ale filosofiei, oferindu-le esența mișcării adevărului, dialectica conceptului care se autozămislește, ca și ideea ce se realizează în și pentru sine.

ED.: *Science de la logique* (trad. P.J. Labarrière și G. Jarczyk), 3 voi., Aubier-Montaigne, 1972,1976 și 1981 / *Știința logicii* (trad. D.D. Roșea), Editura Academiei, 1966.

REF.: A. Doz, *la Logique de Hegel et Ies problèmes traditionnels de l'ontologie,* Vrin, 1987.

ȘTIINȚA ȘI LUMEA MODERNĂ / *Science and the* Modern World, 1925.

Al/red Nortb WHITEHEAD, 1861-1947.

Whitehead a fost mai întâi un teoretician al științei moderne. în această lucrare, el schițează pentru prima dată principalele direcții ale unei ontologii care pornește de la o critică a concepției lui Laplace asupra universului.

La început este combătut ceea ce numește „sofismul localizării simple", după care un lucru este acolo unde el se găsește. Pentru autor, un lucru este peste tot unde el acționează. însă cum trebuie conceput acest lucru? Conform schemei lui Laplace, natura nu este nimic altceva decât materie în spațiu și în timp. Pentru Whitehead, entitatea de bază este *evenimentul.* Doar evenimentul deține, prin el însuși, un loc în spațiu și în timp. Numai acestui atom de spațiu-timp, ce se definește prin componentele sale

vectoriale (momentul și energia), îi conferă epistemologia atributele monadei leibniziene: percepțiile monadei devin „prehensiunile" evenimentului. Această idee de *prehensiune* îl apropie pe Whitehead de Husserl, și anume, ideea potrivit căreia comprehensiunea lumii ne e dată fără să ne fie vreodată oferită pe deplin. Autorul purcede apoi la un istoric al teoriei mecaniciste, în care arată că relativitatea generalizată a lui Einstein nu face decât să împingă până la consecințele sale extreme principiul inerției formulat de Galilei. Whitehead face o prezentare completă a mecanicii cuantice, în care reia teza unei periodicități în epicicluri pe „orbitele lui Bohr", ideea după care ondulației cinetice i se adaugă o ondulație structurală, precum și noțiunea unui „oscilator evenimențial de câmp". „Conurile lui Minkowski" îi vor servi la dezvoltarea și aprofundarea noțiunii de eveniment, prin introducerea conceptului de „ocazie prehensivă".

În fine, Whitehead extinde concepția despre obiect prezentând teoria sa despre obiectele eteme — esențe calitative prezente în gândirea lui Dumnezeu. Aceasta din unnă este într-adevăr văzută ca mediere necesară între potențialitatea obiectelor eterne și actualitatea evenimentelor temporale.

ED.: *La science et le monde moderne* (trad. A. Ivéry și P. Hollard), Payot, 1930.

REF.: J. Vuillemin, *La logique et le monde sensible,* Flammarion, 1971.

ȘTIINȚA VESELĂ / *Die fröhliche Wissenscbaft, „la gaya scienza",* 1883 și 1887.

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, 1844-1900.

Cinci capitole, cu prologul „Glumă, șiretenie și răzbunare" și cu apendicele „Cântecele prințului Fără-de-lege", reiau principalele teme ale lui Nietzsche într-o mișcare fluctuantă proprie autorului.

Primul capitol discută despre „scopul existenței" cu „doctorii" ei și despre ce este „nobil" și „josnic", prin raportare la „îndatoririle absolute". Dar dincolo de „conștiința intelectuală" și de „conștiință" pur și simplu, se pune încă o dată problema „țelurilor științei". Nietzsche face o analiză a sentimentelor de „putere", de „mândrie „antică", de distincție și, de asemenea, o analiză a unor pasiuni cum ar fi generozitatea, noblețea și suferința.

Cel de al doilea capitol aduce în prim-plan realitatea creației artiștilor și apropie „arta și natura" așa cum procedau grecii, la care se vor face mai multe referiri respectuoase. Femeile sunt aduse în discuție în problema castității sau a maternității. Etica și estetica sunt confruntate prin intermediu! exemplului unor muzicieni și filosofi.

Cel de al treilea capitol se aventurează în nesfârșitul domeniu al cunoașterii, care este „mai mult decât un mijloc", scufundând cititorul nu numai în „originile" cunoașterii și în cele ale logicii, ci și în problema efectelor ei patetice („gemetele celui ce cunoaște"). Datorită acestui din urmă fapt „păcatul" nu este îndepărtat, iar Nietzsche face elogiul politeismului inspirat, care a fost respins pentru totdeauna de cultura noastră.

Cel de al patrulea capitol, *Sanctus Januarius,* se referă la „noul an" și la „Providența personală" care permite „credința în sine însuși". Nietzsche ne vorbește de asemenea despre „înaltele tonalități ale sufletului", pe care el le resimte, și despre „delirul contemplatorilor", pe care îl cunoaște. Este vorba, de asemenea, despre bucurie și despre „stăpânirea de sine", despre „înțelepciunea în durere" și, în fine, despre „grandoare".

Al cincilea capitol, *Noi, oamenii fără teamă,* mai urcă un ton, atingând, dacă nu aroganța, cel puțin o originală credință în transcendență, cu o cucernicie specială, dar mai ales cu „un mare semn de întrebare": „Ultimul termen ar fi nihilismul; dar primul, nu ar fi oare tot nihilismul?" Fluctuațiile gândirii sau tensiunile spiritului ne poartă către probleme referitoare la origine: cea a savanților, dar și cea a religiilor, cea a noțiunii cunoașterii înseși. Ne vom rătăci astfel într-un „nou infinit".

ED.: *Le Gai Savoir* (trad. P. Klossowski), col. 10/18, U.G.E., 1973.

REF.: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* P.U.F., 1962.

ȘTIINȚĂ CU CONȘTIINȚĂ / *Science avec conscience,* 1982.

Edgar UORIN, n. 1921.

Științele umane (sociologia, antropologia, filosofia etc.) ignoră științele exacte sau științele vieții, precum biologia sau fizica; reciproc, științele exacte sunt adesea prea legate de obiectul lor pentru a putea primi o reflecție filosofică, care le-ar putea explica totuși principiile și metodele ce le sunt proprii. Or, este imperios necesar, afirmă Morin aici, ca întreaga comunitate științifică să admită caracterul eminamente *transdisciplinar* al cunoașterii. Doar o rațiune

deschisă, capabilă să lucreze cu iraționalul, va ști să pună în evidență „provocarea complexității".

într-adevăr, toate științele, fără excepție, sunt confruntate cu complexitatea realului. Nevoia de a lega obiectul de subiect și de mediul său, de a nu mai trata obiectul ca inert și lipsit de formă, ci ca un sistem organizat, de a stabili un dialog al teoriei cu incertitudinea și cu contradictoriul, toate acestea obligă astăzi pe omul de știință să respecte *multi-dimensionalitatea* ființelor și a lucrurilor. Numai o cunoaștere care va încerca să se cunoască pe ea însăși, doar o „știință cu conștiință" nu va fi, în sensul de mai sus, nici mutilată nici mutilatoare.

ED.: *Science avec conscience,* col. „Points", Le Seuil, 1990.

REF.: E. Morin, *Introduction ă la pense'e complexe,* E.S.F., 1990.

ȘTIINȚĂ ȘI CREAȚIE, 1942.

Lucian BLAGA,
1895-1961.

Orice creație culturală poartă o pecete stilistică; creațiile științifice sunt creații de cultură, deci și ele poartă o pecete stilistică. Acesta este silogismul pe care Blaga îl demonstrează aici pe larg, cu foarte mare bogăție de exemple, abordând mai multe culturi (babiloniană, indiană, greacă, arabă și europeană) și mai multe construcții științifice. El reia aici probleme care l-au însoțit toată viața, de la *Cultură și cunoștință* (1922) până la *Despre conștiința filosofică* și *Experimentul și spiritul matematic* (apărute postum).

Știința teoretică și, de asemenea, experimentul și observația își găsesc o explicație filosofică din perspectiva filosofiei culturii, îndeosebi din perspectiva „filosofiei stilului". Ele sunt deopotrivă determinate sau îndrumate de categoriile stilistice. în acest context, creațiile științifice, ca și cele artistice, filosofice etc, apar ca revelări ale misterului, în care stilul și metafora se îngemănează. Ceea ce le deosebește însă este materialul folosit pentru revelarea misterului. Știința folosește construcțiile abstracte, arta folosește intuiția concretă, iar mitul un material imaginar plastic și însuflețit.

Revelările științifice ale misterului nu sunt cercetate doar în ele însele, ci sunt puse în comparație cu alte creații culturale, pentru a se scoate în evidență și mai mult analogia dintre ele. *Știință și creație* este un tratat de epistemologie *sui generis,* unde autorul folosește un concept larg al științei, în care sunt cuprinse atât știința riguroasă, fundamentată matematic, a europenilor, cât și știința așa cum era ea înțeleasă de antici și de unii romantici.

Autorul demonstrează că până și argumentarea logică este subordonată stilului, căci ea vine în urma plăsmuirilor spirituale, pentru a le da o pretinsă fundamentare. Există mai multe concepții despre lume și fiecare în parte se vrea bine argumentată logic, chiar dacă între ele sunt contradicții.

ED.: *Știință și creație,* în *Trilogia valorilor,* Fundația regală pentru literatură și artă, București, 1946.'

ȘTIINȚĂ ȘI FILOSOFIE /
Science *et philosophie,* 1886.

Marcelin BERTHELOT,
1827-J907.

Culegere de articole de istorie și de filosofie a științei.

Optimistă și scientistă, „filosofia", așa cum o înțelege Berthelot, constă aici în a afirma că doar știința le oferă oamenilor „morală și fericire".

în afară de articolul consacrat „Originilor alchimiei" (care începe prin celebra formulă: „Lumea este azi fără mister"), textul dedicat lui Renan („Știința ideală și știința pozitivă") propune să se deosebească știința care se întemeiază exclusiv pe observație de cea care, reunind faptele unei istorii a spiritului uman, tratează în felul său probleme ale vechii metafizici. însă cel mai interesant articol este fără îndoială cel care tratează despre cercetările științifice privind aplicațiile militare — știm că Berthelot, făcea cercetări asupra pulberii și explozibililor. întrebarea sa, mereu actuală, asupra problemei de a ști dacă se cuvine ca știința să se pună în serviciul eficacității omuciderii vorbește despre scrupulele lui, dar încheie cu reafinnarea nădejdii acestuia în consecințele benefice, la nivel global, ale progresului cunoașterii.

ED.: *Science et philosophie,* Calmann—Lévy, 1886.

REF.: J. Jacques, *Berthelot: 1827-1907, autopsie d'un mythe,* Belin, 1987.

ȘTIINȚĂ ȘI IPOTEZĂ /
La scknce et l'hypothhe, 1902.

Henri POINCARÉ,
1854-J912.

Contribuția lui Poincaré la filosofia științei constă în principal într-un studiu critic al convenționalismului.

Concepția despre un spațiu și un timp neabsolute, relative la instrumentele de măsură ale observatorului, duce, în geometrie și în matematicile pure, la fonnularea de axiome care au fost alese din motive de comoditate; e vorba de convenții ce sunt ele însele extrase din teorii convenționale. Totuși, Poincaré tinde să limiteze rolul și importanța acestor convenții în aritmetică și în fizică.

ED.: *La science et l'hypothese,* col. „Champs", Flammarion, 1968 / *Știință și ipoteză* (trad. Constantin Popescu-Ulmu), col. „Enciclopedia Gândirii", Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

REF.: J. Vuillemin, prefață la ediția franceză citată.

ȘTIINȚĂ ȘI METODĂ / *Science et méthode,* 1908.

Henri POINCARÉ, *1854-1912.*

Acest al treilea volum de filosofie a științei (după *Știință și ipoteză*,* 1902, și *Valoarea științei*,* 1905) reia distincția dintre ceea ce rezultă din puterea spiritului — precum matematicile pure, legate de raționamentul inductiv — și ceea ce se naște din experiență și își trage valoarea din capacitatea de a fi controlat prin observație.

Această distincție permite evitarea excesului de convenționalism: teoriile sunt, bineînțeles, convenționale, dar admise totodată în funcție de conformitatea lor cu faptele experimentale. Astfel, spre deosebire de Peano și de Russell, autorul neagă faptul că este posibil ca matematicile să fie reduse la logică.

ED.: *Science et méthode,* Flammarion, 1947 / *Știință și metodă* (trad. Vasile Tonoiu), Editura Științifică, 1998.

REF.: R. Poirier, „Henri Poincaré et le problème de la valeur de la science", în *Revue philosophique de la France et de l'efranger,* 1954, pp. 485-513.

ȘTIINȚE ALE UNIVERSULUI ȘI PROBLEME METAFIZICE / *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques,* **1976.**

Claude TRESMONTANT, n. J925.

în această lucrare, ca de altfel în cele mai multe dintre textele sale, Tresmontant urmărește vechiul obiectiv al „concordanței": anume, de a stabili adevărul credinței creștine prin acord cu rezultatele științei contemporane — și îndeosebi ale astrofizicii. Autorul, dispreţuind avertismentele lui Hume, Kant sau Feuerbach, consideră că metafizica este posibilă și, pentru a vorbi precum abatele Pluche (1688 — 1761), pretinde a-l fi descoperit pe Dumnezeu în „spectacolul naturii".

ED.: *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques,* Le Seuil, 1976.

REF.: J. Salem, *Dictionaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

T

TABLOU ECONOMIC / *Tableau eć onomique,* **1758.**

François QUESNAY, J694-1 *774.*

Medic al Doamnei de Pompadour, Quesnay a fost maestrul Şcolii fiziocraţilor (care i-a reunit pe Dupont de Nemours, Mirabeau, Mercier de la Rivière, Baudeau etc), prima mare şcoală economică franceză.

„Doctorul divin" concepe economia ca un *circuit* în care bunurile şi banii circulă continuu între diferitele categorii sociale, animând astfel viaţa economică, precum circulaţia sângelui (descoperită în 1628 de William Harvey) animă viaţa umană. Astfel economia, supunându-se unei mişcări continue şi ciclice, funcţionează ca un organism viu, legile economice fiind derivate din legile naturii. în consecinţă, Quesnay apără libertatea economică şi proprietatea privată şi se opune intervenţionismului statului (colbertism, mercantilism), propovăduind suprimarea reglementării comerţului şi agriculturii.

Analizând interacţiunile economice dintre diversele categorii sociale, el deosebeşte trei clase de cetăţeni ce constituie naţiunea: „clasa productivă" (agricultorii), „clasa proprietarilor" (suveranul, posesorii de pământ, decimatorii), „clasa sterilă" (meşteşugarii, fabricanţii, comercianţii). După opinia lui Quesnay, bogăţia nu constă în deţinerea de metale preţioase, ci în pământ; doar clasa productivă creează bogăţie sub forma unui surplus (produsul net), pe care ea nu îl consumă în întregime şi care e, în consecinţă, în folosul celorlalte clase. Astfel, Quesnay arată cum se efectuează repartiţia venitului provenit din agricultură între diferitele clase. în acest scop, el dezvoltă un exemplu numeric (aritmetic, însă nu algebric), ilustrând teoria sa asupra originii şi circulaţiei valorii.

Quesnay a exercitat asupra epocii sale o imensă influenţă, îndeosebi asupra guvernării regale şi, mai exact, asupra Controlorului general de finanţe, Turgot. Deşi neglijează industria şi comerţul în favoarea agriculturii, el îi premerge pe economiştii clasici şi politicile economice ale liberalismului economic (laissez-faire). în plus, analiza sa în termeni de circuit macro-economic prefigurează contabilităţile naţionale şi anumite teze susţinute de adepţii lui Keynes.

ED.: *Tableau économique,* în *Physiocratie,* col. GF, Flammarion, 1991.

REF.: H. Denis, *Histoire de la pense'e économique,* col. „Thémis — Sciences économiques", P.U.F., 1990.

TEHNICA sau Miza secolului / *Technique (La), ou l'Enjeu du siècle,* **1954.**

Jacques ELLUL, n. *1912.*

Fără a recurge la o descriere detaliată a evoluţiei tehnicilor sau a stării actuale a diferitelor mijloace tehnice, Jacques Ellul îşi propune să examineze aici raporturile ce se stabilesc între tehnica contemporană şi diversele instanţe sociale şi politice, între necesităţile tehnice şi necesităţile naturale.

Acest eseu critic descrie evoluţia unei tehnici ce a fost iniţial concepută ca mijloc şi care se impune azi ca mediu autonom, ostil omului şi ordinii politice; această transformare nu poate avea succes decât o dată cu apariţia unei „tehnici a tehnicii", de unde libertatea şi gândirea vor fi izgonite.

ED.: *La technique ou l'enjeu du siècle,* Economica, 1990.

TEHNICA ŞI ŞTIINŢA CA **„IDEOLOGIE"** / *Tecbnik und Wissenschaft als „Ideologie",* 1968.

Jiirgen HABERMAS, n. *1929.*

Scris ca omagiu adus lui Marcuse (la a şaptezecea lui aniversare), textul preia de la acesta critica conceptului weberian de *raţionalitate.*

Marcuse arătase, îndeosebi în *Raţiune şi revoluţie*,* că raţionalitatea (definită ca activitate raţională vizând un scop) are chiar în esenţa sa o dimensiune politică: dominarea omului de către om se exercită întotdeauna în numele raţionalităţii. însă chiar ideea de *raţiune* este ideologică; invitându-ne să îmbrăţişăm progresul ştiinţific al epocii noastre, ea ne leagă strâns de tehnică, care înseamnă, în sine, *dominaţie.*

Habermas prelungeşte aici aceste analize, în lumina deosebirii dintre *muncă* (în calitate de activitate instrumentală întemeiată pe alegeri raţionale) şi *interacţiune* (ca activitate comunicaţională, urmărind să stabilească relaţii mediate prin limbaj).

ED.: *La technique et la science comme „idéologie"* (trad. J.-R. Ladmiral), col. „Tel", Gallimard, 1990.

REF.: J.-M. Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication",* P.U.F., 1987.

TEMA TIMPULUI NOSTRU / E! *Tema de nuestro tiempo,* 1923.

José ORTEGAY GASSET, J*883*-1955.

Influenţat iniţial de către neokantianul Hermann Cohen, Ortega y Gasset evoluează ulterior spre o filosofie mai personală, ce ia drept obiect viaţa ca „realitate radicală". Astfel, despărţindu-se definitiv de primul său inspirator, el se consacră aici unei critici a raţiunii formale, căreia îi opune „raţiunea vitală", singura ce ne permite să analizăm acest principiu fundamental, care este viaţa înţeleasă în radicalitatea ei. Fără acest principiu, i-ar fi fost imposibil să explice universul în totalitatea sa. Dar „raţiunea vitală" este aici sinonimă cu „raţiunea istorică": una nu merge fără cealaltă. Dincolo de ele, ne sunt date ca plauzibile toate vieţile umane; de unde necesitatea de a determina posibilitatea şi limitele înţelegerii celuilalt. Aceasta este sarcina pe care trebuie să şi-o asume orice epistemologie a ştiinţelor sociale ce se doreşte consecventă.

Vom recunoaşte la acest filosof spaniol influenţa lui Nietzsche, însă şi pe cea a lui Simmel, Scheler şi Dilthey.

ED.: *El Tema de nuestro tiempo,* în *Obras completas,* Ed. de la Revista de Occidente, Madrid, 1983 / *Tema timpului nostru* (trad. Sorin Mărculescu), Editura Humanitas, 1997.

REF.: A. Guy, *Ortega y Gasset ou la Raison vitale et historique,* Seghers, 1969.

TEOGONIA / *Qwyovia.*

HESIOD, *sfârşitul sec. VIll-inceputul sec.* VII *a. Hr.*

Poem mitologic.

Vastă frescă mitologică, *Teogonia* este totodată o cosmogonie: Hesiod povesteşte, plecând de la lunga genealogie a zeilor (ce personifică fiecare câte o forţă naturală), felul în care lumea ordonată, *cosmosul,* a apărut din *haosul* primitiv. Ieşit victorios din toate bătăliile, Zeus, garant al ordinii universale, sfârşeşte prin a-şi manifesta suveranitatea asupra a tot ce există.

Deşi masiv impregnată de religiozitate, *Teogonia* anunţă operele presocraticilor asupra formării cosmosului.

ED.: *The'ogonie; Ies Travaux et Ies Jours; Ie Bouclier* (trad. P. Mazon), Les Belles Lettres, 1979 / *Teogonia* (trad. Ion Acsan), în *Hesiod-Orfeu. Poeme,* col. „Biblioteca pentru toţi", Editura Minerva, 1987.

REF.: J.-P. Vernant, *Mythe et pense'e chez Ies Grecs,* La Découverte, 1985.

TEOLOGIA MISTICĂ / *IlepiJHVOTIKIJC, & EoĂoyiaq.*

PSEUDO-DION1SIE, sec. V-VI.

Atribuit lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, acest tratat mistic original şi surprinzător proslăveşte nu lumina lui Dumnezeu, ci tenebrele sale. Te poţi uni cu Dumnezeu prin negarea a tot şi a ta însuţi, topindu-te în liniştea perfectă a ignoranţei: aceasta este *extazul* mistic, resimţit ca atare de către contemplativii ce se unesc astfel cu Dumnezeu.

ED.: *La the'ologie mystique,* în *QLuvres complètes du Pseudo-Denys l'Are'opagite* (trad. M. de Gandillac), Aubier-Montaigne, 1943. / *Teologia mistică* (trad. Pr. Dumitru Stăniloae), în *Opere complete* şi

Școlile Sfântului Maxim Mărturisitorul, Editura Paideia, 1996.

REF.: R. Roques, *l'Univers dionysien,* Le Cerf, 1983.

TEOLOGIA NATURALĂ
sau Cartea creaturilor / *Theobgia* naturalis *seu Liber creaturarum,* 1487.

Raimundo SEBUNDE
(Ratndn *Sibiuda sau Sabunde, zis), c.* 1385-J436.

Această operă a devenit celebră datorită lui Montaigne, care a tradus-o în 1569 și a consacrat unul dintre eseurile sale unei *Apologii a lui Raymond Sebond*,* rămasă vestită.

în această *Teologie naturală,* Sebond pune în dialog tradiția rațională medievală cu noile perspective umaniste. El refuză, în numele rațiunii, principiul autorității și situează omul în sânul unei ierarhii a ființelor în care divinitatea nu este principiul de organizare.

ED.: *Theologia naturalis seu Liber creaturarum,* retipărire fotomecanică a ediției lui Sulzbach (1852), Bad Cannstatt, Stuttgart, 1966.

REF.: F. Stegmiiller, prezentare a textului în ed. cit.

TEOLOGIA PLATONICIANĂ / *Theologia platonica,* **1482.**

Marsilio FICINO, *1433-1499.*

Când, sub influența lui Produs, Marsilio Ficino scrie *Teologia platoniciană,* scopul său este „ca în însăși divinitatea inteligenței create, precum într-o oglindă situată la egală distanță de extreme, să vedem, pe de o parte, opera Creatorului însuși, iar, pe de altă parte, să contemplăm și să cinstim inteligența sa". Teologie în sens strict, deoarece este vorba despre nemurirea sufletului, opera este în întregime caracteristică pentru idealul Renașterii: punerea temeliilor unei religii naturale, care ar îmbina civilizația clasică și tradiția creștină. Căci a separa filosofia de religie este ca și cum ai separa dragostea de înțelepciune. Or, filosofia, pentru Marsilio Ficino, nu este cea a lui Aristotel, care judecă prea materialist și aproape panteist (chiar dacă ea are în epocă mulți adepți, mai ales în versiunea sa averroistă), ci acea a lui Platon.

Să întemeieze cunoașterea nemuririi sufletului și destinul lui pe „rațiunile platoniciene", „iată ce vrea înainte de toate Dumnezeul atotputernic, iată ce solicită natura umană și ceea ce altădată, cu ajutorul lui Dumnezeu, realiza celestul Platon". Iată totodată ceea ce propune Marsilio Ficino, convins că „după câteva schimbări, platonicienii vor fi creștini". El urmărește astfel să confere demnității omului bazele ei de neclintit.

Prima parte a operei expune ierarhia ființelor după o dialectică ce, din abstracție în abstracție, merge de la materie la Dumnezeu. La cel mai scăzut nivel se află „masa leneșă a corpurilor", apoi vine calitatea eficientă sau puterea. întotdeauna supusă schimbării, însă nedivizată într-un corp, vine apoi forma sau sufletul. în fine, în partea cea mai de sus a scării stau, indivizibili și imuabili, spiritul angelic, apoi soarele divin.

Cea de-a doua parte stabilește marile principii ale activității umane transformate în întregime de căutarea perfecțiunii și a adevărului — căutare care, în termenii unei ascensiuni contemplative și unitare, se deschide spre descoperirea naturii divine.

Marsilio Ficino este fără îndoială filosoful cel mai influent al Renașterii, nu doar în Italia, ci în toată Europa.

ED.: *The'ologie platonicienne* (trad. R. Marcel), 3 voi, Les Belles Lettres, 1965-1970.

REF.: R. Marcel, *Marsilio Ficino: 1433-1499,* Les Belles Lettres, 1958.

TEORIA ACȚIUNII COMUNICAȚIONALE / *Theorie des Kommunikativen Handelns,* **1981.**

Jiirgen HABERMAS, n. 1929.

Elaborată între 1977 și 1981, această operă vastă de o mie de pagini se împarte în două volume, intitulate *Raționalitatea acțiunii și raționalizarea societății* și *Pentru o critică a rațiunii funcționaliste.*

Primul volum prezintă problematica raționalității, critică teoria raționalității a lui Max Weber, articulează noțiunile de *acțiune socială, activitate finalizată* și *comunicare,* pentru a analiza în fine critica făcută de Lukăcs tezei weberiene a raționalizării, ca și critica rațiunii instrumentale făcută de Adorno. Volumul al doilea schițează paradigmele operei la Mead și Durkheim, deosebește „sistemul" de „lumea trăită", analizează problemele construirii unei teorii a societății la Talcott Parsons și, încheindu-se cu o „considerație finală", repetă critica teoriei weberiene

a modernității și concomitent teza colonizării interioare a lui Marx, pentru a expune sarcinile actuale ale unei teorii critice a societății. Noțiunea de *acțiune comunicațională* nu se poate înțelege decât în interiorul unei construcții tipologice, care combină *acțiunile* (orientate fie către succes, fie către intercomprehensiune) cu *situațiile* (fie nesociale, fie sociale). Ceea ce-i permite lui Habennas să distingă trei tipuri de activități: activitatea instrumentală, care combină acțiunile orientate către succes cu situațiile nesociale; cea strategică, activitate care combină acțiunile orientate către succes cu situațiile sociale; și acțiunea comunicațională, ce combină acțiunile orientate către intercomprehensiune cu situațiile sociale.

Prin *activitate instrumentală* trebuie să înțelegem, după Weber, acțiunile orientate către succes, conduse după reguli de acțiune tehnică. Putem evalua gradul lor de eficiență după intervenția pe care o realizează într-un context dat de stări de lucruri. *Activitățile strategice* sunt, de asemenea, acțiuni orientate către succes, dar considerate de astă dată sub aspectul urmării unor reguli de alegere rațională. Putem evalua gradul lor de eficiență prin influența pe care o exercită asupra deciziilor unui partener rațional . *Acțiunea comunicațională* nu urmărește exercitarea unei influențe: este, dimpotrivă, o activitate prin care căutăm mai întâi să ne înțelegem cu ceilalți, pentru a interpreta împreună unele situații și pentru a ne pune de acord asupra planurilor de acțiune.

Acțiunile umane (atunci când sunt orientate spre succes) au ca *medium* banii (economia) și puterea (statul). însă universul intercomprehensiunii are drept mediere „actele de vorbire". De unde importanța nu numai a unei reevaluări critice a lui Weber (care a neglijat universul intercomprehensiunii), ci și a căilor deschise de Austin (în *„A spune înseamnă a face*"),* a apropierii sale de actele de vorbire și a deosebirii, devenită clasică, pe care o face între actele *ilocutorii* (a acționa prin a spune ceva) și *perlocutorii* (a provoca ceva întrucât acționăm spunând ceva). Acțiunea comunicațională trimite la interacțiuni mediatizate prin limbaj, sau, pentru a prelua expresia lui Habennas, „toți participanții urmăresc, prin acțiunile lor de limbaj, obiective ilocutorii (și numai asemenea obiective) spre a obține un acord ce oferă fundamentul unei coordonări consensuale a planurilor de acțiunile urmărite individual".

Habennas arată aici clar complexitatea comunicării. Acțiunea comunicațională reprezintă coordonarea consensuală a planurilor de acțiune ale părților ce iau parte individual, care face posibil *procesul intercomprehensiv.* însă în acest proces trebuie recunoscut că, o dată cu fiecare act de vorbire, părțile care iau parte la comunicare se referă simultan la ceva ce este de ordinul lumii subiective, a cărei presupoziție este veracitatea; de ordinul lumii sociale, a cărei presupoziție este justețea; și de ordinul lumii obiective, a cărei presupoziție este adevărul, în fine, în orice comunicare există o referire la unele „cunoașteri de plan îndepărtat", la lumile trăite, de la care pornind părțile participante la interacțiune își alimentează interpretarea.

Relevant ca proiect teoretic pentru gândirea postmetafizică provenind de la Hegel, Habennas consideră teoria sa privind societatea ca o împătrită acțiune: de radicalizare a cotiturii logico-lingvistice provocate de Frege, de punere în situație a rațiunii — deja operată de Dilthey, Heidegger, Sartre și Merleau-Ponty (însă aici rațiunea se întrupează în acțiunea comunicațională), de părăsire a logocentrismului propriu tradiției occidentale, de „eliminare" a unei viziuni totalizante a filosofiei reflecției (Kant, Hegel) ce se include pe ea însăși în lume.

ED.: *Théorie de l'agir communicationnel, 2* volume: 1. *Rationalité de l'action et rationalisation de la societe´*(trad. J.-M. Ferry); 2. *Pour un critique de la raison fonctionnaliste* (trad. J.-L. Schlegel), col. „L'Espace du politique", Fayard, 1987.

REF.: J.-M: Ferry, *Habermas, l'e'thique de la communication,* P.U.F., 1987.

TEORIA GENERALĂ A CUNOAȘTERII / *Allgemeine Erkenntnislehre,* 1918.

Moritz SCHLICK, 1882-1936.

Moritz Schlick este unul dintre fondatorii Cercului de la Viena (1929). După studii de fizică, el s-a întors către filosofie și, în 1922, i s-a oferit catedra de filosofie a științelor inductive a Universității din Viena. Epistemologia riguroasă pe care a fondat-o se inspiră din Mach, din von Helmholtz și din Poincaré, și se opune neokantianismului.

Teoria generală a cunoașterii este o operă fundamentală, ce impune stabilirea unei legături între filosofie și științele naturii întrucât, pentru Schlick, în fiecare dintre științe se ascunde un element filosofic. Autorul nu consideră *conceptele* drept reprezentări de ordin psihic, înzestrate cu un anumit conținut, ci mai degrabă drept „ficțiuni", pe care noi le gândim în locul „reprezentărilor prevăzute cu un

conținut determinat". *Calculul,* organizarea unei coerențe prin mijlocirea conceptelor și a simbolurilor, este cel care permite întemeierea experienței științifice.

Ca majoritatea pozitiviștilor, Schlick respinge metafizica, ale cărei enunțuri le consideră lipsite de sens.

ED.: *Allgemeine Erkenntnislehre,* Springer, Berlin, 1925.

REF.: P. Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques,* Ed. de Minuit, 1980.

TEORIA GENERALĂ A SPIRITULUI CA ACT PUR / Teoria generale *Mia Spirito come atto puro,* 1916.

Giovanni GENTILE, 1875-1944.

Dacă i-am da crezare lui Gentile, marile idealisme au păcătuit prin lipsa îndrăznelii. O dată statuat principiul idealității realului, Platon, Berkeley sau Kant nu au dezvoltat consecințele lui radicale. Restrângând astfel aplicarea propriilor principii, aceste doctrine „reifică" în cele din urmă gândirea și obiectivează eul gânditor; ele urmează în aceasta tendința obișnuită a gândirii abstracte de a institui entități. Autorul aderă la schema hegeliană a dialecticii și la raportul pe care aceasta îl stabilește între gândire și real, însă el dorește să meargă mai departe, dând întâietate activității spirituale ca atare, ca *„act",* sau ca devenire niciodată încheiată și întotdeauna singulară. „Nu există natura, nici istoria, ci cutare natură, cutare istorie, în cutare act spiritual." Idealismul nimicește astfel orice rest al transcendenței: realul nu este „rezultatul gândirii, ci *Spiritul în act."* „Spiritul este o realitate ce se realizează prin conștiința pe care ea o are despre ea însăși". Gentile numește *actualism* acțiunea filosofică ce își asumă sarcina gândirii unității și a infinității eului sau a subiectului absolut.

Acest idealism absolut se recunoaște ca monist, însă nicidecum mistic: el realizează distincțiile fără a le șterge; înțelege să gândească diferențele ca și identitățile. De aceea autorul crede că regăsește adevărul profund al creștinismului: realitatea actualizată ca spirit pur nu este nici în *a nega* (ca în filosofiile Indiei), nici în *a cunoaște* (ca în filosofia greacă), ci în *a construi:* ea este dragoste și voință, efort interior al „omului care se înalță deasupra umanității și se face Dumnezeu", sau este „lumea intrinsec morală", care este ceea ce omul *vrea* să fie — lumea așa cum o concepe creștinul.

Actualismul se sfârșește în etatism, de vreme ce Istoria, întronare a intersubiectivității concrete ca stat, îi oferă omului secretul permanentei sale revoluții și regenerări. Imanentismul îl conduce pe Gentile să recunoască în Mussolini pe marele Renovator și să adere la fascism. Gentile a murit executat de antifasciști, iar sfârșitul lui este o ilustrare a incapacității acestui imanentism de a oferi adepților săi un criteriu concret de orientare, chiar în situațiile în care promovase atât de intens singularitatea.

ED.: *L'Esprit, acte pur* (trad. A. Lion), Alean, 1925.

REF.: P.P. Druet, „La «politisation» de la métaphysique idéaliste: le cas Gentile", în *Revue philosophique de Louvain,* nr. 21, februarie 1976.

TEORIA ISTORIEI / La *the'orie de* l'bistoire, 1908.

Alexandru D. XENOPOL, 1847-1920.

Xenopol a fost unul dintre principalii filosofi și teoreticieni ai istoriei la începutul secolului, alături de Boutroux, Rickert și Windelband. în această lucrare, versiune amplificată a celei intitulate *Principii fundamentale ale istoriei* (Paris, 1899; Iași, 1900), este elaborată nu o filosofie a istoriei, ci o teorie a ei, teorie ce a devenit apoi universal cunoscută. Pentru a obține o fundamentare a istoriei ca știință, autorul schițează mai întâi câteva idei de ontologie și de teorie a științei în general. Pentru el, spațiul și timpul există în mod real, ele nu sunt simple forme *a priori* ale sensibilității noastre. Ele formează cadrul în care se desfășoară două categorii de fapte: cele de *repetiție* și cele de *succesiune.* Fiecăruia îi corespunde un anume tip de cauzalitate, în planul științei — care este „oglinda realității" — se poate opera astfel o nouă clasificare, în *științe teoretice* sau de legi, care au ca obiect faptele de repetiție, și *științele istorice.* Deci, istoria nu este pentru Xenopol o simplă știință particulară, ci unul dintre modurile de concepere a lumii — cel succesiv.

împotriva unor idei de sorginte schopenhaueriană ori pozitivistă, Xenopol susține caracterul științific al istoriei, care, chiar dacă nu poate da legi de dezvoltare a faptelor pe care le prezintă, poate explica totuși aceste fapte printr-un echivalent al legii. Acest echivalent însă nu este *valoarea* (cum credeau Rickert, Windelband etc), ea având un caracter etic-

estetic, deci subiectiv și relativ, ci *seria cauzală.* Aceasta constituie „elementul organizator" al istoriei, cel care-i dă caracterul științific. Ea poate fi descoperită prin studierea fenomenelor succesive, după cum descoperirea legii este rezultatul cercetării fenomenelor de repetiție.

Istoria are un dublu scop: cunoașterea și explicarea trecutului, precum și stabilirea veridică a faptelor și a nexului cauzal ce le-a înlănțuit. Scopul ei nu este unul moralizator *(magistra vitae)* și nici unul de sporire a patriotismului. Acestea sunt doar scopurile ei secundare. Pentru a face o expunere clară și a da o explicație științifică trecutului, istoriei îi sunt necesare anumite elemente *(factorii constanți, forțele istorice, materialul istoric, seriile istorice),* precum și o metodă proprie, o „logică a succesiunii".

Problematica metodei istorice implică la Xenopol două aspecte. Pe de-o parte, este vorba de problema izvoarelor: întrucât faptele istorice pot fi cunoscute doar prin urmele rămase (monumente, documente), reconstituirea faptelor trebuie să pornească de la aceste urme. Pe de altă parte, este vorba de o metodă logică propriu-zisă. Această metodă este numită de autor *inferență* și constă în descoperirea unui fapt individual necunoscut pornind de la unul cunoscut în mod direct (prin „urmele" sale). în istorie pot funcționa și inducția ori deducția, dar metoda ei prin excelență este inferența.

ED.: *The'orie de l'histoire,* Ernest Leroux, 1908.

TEORIA **JUSTIȚIEI** / A *Theory ofjustke,* **1971.**

John RAWLS, n. 1921.

Filosof liberal, Rawls încearcă să dea aici un sens noțiunii de *justiție.* Pentru aceasta, el preia filosofia contractului social, un astfel de contract formând „baza morală" a unei societăți democratice. Societatea, la care nimeni nu este obligat să adere, este definită ca un sistem echilibrat și voluntar de cooperare între mai mulți indivizi.

Teoria contractului social se bazează pe o „poziție originală", poziție ipotetică în care indivizii acționează într-o ignoranță totală și sunt rațional animați de propriile interese. Acești indivizi trebuie să se pună de acord asupra unui sistem de cooperare. Ignorând însă locul pe care îl va ocupa în acest sistem, fiecare dintre ei ia, prudent, în considerare tot ce-i mai rău, adică situația în care ei ar ocupa o poziție inferioară. în consecință, fiecare adoptă „strategia maximului" (strategie preluată din teoria jocurilor). Potrivit acesteia, pentru orice jucător care nu e sigur de câștig, cea mai bună strategie de adoptat constă în a se asigura că cel mai prost rezultat ar fi cel mai bun posibil; el minimizează astfel pierderile sale maximale sau maximizează pierderile sale minimale.

în cadrul poziției originare și în virtutea strategiei maximului, indivizii aleg două principii distincte, primul (libertatea) fiind prioritar față de cel de-al doilea (diferența). Conform *principiului libertății,* indivizii se angajează să instituie gradul cel mai mare de libertate, care să fie totodată compatibil cu o libertate asemănătoare pentru toți. Fiecare va dispune astfel de cea mai mare libertate compatibilă cu libertatea celuilalt. Cel ce justifică inegalitățile este *principiul diferenței.* Rawls critică aici teoria neoclasică și utilitaristă ce ignoră inegalitățile, confundă justiția cu maximizarea bunăstării sociale și admite astfel că sacrificiul unui individ poate să sporească bunăstarea tuturor. Pentru Rawls, nimeni nu e mijloc menit să servească societatea, libertățile civile fiind întotdeauna superioare economiei. însă inegalitățile nu sunt neapărat nedreptăți. Le putem admite cu două condiții: mai întâi, trebuie să existe o „justă egalitate a șanselor", altfel spus, trebuie ca situațiile avantajoase să fie accesibile tuturor; apoi, societatea trebuie să le poată da celor mai puțin avuți atâta bogăție cât e posibil, adică să realizeze o distribuire optimă a veniturilor. Astfel, singurele inegalități admisibile sunt cele care folosesc celor mai puțin favorizați, inegalitatea injustă nefolosind decât unora.

Influențat de Kant, Rawls prezintă aici o teorie sistematică a justiției, bazată pe principii raționale (rațiunea practică). Influența sa, atât în ceea ce privește teoriile, cât și politicile economice, în lumea anglo-saxonă, dar și pe continent, este mare, mai ales privindu-i pe liberali și progresiști. în timp ce gândirea egalitaristă, socotind ca fiind identice justiția și egalitatea economică, pierde din pertinență, teoria rawliană tinde să justifice inegalitățile — și aceasta chiar în numele justiției.

ED.: *Theorie de la justice* (trad. C. Audard), Le Seuil, 1987.

REF.: *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls* (lucrare colectivă), Le Seuil, 1988.

TEORIA LOGICII, **1973.**

Anton *DUU1TR1V, 1905-1991.*

Autor al unei monumentale *Istorii a logicii, A.* Dumitriu observă în *Teoria logicii* că logica a fost înțeleasă de-a lungul istoriei sale în trei feluri: ca

teorie (gr. *theoria)* a principiilor tuturor științelor, principii cunoscute prin *contemplație* directă; ca o *știință* printre altele; și ca *sistem* de propoziții coordonate în mod coerent. Această din urmă viziune a culminat cu concepția logico-matematică, pentru care logica este un sistem formal a cărui principală condiție este noncontradicția. Ideea de *theoria* dispare din ultimele concepții despre logică.

Logicianul își propune aici să analizeze logica sub toate cele trei aspecte, pentru a demonstra că ea nu este de fapt nici știință și nici sistem, ci *theoria,* un grup de principii *nedemonstrate* și *nedemonstrabile,* obținute prin contemplație intelectuală directă. în acest sens își intitulează el lucrarea *Teorie a logicii.*

Mai întâi, el demonstrează că logica nu este un sistem formal, cum cred reprezentanții logicii matematice (Russell, Whitehead ș.a.), deoarece ea nu poate porni de la un grup de idei și axiome alese în mod convențional, pentru a demonstra apoi ca teoreme principiile logicii aristotelice, întrucât orice sistem fomial poate fi redus la două dintre principiile aristotelice (principiul noncontradicției și cel al terțului exclus), de la care pornește în mod implicit, chiar dacă nedeclarat. Că aceste principii apar apoi ca teoreme demonstrate, aceasta nu este decât o explicitare a lor. Orice sistem forma] poate fi reconstruit pornind de la principiile naturale ale logicii, în continuare, autorul arată că logica nu poate fi nici știință, fiindcă nici o știință nu poate funcționa fără principii, care să fie însă principii prin ele însele, în mod natural, și nu alese în mod convențional. Or, acest lucru este posibil doar printr-o *theoria.* De aceea logica este — așa cum spuneau Aristotel și medievalii — un *instrument* al științelor, un *modus scientiarum.*

Dacă se analizează conceptele aristotelice de *formă* și *materie,* reiese că logica este într-adevăr „formală", prin formă însă înțelegându-se *esența* și nu o simplă schemă de litere, cum greșit a considerat logica matematică. Desigur, logica matematică nu este complet eronată. Eronată este doar pretenția ei de a se prezenta pe sine ca *Logică;* în fond, ea este doar o parte a Logicii, aceea care, în sistemul logicii aristotelice, corespunde *Analiticilor prime,* fiind o logică a schemelor de deducție, care nu operează cu adevăruri, ci doar cu formule goale de orice conținut. Pentru Dumitriu, structura naturală a logicii este cea a *Organonului* aristotelic — structură preluată și de medievali — care, pe lângă problemele demonstrației, discută și despre universal, judecăți, propoziții, adevăr, fals, sofisme, paralogisme etc.

în încheiere, autorul pune problema definiției logicii. Modernii, arată el, nu au putut oferi o definiție mulțumitoare a logicii pentru că au luat în considerare doar câte un aspect al logicii, neglijându-le pe toate celelalte. O definiție a logicii ca întreg trebuie să pornească de la „obiectul" logicii. Or, ea nu are un obiect determinat precum celelalte științe, ci rigurosul obiect pe care-1 are gândirea în logică este gândirea însăși, „gândirea care se gândește pe sine ca gândire", în termenii lui Aristotel.

ED.: *Teoria logicii,* Editura Academiei, 1973.

TEORIA ONDULAȚIUNII **UNIVERSALE,**
1876-1877.

Vasile CONTA,
1845-1882.

Sistemul lui Conta este unul monist materialist. După el, totul este *materie,* care e totuna cu *forța* aflată într-o continuă acțiune. Ceea ce se numește spirit sau gândire nu este decât una dintre formele de manifestare ale materiei — cea mai elevată. Toate fenomenele materiei sunt dirijate de legi fatale, *legea ondulațiunii universale* fiind una dintre cele mai generale. Analiza și descrierea modului ei de funcționare fac obiectul acestui studiu, care abordează într-o terminologie științifică o problematică foarte discutată în epocă.

Formele infinite pe care le ia materia în evoluția sa, în urma raportului de luptă și echilibru dintre forțe, pot fi împărțite în două categorii: forme *evolutive* și *neevolutive.* Primele sunt cele ce se supun legii ondulațiunii (se nasc pentru a crește, descrește și dispărea), pe când celelalte se produc dintr-o dată. Calea pe care o străbate mișcarea unei forme evolutive poate fi reprezentată printr-o undă compusă dintr-o curbă urcătoare și alta coborâtoare. Caracteristica esențială a unei forme evolutive este echilibrul forțelor ce o constituie. Acest echilibru este principiul ei conservator. Un echilibru universal însă nu este posibil datorită infinității forțelor, evoluția fiind infinită și ireversibilă. „Universul nu trece de două ori pe calea parcursă", spune Conta.

El demonstrează existența ondulifonnității atât în domeniul ontic/fizic (evoluția sistemului solar, a Pământului, a vieții etc.) cât și în cel al evoluției ideilor (metafizice, științifice, religioase). Vădind o solidă informare, de ultimă oră, în majoritatea științelor pozitive, el aduce o rezolvare personală unor

probleme de biologie (generarea spontană, adaptarea, ereditatea, originea speciilor) și de sociologie.

ED.: *Théorie de Vondulation universelle. Essai sur l'e'volution* (trad. D. Rossetti-Tescanu), Alean, 1895 / *Teoria ondulațiunii universale,* în *Opere filosofice,* Editura Academiei, 1967.

REF.: Dan Bădărău, *Un système matérialiste métaphysique au XIX-e siècle. La philosophie de B. Conta, P. 13.F.,* 1929.

TEORIA PURĂ A DREPTULUI /

Reine Rechtslehre, 1934.

Hans KELSEN, 1881-1973.

Șef al școlii din Viena (Școala normativă), Kelsen încearcă să constituie aici o teorie *pură* a dreptului prin eliminarea din știința dreptului a tuturor elementelor metajuridice, preluate din disciplinele vecine (morală, politică, știință, etc). Neokantian, autorul face să decurgă această teorie din rațiunea pură, întemeind-o pe noțiuni *a priori,* eliminând astfel datele experienței. Dreptul trebuie studiat în esența sa, așa cum este și nu așa cum am vrea să fie. Astfel, nu există decât drept *pozitiv,* dreptul natural depinzând de morală. Distingând obligația morală *(sollen)* de ființă *(sein),* Kelsen opune științele normative (care se enunță la modul imperativ, pentru a porunci) științelor *explicative* (care se enunță la indicativ, pentru a descrie). Dreptul este, precum morala, o știință normativă, o știință al cărei obiect este un ansamblu de nonne (de reguli) de conduită indicând ceea ce trebuie să fie, și nu ceea ce este. Însă dacă regula morală este un imperativ categoric și autonom, care poruncește necondiționat, regula juridică este, în ceea ce o privește, un imperativ ipotetic și eteronom, a cărui respectare necesită forța coercitivă a statului. De unde o identificare între stat și drept, *„Rechtsstaat"* și *„Staatsrecht",* o regulă de drept corespunzând întotdeauna unei norme condiționale de constrângerea statală.

într-un stat, toate regulile juridice trebuie raportate la o normă juridică fundamentală *(Grundnorm),* care instituie primul organism de creare a dreptului și se situează în vârful piramidei juridice; astfel se prezintă principiul de ordine juridică în trepte. De aici înainte, Kelsen concepe controlul constituționalității, a cărui perfectă ilustrare este Consiliul constituțional, creat prin Constituția franceză din 1958.

Redactor al Constituției austriece din 1920, prieten cu Sigmund Freud și adversar al lui Cari Schmitt, Kelsen va face numeroși adepți printre juriști, după cum stă mărturie azi numărul de „kelsenieni" (ca Charles Eisenmann). Kelsenianismul continuă să se caracterizeze prin pozitivismul său și prin opoziția sa la jusnaturalism.

ED.: *Théorie pure du droit* (trad. Ch. Eisenmann), col. „Philosophie du droit", Dalloz, 1989.

REF.: „Kelsen et le positivisme juridique" (operă colectivă), în *Revue internationale de philosophie,* nr. 138, P.U.F., 1982.

TEORIA **SENTIMENTELOR** MORALE /

The Theory of Moral Sentiments, or An *Essay towards the analysis of the principiei by uihich men naturally judge concerning the conduct and character, first of their neighbours, and afterwards of themselves,* 1759.

Adam SMITH, 1723-1790.

Această lucrare reproduce textul unui curs de etică pe care Adam Smith l-a ținut la universitatea din Glasgow, unde a predat începând cu anul 1751. Filosoful își propune aici să reconsidere una dintre problemele filosofice clasice ale secolului Luminilor. E vorba, după cum o indică clar și titlul, de a înțelege natura și originea „sentimentului moral", căruia i se atribuia cel mai adesea — până la Kant — răspunderea judecăților noastre etice.

Smith admite ideea unei *simpatii* umane, care-i face pe indivizi capabili de a depăși dimensiunea lor pur egoistă, pentru a deveni sensibili la suferința celuilalt. El observă bine (cum o va face și Kant) că mila sau compasiunea decurge tot din egoism. însă compasiunea nu acționează singură, deoarece „oricât de egoist se spune că este un om oarecare, el are, desigur, câteva principii în firea sa care-l fac să se intereseze de bunăstarea celorlalți și să-i fie necesară fericirea lor". Astfel, sentimentul moral al omului este organizat după firea lui, însă după natura întreagă și după comunitatea umană. Precum moraliștii empiriști și utilitariști — compatrioți ai săi, în cea mai mare parte — Smith crede că omul este menit să intre cu semenii săi în raporturi de solidaritate și de întrajutorare, singurele capabile să-i fericească pe toți. Această idee a unei fericiri posibile este determinantă aici. într-o asemenea măsură, încât ea îl va duce pe Smith la o afirmație cumva paradoxală, pe care Kant o va contesta: autorul observă că judecata noastră morală nu are niciodată drept obiect doar intențiile ce au dirijat o acțiune, ci

integrează întotdeauna și rezultatele, consecințele (reușită sau eșec) ale acestei acțiuni.

E destul de clar pentru Smith că sentimentul moral al omului nu este dictat de interes; dacă lucrurile ar sta astfel, nu am mai înțelege că el ne sugerează să încuviințăm acțiunile care ne sunt individual dăunătoare și să dezaprobăm altele, care totuși ne slujesc. Rațiunea nu mai este temei. Căci regulile nu preced o judecată morală pe care am deduce-o din aplicarea unor norme universale. Noi extragem, dimpotrivă, regulile generale, prin inducție, din cunoașterea unor cazuri particulare. Astfel, viața morală nu este făcută decât dintr-o infinitate de situații singulare, întotdeauna diferite. Dar, contrar altor moraliști (precum irlandezul Francis Hutcheson), Smith refuză să admită un „simț moral", ce s-ar adăuga simțurilor prin care ne este dată percepția lumii exterioare. Căci, conform *Teoriei sentimentelor morale,* judecățile noastre morale cunosc o infinitate de nuanțe, incompatibile cu ipoteza unui simț moral unic.

Deși Smith, deist, pronunță foarte rar numele lui *Dumnezeu,* rolul providenței este, cu toate acestea, prezent la fiecare pagină a acestei cărți. Un finalism permanent se lasă, într-adevăr, perceput.

Privilegiul, chiar exclusivitatea, atribuite sentimentului în conduita morală îl determină pe Smith să-și încheie eseul prin critici foarte dure la adresa cazuisticii, din care lucrările „caută zadarnic să determine în mod precis ceea ce nu poate fi decât prin sentiment; cum este oare posibil să afli regulile invariabile ce stabilesc punctul de la care, în fiecare caz particular, sentimentul delicat al justiției nu mai e decât un scrupul frivol; care arată momentul exact în care rezerva și discreția degenerează în disimulare?"

Teoria sentimentelor morale a exercitat o anumită influență asupra concepțiilor morale ale secolului Luminilor. Ea se înscrie în marea mișcare empiristă, naturalistă și deistă care traversează reflecția etică — îndeosebi în Marea Britanie — în secolul al XVIII-lea.

ED.: *The Theory of Moral Sentiments,* în *The Glasgow Edition of the Works and Correspondance of Adam Smith,* voi. I, Clarendon Press, Oxford, 1976.

REF.: J. Mathiot, *Adam Smith, philosophie et économie: de la sympathie ă ie'change,* col. „Philosophies", P.U.F., 1990.

TEORIA ȘI ISTORIA ISTORIOGRAFIEI / Teoria e storia *della storiografia,* 1912.

Benedetto CROCE, 1866-1952.

Istoria constituie cel de-al patrulea domeniu (după estetică, logică și practică) la care Croce aplică reflecția sa filosofică; el încheie astfel elaborarea unui sistem teoretic — *Filosofia dello Spirito (Filosofici spiritului)* — care se bazează pe o importantă erudiție, critică și istoriografică.

Bazată pe a sa filosofie a imanenței, istoria este, după Croce, o „istorie vie"; cu necesitate contemporană, ea „este în principal un act de gândire", împotriva pozitivismului și a romantismului, Croce identifică faptul istoric ca fiind elaborarea sa conceptuală: *realitatea este spiritul care coincide cu lumea.*

ED.: *Théorie et histoire de l'historiographie* (trad. A. Dufour), Droz, Genève, 1968.

REF.: P. Olivier, *Croce, ou l'affirmation de l'immanence absolue,* Seghers, 1975.

TEORIE ESTETICĂ / *Aesthetische* Theorie, 1970.

Theodor Wiesengrund ADORNO, 1903-1969.

în această lucrare, rămasă neterminată, autorul pune problema statutului artei moderne: el nu decurge de la sine, nu stă nici în el însuși, nici în dreptul său la existență, nici în raportul său cu societatea. Extinderea posibilităților de creație duce, dimpotrivă, la o îngustare a efectelor lor asupra operelor. Erupția „noului" în artă a șters chiar și noțiunea de *tradiție.* Arta modernă este asemănătoare ruinei; ea exprimă o disperare al cărei arhetip este Rimbaud, care, până la urmă, a renunțat la scris. Emanciparea artei ar fi subminat oare condițiile posibilității întregii creații?

Autorul constată, în plus, că arta modernă se identifică cu societatea de consum a Occidentului capitalist, însă pentru a i se opune. Funcția sa originară este deci repusă în discuție: pe vremuri, opera de artă promitea o lume mai bună. Această intenție obiectivă era și rămâne teoretic „conținutul de adevăr" al operei, așa încât reflecția filosofică o poate pune în lumină (deoarece, în desfășurarea sa, *conținutul* devine *conceptul* filosofic). Astfel, conținutul de adevăr luptă împotriva suferinței și a morții, vehiculând deci promisiunea unei alte lumi. însă arta

modernă a uitat suferința; ea trădează promisiunea: nu e aceasta pe punctul de a semna condamnarea la moarte a artei? Totuși, natura fundamental contestatară (negativă) a operei ar putea scoate arta din acest impas. Nu a dispărut totul după decăderea frumuseții formale; sublimul a supraviețuit, intim legat de puterea pe care o are opera de a spune „nu". Adorno este deținătorul unei estetici a judecății de vaJoare, care ar fi criteriul de înțelegere a artei. Această atitudine critică este cea care l-a determinat să formuleze aporia artei moderne. *Teoria estetică* circumscrie această aporie şi dezvoltă, într-o orientare formalistă, o estetică a obiectului. Opera se înscrie într-un proiect global de origine marxistă, conform căruia forma operei de artă este criteriul său de perfecțiune. În plus, această direcție de gândire postulează depăşirea sistemului capitalist. în acest filieră se situează şcoala de la Frankfurt, în care Adorno este unul dintre principalii ei reprezentanți. *Teoria estetică* ilustrează neliniștea unei întregi epoci în fața unei arte ce răscolește până şi presupunerile sale, iar problemele ridicate de autor nu au pierdut, astăzi, nimic din actualitatea lor.

ED.: *The'orie esthétique* (trad. M. Jimenez), Klincksieck, 1989.

REF.: M. Jimenez, *Adorno et la modernité: vers une esthétique négative,* Klincksieck, 1986.

TEORIE ŞI PRACTICĂ. Studii de filosofie socială / *Theorie und Praxis. Sozial-philosophische* Studieri, 1963.

Jürgen HABERMAS, n. *1929.*

Antologie de eseuri.

Lucrarea reunește unsprezece eseuri redactate între 1960 şi 1963. Dacă primele texte sunt consacrate gândirii politice a lui Aristotel, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Schelling şi a altor câtorva, eseul al şaselea tratează despre marxism, mai precis despre „marxismul drept critică", continuând în eseul următor, care precizează „sarcinile critice" ale sociologiei. Cel de-al optulea text („Teorie şi practică într-o societate științificizată"), care dă titlul antologiei, denunță pretențiile raționalității tehnologice de a se extinde la toate domeniile practicii. Pentru Habermas, rațiunea trebuie, dimpotrivă, să lucreze la *emanciparea oamenilor* — așa cum acționează ea în orice situație de comunicare care se bazează pe o discuție rațională. în cel de-al nouălea eseu, autorul reia şi aprofundează teza lui Marcuse conform căreia dominația politică a luat de acum înainte forma unei manipulări tehnice. Ultimele texte analizează raporturile dintre politica științifică şi formația universitară.

Pornind de la distincția aristotelică între practică *(praxis),* care privește acțiunea morală şi politică, şi tehnică *(techne),* care privește acțiunea rațională orientată către un scop, Habennas propovăduiește aici *critica,* aceea care încearcă să realizeze emanciparea contrar filosofiei (exclusiv întoarsă către contemplație) şi științei (care exclude din câmpul său vizual contextul propriei constituiri). De unde locul privilegiat pe care autorul îl acordă marxismului ca filosofie critică, vizând să pună capăt tuturor dominațiilor.

ED.: *The'orie etpratique* (trad. G. Raulet), 2 voi., Payot, 1975.

REF.: P.-L. Assoun şi G. Raulet, *Marxisme et théorie critique,* Payot, 1978.

TERIFIANTUL */Das Unheimlicbe,* **1919.**

Sigmund FREUD, *1856-1939.*

Apărut mai întâi în volumul V din *Imago,* acest text deschide o reflecție asupra naturii literaturii pornind de la una dintre ipotezele centrale ale teoriei freudiene, conform căreia adultul nu se desparte niciodată cu adevărat de copilul care a fost, retrăind, sub forme deghizate, primele sale emoții, de acum trecute în inconştient. Poveştile fantastice produc sentimentul unei *neliniştitoare ciudățenii.* Ori ființele cele mai terifiante (smulgătorul de ochi al lui Hoffmann) trezesc temeri comune (teama de a-ți pierde vederea), ori nişte situații banale se încarcă puțin câte puțin cu o intensă anxietate. Acest text oferă unele chei pentru a înțelege „modernitatea". Ceea ce se repetă caracterizează viața cotidiană: noutatea, sursă de plăcere (descoperirea, schimbarea agreabilă a obişnuințelor), poate deveni ciudat de neliniştitoare, o „incertitudine intelectuală".

ED.: *L'lnquie'tante Étrangeíe et autres essais* (trad. B. Feron), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1988.

REF.: P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et Ies philosophes.* P.U.F., 1976.

TEXTE FUNDAMENTALE DE SEMIOTICĂ / Textes *fondamentaux* de *sémiotique,* 1978.

Charles Scmders PEIRCE, 1839-1914.

Extrase din *Collected Papers,* 1932-1954.

în aceste patru articole scrise în 1867 şi 1868, Peirce expune fundamentele metafizice ale unei filosofii semiotice, de care nu se va mai dezice.

Primul articol, „Despre o nouă listă de categorii", ilustrează teoria conform căreia „concepţiile au ca funcţie reducerea multitudinii impresiilor la unitate". Autorul îşi închipuie concepţiile universale într-o dispunere treptată: dacă o concepţie unifică pluritatea sensibilului, o a doua concepţie o va unifica pe prima şi pluritatea la care ea se aplică, şi aşa mai departe. Or, există trei categorii esenţiale ale reprezentării; predicate ale substanţei, ele o unesc pe aceasta cu fiinţa. Astfel Peirce îi rămâne fidel lui Aristotel şi lui Kant, dar i se opune lui Descartes în următoarele două articole, intitulate „întrebări privind anumite facultăţi atribuite omului" şi „Despre câteva consecinţe a patru incapacităţi".

în fine, cu „Fundamente ale valabilităţii legilor logicii; alte consecinţe ale celor patru incapacităţi", Peirce dezvăluie originea valabilităţii legilor logicii, fiind evident că prin „logică" Peirce înţelege atât teoria deducţiei, cât şi teoriile inducţiei şi ipotezei ştiinţifice. Căci, pentru autor, *semiosis* este baza metodei ştiinţifice.

Originalitatea acestor eseuri — la care trebuie adăugate *Scrieri asupra semnului** — este determinantă în considerarea lui Peirce drept părintele semioticii.

ED.: *Textes fondamentaux de sémiotique* (trad. B. Fouchier-Axelsen şi C. Foz), Méridiens-Klinkcksieck, 1987.

REF.: D. Savan, introducere la ed. cit.

THEAITETOS sau Despre cunoaştere / *0edhi]TOQ, ij YlzplbciOTijuriQ,* D c. 368 **a.Hr.**

PLATON, 428/427-348/347 a.Hr.

Dialog.

Theaitetos este numele unui matematician mort prematur în război, căruia Socrate îi prezisese un mare viitor în domeniul său. Convorbirea — care îi strânge laolaltă pe Socrate, Theaitetos şi Theodoros (matematician şi el) — este relatată de un anume Eukleides (care n-are nimic de-a face, bineînţeles, cu celebrul matematician grec).

Obiectul acestui dialog este cunoaşterea. Cum se întâmplă adesea, problema este pusă pornindu-se de la învăţătura sofiştilor. Ştim că Protagoras, de pildă, propovăduia un relativism senzualist pe care-l rezuma în formula: „Omul este măsura tuturor lucrurilor." *Theaitetos* tematizează critica acestui relativism, stabilind că formula lui Protagoras este logic contradictorie; a o presupune adevărată înseamnă a da fiecăruia dreptul — în numele principiului însuşi — de a o declara falsă. însă ştim totodată că relativismul sofistic se sprijină pe un discurs senzualist şi inobilist, anume pe cel al lui Heraclit, care pretindea că din curgerea perpetuă a tuturor lucrurilor rezultă dovada imposibilităţii cunoaşterii realului. Platon combate aici şi acest scepticism fizic, deja menţionat în *Cratylos**. Cu toate acestea, el nu se mulţumeşte cu o negare vagă a tezelor sofiste şi a celor heraclitice; preocupat, dimpotrivă, să confere acestor teze întreaga lor forţă, Platon le expune amănunţit şi-i dă cuvântul chiar lui Protagoras în persoană. în plus, se pare că Platon îi acordă tot atât de mult respect lui Heraclit cât îi acordă, în *Sofistul**, şi lui Parmenide (doi filosofi pe care totuşi îi combate); el se străduieşte, de fapt, să deosebească textele lui Heraclit de acelea ale adepţilor săi, care nu extrag din doctrină decât consecinţe negative.

Pe de altă parte, problematica din *Theaitetos* nu este limitată strict la domeniul teoretic; sunt, de asemenea, puse în evidenţă implicaţiile etice ale problemei cunoaşterii: nu putem întemeia ceea ce este drept pe ceea ce este folositor, pragmatismul sofiştilor în materie de morală fiind la fel de intolerabil ca şi relativismul lor gnoseologic. *Theaitetos* se înscrie, deci, cu fidelitate pe linia marilor dialoguri morale: *Republica*, Gorgias*, Phaidon**.

Critica lui Protagoras şi a lui Heraclit a permis aşadar să se stabilească faptul că senzaţia nu serveşte drept fundament ultim al ştiinţei. Această critică face pandant, în epoca lui Platon, cu critica simetrică a lui Pannenide şi cu tezele aparţinând curentului eleat; *Theaitetos* completează, din acest punct de vedere, dialogul *Sofistul.*

într-o a doua etapă, Platon arată că la fel se întâmplă şi cu opinia adevărată. Aceasta *poate* să pară întâmplător că are înfăţişarea ştiinţei, însă nu o are decât de o manieră contingenţă, instabilă, fugitivă. Este ceea ce obiectează şi stoicii: nebunul care, în plină zi, spune că **e** ziuă, afirmă desigur ceva adevărat; lui îi lipseşte totuşi adevărul, din moment

ce ar putea la fel de bine să spună că e noapte. Bachelard va formula astfel: „Opinia e *în drept* să se înşele mereu".

Reiese că simţurile au un rol de jucat în cunoaştere, şi Platon analizează cu subtilitate condiţiile percepţiei, activitatea de sinteză ce este implicată aici. De asemenea, el recunoaşte că sufletul este o activitate autentică, ce constă în sinteza datelor sensibilului. *Theaitetos* aproape că propune o schiţă a unui tablou de categorii (fiinţă şi nefiinţă, identitate şi diferenţă, unitate şi pluritate...). El oferă, de asemenea, ceea ce constituie poate prima mare analiză filosofică a *erorii.* Critica valorii opiniei adevărate presupune, de fapt, dezvăluirea condiţiilor de posibilitate a opiniei false (problemă întrevăzută deja în *Euthydemos*).* Parcurgând comparaţiile succesive pe care i le propune Theaitetos, Socrate analizează condiţiile falsei recunoaşteri.

în sfârşit, este analizată teza conform căreia ştiinţa este „opinia adevărată însoţită de raţiune". Nu este deloc uşor să ştim ce sens exact trebuie să atribuim acestei definiţii, nici la ce gânditori se referă Platon, atunci când îi critică; poate că îl vizează pe Antistene sau pe megarici.

Observăm că *Theaitetos* prezintă numeroase teme esenţiale pentru orice reflecţie filosofică. Acesta este fără îndoială unul dintre dialogurile cele mai bogate şi mai profunde ale lui Platon. Trebuie, de asemenea, subliniat că ne permite să cunoaştem foarte bine figura lui Socrate, moaşă a spiritelor (Socrate evocă aici figura Phainaretei, mama sa, care era moaşă): Socrate apare când înflăcărat pentru adevăr, când cumsecade şi binevoitor, însă mereu fidel acelui Socrate pe care Platon l-a pus în scenă în celelalte dialoguri ale sale.

ED.: *Théétete; Parmenide* (trad. É. Chambry), col. GF, Flammarion, 1967 / *Theaitetos,* în *Opere VI,* col. „Clasicii filosofiei universale", Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.

REF.: A. Koyŕe, *Introduction ă la lecture de Platon,* Gallimard, 1987.

THEODICEEA / *Théodicée,*

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ.

Vezi ESEURI DE TEODICEE ASUPRA BUNĂTĂŢII LUI DUMNEZEU, LIBERTĂŢII OMULUI ŞI ORIGINII RĂULUI.

THOMISMUL, Introducere în filosofia sfântului Thoma de Aquino / *Le Thomisme, Introduction ă la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* 1921.

Étienne GILSON, 1884-1978.

Gilson ne propune aici o lectură filosofică a operei lui Thoma de Aquino, menită să ne lumineze, cu respectarea scrupuloasă a textelor, gândirea acestuia asupra fiinţei, asupra existenţei şi asupra lui Dumnezeu. Rezultă astfel o „filosofie creştină", care, departe de a fi azi depăşită, salvează, dimpotrivă, filosofia contemporană de multe impasuri raţionale sau morale.

ED.: *Le thomisme: introduction â la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Vrin, 1983.

REF.: *Me'langes offerts a Étienne Gilson* (operă colectivă), Vrin, 1959.

TIMAIOS sau Despre natură / *Ti/uatOQ,fj Ilepi(pvoeax;.*

PLATON, 4281427-348/347 a.Hr.

_ Dialog.

Timaios, care aparţine ultimei perioade a operei lui Platon, conţine filosofia acestuia cu privire la natură sau la fizica sa.

Dialogul începe cu o evocare a statului ideal — aşa cum îl găsim descris în *Republica** —, asupra căruia Atena primitivă oferă, după spusele lui Critias, o imagine relativ fidelă. Astfel, după mitul Atlantidei, primii atenieni i-ar fi oprit pe invadatorii veniţi din insula Atlantidei şi ar fi eliberat popoarele vecine de sub jugul lor înainte ca insula să fie înghiţită de valuri.

Povestirii mitului îi urmează o expunere a cosmologiei platoniciene, al cărei fundament îl constituie teoria Ideilor. Pentru Timaios, ele au servit drept modele demiurgului la construirea lumii, a cărei unitate geometrică fundamentală este triunghiul. Teoria sufletului lumii atestă o inspiraţie net pitagoreică. Timpul este definit aici ca „imagine mişcătoare a eternităţii". *Timaios* continuă printr-o expunere a „biologiei" lui Platon, pornind de Ia teoria celor patru elemente. Femeile şi animalele sunt reîncarnările bărbaţilor cu suflet josnic.

Concluzia esenţială a dialogului constă în ideea că natura — reflectare degradată a esenţelor eterne — nu ar putea fi obiectul unei cunoaşteri perfecte; în

privința ei nu putem face decât presupuneri probabile.

ED.: *Time'e; Critias* (trad. L. Brisson), col. GF, Flammarion, 1992 / *Timaios* (trad. Cătălin Partenie), în *Opere VII,* col. „Clasicii filosofiei universale", Editura Științifică, 1993.

REF.: L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Time'e de Platon,* Klincksieck, 1974.

TIMP ȘI POVESTIRE / *Temps et récit,* 1983, 1984 și 1985.

Paul RICCEUR, n. 1913.

în cele trei volume câte are această lucrare, Ricceur continuă elaborarea unei hermeneutici a povestirii începută cu *Metafora vie*.* Pentru el, inovația semantică depinde, înainte de toate, de o invenție a intrigii. Pe de altă parte, „sinteza eterogenului" apropie povestirea de metaforă. Funcția mimetică a povestirii este interpretată aici ca o aplicare particulară a referinței metaforice la sfera acțiunii umane.

ED.: *Temps et récit: Temps et récit /.,* 1983; *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction,* 1984; *Temps et recit III. Le temps raconte,* 1985 col. „L'Ordre philosophique", Le Seuil.

REF.: Ch. Bouchindhomme și R. Rochlitz (sub direcția lui), *„Temps et récit" de Paul Ricceur en de'bat,* Le Cerf, 1990. .

TINEREȚEA LUI AUGUSTE COMTE ȘI FORMAREA POZITIVISMULUI / *La jeunesse d'*Auguste Comte *et la formation du positwisme,* 1933, 1936 și 1941.

Henri GOl/HIER, 1898-1994

Henri Gouhier a publicat numeroase lucrări de istorie a filosofiei. Una dintre cele mai importante a fost consacrată gândirii lui Comte, începând de la geneza ei până la elaborarea deplină a sistemului său.

Originalitatea autorului vine din metoda folosită. Căutând sursele creației lui printre lecturi și până la textele cele mai neașteptate, Henri Gouhier a descoperit fundamentele pozitivismului simultan la filosofii francezi ai secolului al XVIII-lea și la precursorii germani de la începutul sec. al XlX-lea. Rigoarea deosebită a erudiției lui nu-l împiedică să sesizeze, printr-o vedere panoramică, dezvoltarea gândirii lui Comte. Este astfel unul dintre puținii care au știut să asocieze analiza cu sinteza în conturarea portretului fondatorului pozitivismului.

ED.: *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* 3 voi, Vrin, 1970.

REF.: J. Verdt, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984.

TOPICELE,

ARISTOTEL.

Vezi ORGANON.

TOTALITATE ȘI INFINIT. Eseu asupra exteriorității /Totalite'et in/ini. *Essai sur l'extériorité,* 1961.

Emmanuel LEVINAS, 1905-1995.

Această operă prezintă o critică a totalității, așadar a exigenței filosofiei occidentale de cunoaștere absolută (al cărei rezultat final este Hegel), ca și a viziunii totalizante care caracterizează toate marile sisteme filosofice. Pentru Levinas, experiența esențială nu constă în sinteză, ci în relația intersubiectivă, în acel față în față al oamenilor, în sociabilitate, în relația etică. „Această carte se prezintă ca o apărare a subiectivității, însă nu la nivelul unui protest pur egoist al ei împotriva totalității, nici la cel al angoasei sale în fața morții, ci ca fondată pe ideea de infinit", anunță el în prefață. Ideea de *totalitate* trebuie distinsă de ideea de *infinit* — filosofic, prima. Infinitul *se produce* în relația identicului cu celălalt — termenul de „producție" trebuie înțeles aici ca realizare a ființei, ca expunere sau punere în lumină a ființei. Locul acestei „producții" este subiectivitatea, care este primirea aproapelui, ospitalitatea. „în ea se consumă ideea de infinit."

Cunoașterea ca intenționalitate nu este, pentru Levinas, adecvare la obiect, ci, dimpotrivă, inadecvare prin excelență. Orice cunoaștere presupune ideea infinitului în măsura în care aceasta este capacitatea de a conține infinitul. A cunoaște nu semnifică a cuprinde realitatea în totalitatea sa, ci a putea în orice moment să depășești cadrele unui conținut gândit, „a păși peste barierele imanenței". Ideea de infinit animă *conștiința.* Ea nu e reprezentare a infinitului, ci conține activitatea însăși; ea este sursa comună a activității și a teoriei.

Luciditatea filosofică și etică constă în a întrevedea posibilitatea *războiului.* Războiul nu arată exterioritatea și pe celălalt ca pe celălalt; el „distruge

identitatea aceluiași". Iar pacea nu restabilește această identitate pierdută în alienare. Trebuie să instituim, spune Levinas, „o relație originară și originală cu ființa". Or, fața războiului este cea care „se fixează în conceptul de totalitate care domină filosofia occidentală". *Eshatologia,* dimpotrivă, instaurează cu ființa o relație care se situează dincolo de totalitatea istoriei. După opinia lui Levinas, pacea nu are loc la sfârșitul istoriei. „Din pace nu poate rezulta decât o eshatologie." Totalitatea obiectivă nu dă adevărata măsură a ființei. Conceptul de infinit este cel care exprimă această transcendență prin raportare la *realitate,* „de neînglobat într-o totalitate și, de asemenea, originară precum totalitatea". La filosofi, experiența și evidența sunt înainte de toate experiență a războiului. Filosofia este o încercare de a trăi începând cu evidența, însă, pentru Levinas, „evidența filosofică trimite ea însăși la o situație care nu se mai poate spune în termeni de totalitate". Ceea ce înseamnă a afirma că eshatologia nu se substituie filosofiei, ci o prelungește.

Situația în care totalitatea se sparge este cea de față în față. Expresia celuilalt este izbucnirea exteriorității și a transcendenței. Accesul la chip este, de la bun început, etic. Expresia este semnificație, și semnificație fără context. Este ceea ce nu poate deveni un conținut, ceea ce gândirea nu poate cuprinde întru totul, ceea ce e de neconținut și infinitul care ne călăuzesc dincolo. Vederea este căutarea adecvării. Or, fața este ceea ce nu poate fi văzut, ceea nu se reduce la percepția pe care o avem. Fața are o fragilitate, o sărăcie esențiale (fața este, de fapt, expusă, dezgolită), dar și un prim cuvânt care enunță o poruncă: „Să nu ucizi". Celălalt este în același timp cel împotriva căruia eu pot tot și căruia îi datorez tot. în accesul la față se află accesul la ideea de Dumnezeu, la această idee de infinit care, ca la Descartes, depășește gândirea. însă, pentru Levinas, relația cu infinitul nu este o cunoaștere, ci o *dorință,* dorința fiind concepută ca „o gândire care mai mult gândește decât nu gândește sau care gândește mai mult decât ceea ce gândește." Ideea infinitului este condiția oricărui adevăr și a oricărei obiectivități: „Este spiritul înainte de a se oferi deosebirii de ceea ce descoperă prin el însuși și de ceea ce obține de la opinie."

Dacă prin experiență înțelegem relația cu un complet altul, relația gândirii cu infinitul — această revărsare în care se produce „infinitarea" infinitului — este atunci *experiența* prin excelență. A opune infinitul, totalității, înseamnă, pentru autor, a opune respectul ființei, însușirii ființei, iar etica — cunoașterii. Și a afirma exterioritatea ființei ca esențială înseamnă a concepe infinitul ca dorință de infinit și, prin aceasta, a afirma metafizica drept dorință și producerea ființei ca ființă-pentru-celălalt, și nu ca negare a eului. Eul se păstrează în bunătatea sa și în respectul său de ființă.

Gândirea lui Levinas, care semnează aici opera sa cea mai importantă, a fost masiv influențată de filosofia israelită, îndeosebi prin lucrările lui Franz Rozensweig, primul care s-a ridicat împotriva „totalizărilor" filosofiei occidentale.

ED.: *Totalíte et Infini: essai sur l'extériorité,* Le Livre de poche, L.G.F., 1990.

REF.: F. Poirié, *Emmanuel Levinas,* col. „Qui êtes-vous?", La Manufacture, 1987.

TOTEMISMUL AZI */Totémisme aujourd'hui (le),* 1962.

Claude LÉVI-STRAUSS, *n. 1908.*

Reluând o temă deja tratată de numeroși autori (Freud, Frazer, Durkheim), Lévi-Strauss examinează aici semnificația și valoarea organizării sociale construite în jurul totemului, *totemismul.* Totemul desemnează în general un animal sau o plantă investită cu o putere supranaturală de către clan, ce-l consideră strămoșul și geniul său protector. Departe de a considera această credință ca irațională, infantilă sau „primitivă", autorul arată că acest cult totemic indică o *omologie* între clanul constituit și ființa naturală care-i servește de totem. Afirmarea acestei profunde înrudiri dintre domnia societății și cea a naturii îi permite clanului să-și aplice lui însuși categoriile și combinațiile prin care percepe natura. Avem, deci, de-a face aici cu o gândire *logică,* și nu, cum afirmă Freud în *Totem și tabu*,* cu o gândire nevrozată, cu o gândire bolnavă.

ED.: *Le totémisme aujourd'hui,* col. „Mythes et religion", P.U.F., 1985.

REF.: C. Clément, *Claude Lévi-Strauss ou la structure du malheur,* col. „Biblio-Essais", Le Livre de Poche, L.G.F., 1985.

TOTEM ȘI TABU / Totem *und Tabu,* 1913.

Sigmund FREUD, 1856-1939.

Freud încearcă aici, pentru prima dată, să aplice datele psihanalizei la domeniul culturii și la cel al religiei. Ideea sa este, mai precis, aceea că există numeroase analogii între comportamentul „popoare-

lor primitive", așa cum este el descris de etnologi, și viața psihică a nevroticilor.

Astfel autorul vede în *totem* — animalul sau obiectul în care clanul își recunoaște deopotrivă strămoșul și geniul său tutelar — o persistență a „fricii de incest", care tinde să devină, la nevrozat, o veritabilă fobie. întregul sistem totemic, de fapt, interzice membrilor unui aceluiași grup să se căsătorească între ei (legea *exogamiei).* Putem, la fel, să asemănăm *tabuul,* care provoacă la polinezieni o „teroare sacră", cu prohibițiile de origine sexuală, pe care individul atins de nevroză obsesională și le impune.

însă opera este și mai cunoscută pentru povestirea „uciderii tatălui". Freud preia de la Darwin ipoteza hoardei primitive — formă spontană de asociere — în care tatăl, violent și gelos, deține toate femeile și își alungă fiii pe măsură ce aceștia cresc. într-o zi, presupune Freud, frații alungați se adună, își ucid și își mănâncă tatăl, instaurând, prin această „masă totemică", societatea așa cum o cunoaștem astăzi, cu organizările sociale, restricțiile morale și religiile, însă, cuprinși de remușcări, fiii paricizi interzic uciderea totemului (ce-l simbolizează pe tată) și renunță să se unească cu femeile clanului, pe care totuși le-au eliberat.

în manifestările acestui *sentiment de culpabilitate,* Freud regăsește cele două dorințe reprimate ale *complexului lui Oedip:* să-l ucidă pe părintele de același sex și să-l posede pe cel de sex opus. Pentru autor, acest sentiment ambivalent în ceea ce-l privește pe tatăl hoardei (teamă, amestecată cu admirație) s-a perpetuat de-a lungul tuturor religiilor. De aceea, el consideră primul paricid drept „marele eveniment prin care a început civilizația și care, de atunci, nu a încetat să frământe umanitatea".

ED.: *Totem et tabou* (trad. S. Jankélévitch), Petite Bibliothèque Payot, 1989 / *Totem și tabu* (trad. dr. Leonard Gavriliu), în *Opere 1,* Editura Științifică, 1991.

REF.: M. Robert, *D'CEdipe a Moi'se,* Calmann-Lévy, 1974.

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS / *Logisch-philosophischeAbhanălung,* **1921.**

ludwig Josef WITTGENSTEIN,
1889-1951.

Scris pe carnete de campanie în timpul primului război mondial, acest *Tractatus* (în care un *Prototractatus* grupează versiunile anterioare) apare mai întâi în Germania, în revista *Annalen der naturphilosophie* (1921), apoi, mulțumită susținerii lui Bertrand Russell, în Anglia, într-o ediție bilingvă (germană-engleză),în 1922.

Potrivit formulei lui Wittgenstein, „am putea rezuma tot sensul cărții în aceste cuvinte: tot ce poate fi spus poate fi spus clar; și să nu vorbim despre ceea ce nu se poate vorbi". Sau, reluând fraza prin care încearcă să-i explice lui Russell mesajul exact al cărții sale: „Punctul principal este teoria a ceea ce poate fi spus în propoziții — așadar prin limbaj — (și, ceea ce înseamnă același lucru, a ceea ce poate fi *gândit)* și a ceea ce nu poate fi spus în propoziții, ci numai *arătat;* aceasta este, cred, problema cardinală a filosofiei."

Opera se prezintă sub forma a 527 de paragrafe, grupate în jurul a șapte propoziții fundamentale: 1) „Lumea este tot ceea ce se petrece"; 2) „Ceea ce se petrece, faptul, este existența stărilor de lucruri"; 3) „Imaginea logică a faptelor constituie gândirea"; 4) „Gândirea este propoziția cu sens"; 5) „Propoziția este o funcție de adevăr a propozițiilor elementare"; 6) „Forma generală a funcției de adevăr este [(P, \, N (ξ)]"; 7) „Să nu vorbim despre ceea ce nu se poate vorbi". Ansamblul formează o urzeală dispusă într-o ordine *totală* (adică lineară și neramificată), materializată printr-o numerotare geometrică de tip 1., 1.1., 1.11, 1.12, 1.13, 1.2, 1.21, etc, care se inspiră din sistemul deja utilizat în *Principia mathematica** a lui Russell și Whitehead.

Scopul lui Wittgenstein aici este de a regândi corelația dintre limbaj și lume. Lumea este definită ca *totalitatea* faptelor; faptul este, la rândul său, definit drept coexistență a stărilor de lucruri, care sunt combinații de obiecte. Dat fiind că propozițiile elementare ale limbajului sunt combinații de nume și că „numele *semnifică* obiectul" (3.203), putem concluziona că forma logică a limbajului *este* chiar forma lumii. Astfel, doar enunțurile științelor naturii sunt înzestrate cu sens; propozițiile matematicilor sau cele ale filosofiei sunt lipsite de sens, în așa măsură că unica sarcină încredințată de Wittgenstein filosofiei constă într-o „clasificare logică a gândirii" (4.112). Filosofia, vrând să arate capcanele limbajului, se condamnă, în ultimă instanță, la tăcere.

ED.: *Tractatus logico-philosophicus; Investigations philosophiques* (trad. P. Klossowski), col. „Tel", Gallimard, 1986 / *Tractus logico-philosophicus* (trad. Alexandru Surdu), col. „cp", Editura Humanitas, 1991.

REF.: G.-G. Granger, *Invitation ă la lecture de Wittgenstein,* Alinéa, 1990.

TRANSCENDENȚA EGO-ULUI, Schiță a unei descrieri fenomenologice / *Transcendance de l'ego (La), Esquisse d'une description phe'nome'nologique,* 1936-1937.

Jean-Paul SARTRE, 1905-1980,

Sartre, în acest eseu, se întreabă asupra legăturilor dintre conștiință, „Eu" *(Je),* eu *(moi)* și *ego.* Ipoteza — kantiană — este că există o dedublare a conștiinței: dacă conștiința noastră însoțește reprezentările noastre, trebuie cu necesitate să existe o conștiință transcendentală pentru a afirma această conștiință empirică.

„Conștiință înseamnă conștiință a ceva", potrivit principiului fenomenologic stabilit de Husserl. Există deci, dincolo de conștiința noastră reflexivă, o conștiință nereflectată. Când iau un scaun, *eu știu* că îl iau (conștiință interioară și reflexivă), însă, înainte de această conștiință, *există* un scaun: conștiința nereflectată a obiectului exterior, ce nu se consideră ea însăși drept obiect, însă care duce la existență orice conștiință a oricărui obiect. Această „conștiință a conștiinței" este impersonală, lipsită de Eu *(Je).* „Astfel, conștiința care spune «Eu gândesc» nu este această conștiință".

Există, așadar, trei trepte de conștiință: conștiința involuntară, conștiința reflexivă și actul ce unește această dedublare. Pe această a treia treaptă — pe care Husserl o numește „reducție fenomenologică" *(inoyj],́ epohe),* deoarece reduce transcendentalul la empiric — apare Eul *(Je),* nonconcret, însă existând, real. Acest Eu *(Je)* al *cogito-ului* se oferă ca transcendent, deoarece este principiul unitar al acțiunilor noastre. Lui îi corespunde eul *(moi),* material, format din ansamblul sentimentelor noastre (stări sau calități). Și unul și celălalt constituie ceea ce Sartre numește *ego* (personalitatea), incognoscibilă întrucât e intimă, însă principiu al unității tuturor producțiilor noastre. El este obiectul pe care-l descoperă conștiința reflexivă: „£go-ul este pentru obiectele psihice ceea ce lumea este pentru lucruri."

în 1934, Sartre studia fenomenologia — Heidegger și Husserl — la Berlin. El a făcut-o cunoscută în Franța prin acest scurt tratat, publicat doi ani mai târziu. Preluându-și fundamentele din gândirea carteziană și din cea spinozistă, acest eseu se dorește, totodată, un răspuns dat idealiștilor: nu există un tot superior conștiinței de care ar depinde aceasta; conștiința este autonomă și intenționlă. Această teorie a conștiinței întemeiază ceea ce va fi numit „existențialismul sartrian", căruia *Ființă și neant** îi propune formularea cea mai completă.

ED.: *La Transcendance de l'ego: esquisse d'une description phe'nome'nologique,* Vrin, 1988.

REF.: F. Jeanson, *Le Proble`me moral et lapense'e de Sartre,* Le Seuil, 1966.

TRATAT ASUPRA NATURII OMENEȘTI / A Treatise o/Human *Nature,* 1739-1740.

David HUME, *1711-1776.*

Tratat asupra naturii omenești este în foarte mare măsură un „tratat" în forma scolastică a genului. Structurat în trei cărți, subdivizate în părți și secțiuni, el răspunde dorinței lui Hume de „a introduce metoda experimentală a raționamentului în subiectele morale".

Cartea I, divizată în trei părți, are ca obiect teoria înțelegerii. Prima parte tratează despre ideile de relație, de mod, de substanță, însă, de asemenea, despre asocierea de idei și despre ideile abstracte (Hume reia aici critica dezvoltată de Berkeley în *Tratat despre principiile cunoașterii umane*).* Cea de-a doua parte se referă la spațiu, timp, existență; cea de-a treia tratează despre cunoaștere și probabilitate.

Hume deosebește *impresiile* de *idei,* care sunt copii ale impresiilor. Orice idee este o combinație de impresii sau de alte idei. Precum Locke, Hume refuză orice formă de idee înnăscută: necondiționatul, terenul spiritului, aceasta-i impresia. Urmează o teorie a conexiunii dintre idei. Acestea se asociază prin asemănare, prin vecinătate spațială sau temporală și prin cauzalitate. Aceste legi sunt. pentru spirit, analoage legii atracției în fizica newtoniană.

Tratatul se ocupă apoi de cunoaștere și propune o teorie a inferențelor, care se bazează pe relația de la cauză la efect. Hume refuză în mod absolut să vadă în această relație un raport observat *a priori,* ca un raport matematic. Pentru a vorbi în limbaj kantian, el afirmă că judecata ce are ca obiect conexiunea cauzală nu este „analitică". Problema nu este, precum la Malebranche sau Berkeley, de a ști în ce constă eficacitatea cauzei, ci de a ști de ce credem în necesitatea raportului cauzal. Această credință nu are decât o origine, obișnuința *(custom),* care ne face să anticipăm evenimentul ce va veni pornind de la observațiile repetate. Printr-o *iluzie* atribuim lucrurilor înseși această proprietate ce decurge din sentimentul obișnuinței. Cauzalitatea nu este totuși deloc prejudiciată de această critică, deoarece reflecția nu

poate prevala asupra credinței spontane. Credința în cauzalitate se sprijină în cele din unnă în întregime pe imaginație.

Aceeași metodă este utilizată de Hume pentru a soluționa trei mari probleme ale metafizicii: existența lumii exterioare, imaterialitatea sufletului, identitatea personală. Nici una dintre aceste teze nu este întemeiată rațional. Scepticismul arată că doar imaginația le garantează, chiar dacă rațiunea a construit nenumărate sisteme dogmatice pentru a le da o aparență de fundamentare. Bineînțeles, critica ideii nemuririi sufletului nu lasă intacte afirmațiile religioase. Hume va continua această critică în diverse mici volume asupra religiei, îndeosebi în *Dialoguri despre religia naturală**.

Cartea a Ii-a tratează despre pasiuni. Nu trebuie să credem că interesul acestei cărți ar fi exclusiv psihologic, chiar dacă la lectura *Tratatului* putem afla, pe acest plan, un interes cert. Despre o „știință a omului" este vorba aici.

Morala, care face obiectul celei de-a III-a cărți, ultima, se conformează principiilor generale ale *Tratatului.* Autorul se opune raționalismului moral al lui Clarke, care pretindea că rațiunea ne instruiește direct asupra binelui și a răului. Valorile, potrivit lui Hume, nu au realitate decât prin raportare la un acord al spiritelor asupra aprobării ori dezaprobării meritate de o acțiune. Doar sentimentul plăcerii întemeiază aprobarea morală.

Tratatul asupra naturii omenești este azi considerat opera majoră a lui Hume, însă cu siguranță nu e cea de care el era cel mai satisfăcut. Publicul a judecat-o de altfel ca fiind mai degrabă indigestă, făcându-i o primire foarte reținută. Decepția de a se vedea rău înțeles (Hume fusese acuzat de pyrrhonism și de ateism) îl vor împinge să publice versiuni mai accesibile ale filosofiei sale, sub forma *Eseurilor** și a *Cercetării*,* care îi vor asigura o notorietate definitivă.

ED.: *Trăité de la nature humaine* (trad. A. Leroy), 2 voi., Aubier-Montaigne, 1946.

REF.: Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie,* col. „Philosophie d'aujord'hui",P.U.F., 1983.

TRATAT DE CARACTEROLOGIE / Trăité de caractérologie, 1945.

Rene'LESENNE, *1882-1954.*

Această lucrare este rodul cercetărilor pe care Le Senne le-a consacrat studiului caracterului uman. Miza este importantă, deoarece este vorba de a constitui caracterologia ca o știință autonomă, cu obiective și metodă proprii.

Pornind de la vechea clasificare fondată pe *emotivitate, activitate* și *secundahtate* (adică repercusiunea impresiilor noastre asupra modului de a gândi sau de a acționa), autorul stabilește propria sa tipologie, care-i permite, afirmă el, de a expune toate caracterele existente și, mai ales, de a le înțelege.

ED.: *Trăité de caractérologie,* col. „Logos", P.U.F., 1989.

REF.: J. Pirlot, *Destine'e et valeur: la philosophie de Rene'Le Senne,* Presses universitaires de Namur, 1953.

TRATAT DE DESCOMPUNERE / *Précis de décomposition,* 1949.

Emil CIORAN, 1911-1995.

în prima sa lucrare scrisă în limba franceză, Cioran, acest „gânditor de ocazie", acest „anti-profet", pentru care „nu există noblețe decât în negarea existenței", își dezvăluie pe un ton incisiv marile teme și obsesii (decadența, răul, istoria, neantul...) care-i străbat opera.

De la început se afirmă un refuz scârbit față de filosofie, voința de a teoretiza viața, triumful „neautenticității", și disprețul față de filosof, acest profet vorbăreț care vrea să cunoască, dar nu exprimă nimic, pe care Cioran îl invită să o imite pe târfă, „creatura cea mai puțin dogmatică", detașată de orice, care se deschide către orice fără convingere. Viața, „stare de nesinucidere", începe cu decăderea filosofiei, acest „recurs al tuturor celor care evită exuberanța corupătoare a vieții".

Pentru cel care, înzestrat cu însușirea indiferenței, a spus „adio filosofiei", este mai bună poezia, care, ca și viața, nu are nimic de dovedit și are totul de exprimat. Ridicând aparențele „la nivelul unui stil", doar frivolitatea, „antidotul cel mai eficace al răului de a fi ceea ce suntem", ne permite să înșelăm lumea.

ED.: *Précis de décomposition,* col. „Teii", Gallimard, 1990 / *Tratat de descompunere* (trad. I. Mavrodin), Editura Humanitas, 1996.

REF.: M. Sora, *Cioran jadis et naguèrre,* Éd. de l'Herne, 1988.

TRATAT DE METAFIZICĂ / Trăité *de métaphysique,* 1953.

Jean *WAHL, 1888-1974.*

Notițe de curs.

Gândirea lui Wahl dorindu-se îndeosebi antisistematică, *Tratatul de metafizică,* opera sa fundamen-

tală, născută din cursul predat la Sorbona, nu poate fi un tratat dogmatic. Dacă el afirmă că realismul ca fenomenologie și, în general, filosofia însăși presupun o dialectică, aceasta din urmă este un *drum;* ea este „procesul neîntrerupt al spiritului care se examinează pe el însuși și ceea ce gândește", dar ea „nu este explicația finală și nu este o explicație decât pentru că este ea însăși explicată printr-un termen diferit de ea, care este realitatea" — absolutul și transcendentul către care se deschide metafizica, puncte extreme și limite ale gândirii, ce rămân „inefabile". Dialectica implică o distanță între conștiință și obiectul ei. Este partea cea mai bună al conștiinței. La începutul și la sfârșitul dialecticii se află identitatea subiectului și a obiectului, însă această realitate rămâne în inconștiență. Jean Wahl crede că „voiajul de-a lungul conceptelor filosofice" se efectuează sub impulsul unei negativități de tip hegelian, însă el o radicalizează într-o „negativitate în plus, cu adevărat distructivă, [...] imanentă realului", și confundându-se cu plenitudinea realului. Spre a înțelege această realitate, trebuie oare schimbate conceptele filosofice? Și dacă da, cum? Autorul neagă ideile de substanță, esență, formă și ființă, așa cum le concepe filosofia clasică, adică intelectual. El recuză în general tezele care, precum aceea a lui Aristotel, separă substanța de accident, pe cele care, precum raționalismul și empirismul, izolează relațiile de lucruri, și pe cele care fac din neant o ființă, substantivând astfel negativitatea. Noțiunilor carteziene și newtoniene de spațiu și timp, el le opune un spațiu și un timp *calitative* și nu *cantitative,* inducând astfel o „viziune mistică a materiei".

Din punctul de vedere al cunoașterii, Wahl afirmă „realitatea ontologică a sentimentului, uniunea primitivă dintre om și lucruri". „în sentiment mai degrabă decât în rațiune vom afla ceea ce este pentru noi aproximarea cea mai apropiată de absolut." Filosofia este pentru el o „artă-de-a-cunoaște-aici-înlume"; ea neagă caracterul sistematic al lucrurilor și caracterul deductiv al unei cunoașteri universale. Singurul acces veritabil la ființă al lucrurilor ne este dat de *sentiment,* într-o plenitudine rezultând din abolirea opoziției dintre subiect și obiect, pe care autorul o numește „extazul" sau „tăcerea". Dacă consideră distincția sartriană dintre în-sine și pentru-sine și identificarea heideggeriană a adevărului și a ființei ca „noi erori", Wahl preia de la Mâine de Biran ideea caracterului imediat al cunoașterii noastre primare a lumii sensibile și a noastră însine, grație sentimentului pe care-l avem despre ființă.

ED.: *Trăite'de me'taphysique,* Payot, 1957.

REF.: P. Ricoeur, „La métaphysique de Jean Wahl", în *Esprit,* martie 1957.

TRATAT DE MORALĂ / *Trăité de morale,* 1684.

Nicolas MALEBRANCHE, 1638-1715.

Publicat în toiul polemicii dintre Malebranche și Arnauld o dată cu apariția *Tratatului despre natură și despre grație** al primului, în 1680, *Tratatul de morală,* departe de controversele teologice, expune limpede morala lui Malebranche. El se împarte în două părți (prima este consacrată virtuții, cea de-a doua îndatoririlor), care derivă din același principiu, și anume că iubirea Ordinii trebuie să fie sursa oricărui act moral.

Ordinea este constituită de ierarhia valorilor: ea este respectată de Dumnezeu, care se supune legilor pe care el însuși le-a instituit, și este accesibilă creaturilor, pentru că pot gândi cum gândește Dumnezeu — Ordinea poate fi văzută în Verbul divin — și de a voi precum Dumnezeu vrea, din moment ce voința noastră nu este altceva decât acțiunea permanentă a lui Dumnezeu asupra sufletului nostru. Vor fi considerate virtuți, calitățile spirituale care ne vor permite să accedem la această Ordine, și anume *forța spirituală* ce sporește atenția pe care o avem pentru Dumnezeu, și *libertatea,* care dându-ne facultatea de a ne conduce sufletul, ne oferă posibilitatea de a-l îndrepta în întregime către Dumnezeu.

După ce expune aceste calități care trebuie să ne permită să ajungem la Dumnezeu dându-ne accesul la Ordine, Malebranche enumeră îndatoririle la care aceste calități ne supun, adică îndatoririle noastre față de Dumnezeu, față de societatea oamenilor și față de noi înșine. El așază în prim plan obligațiile noastre față de Dumnezeu: căci, morala ne poruncește să acționăm conform Ordinii care-i este consubstanțială lui Dumnezeu. Morala ne va porunci totodată să respectăm în om creatura divină și să ne clădim fericirea, adică să-l iubim pe Dumnezeu.

Acest tratat relevă cu adevărat importanța iubirii de Dumnezeu în morala lui Malebranche, deoarece ea decurge în întregime din această unică poruncă: „îl veți iubi pe Dumnezeu, stăpânul nostru". Iar afirmând că sufletul nostru poate avea o clară cunoaștere a Ordinii, Malebranche scapă de pesimismul jansenișților, pentru care orice faptă virtuoasă necesită intervenția harului divin.

Tratatul de morală va fi condamnat la indexare în 1714.

ED.: *Trăiťe de morale,* Vrin, 1977.

REF.: P. Ducasśe, *Malebranche, sa vie, son ceuvre,* P.U.F., 1968.

TRATAT DE ONTOLOGIE, 1981.

Constantin NOICA, 1909-1987.

Ființa nu este ceva monolitic și imobil. Ea nu este, cum au lăsat să se înțeleagă vechile ontologii, un dublet, o „sosie" perfectă a acestei lumi, dar aflată altundeva și cu totul altfel. Dimpotrivă, ființa este ceva divers — chiar dacă în unitate —, este în tensiune și în mod stratificat. Trei sunt nivelurile sau instanțele ființei: ființa din lucruri sau *devenirea,* ființa elementelor sau *devenința,* și *ființa* însăși, ființa ca ființă. Dintre acestea, doar primele două au existență, în timp ce o teorie are doar întrupare posibilă.

Pentru a ajunge la înțelesul ființei în ea însăși, discursul ontologiei nu trebuie să plece de la instanțierea unei ființe perfecte, ruptă de lume și așezată dincolo de ea. Pentru a da o adevărată explicație a lumii și a ființei, demersul trebuie răsturnat și „secularizat". E nevoie mai întâi să aflăm ce este ființa din lucruri și ființa elementelor, pentru a afla abia apoi înțelesul adevărat al ființei înseși. La primele două niveluri, discursul/demersul va fi fenomenologie, iar la al treilea, analogie.

Primele care trebuie întrebate asupra ființei sunt lucrurile, luate în totalitate, și nu doar unele privilegiate, precum omul. întrebate asupra ființei, lucrurile nu vor ști să spună ce este ființa, ci, punându-se singure între paranteze, vor arăta că nu ele sunt ființa. Dar, chiar prin această punere între paranteze, ele vor începe să arate care sunt „semnele" ființei, care sunt indiciile după care poate fi recunoscută în lucruri — căci „este ființă și aici jos". Un prim semn al prezenței ființei în lucruri îl constituie faptul că ele se prezintă ca un „gol de ființă". Cu termenii lui Noica, un prim semn al ființei este „închiderea care se deschide", ceea ce, în sens ontogonic, înseamnă că ea e totodată „germenele ființei", „situația originară", cea care o generează. Acest prim semn va conduce apoi — prin implicațiile lui: timp, spot, câmp — spre al doilea, „limitația ce nu limitează", și spre al treilea, „modelul ontologic", care este trinitar: individual, general, determinații (I, G, D). Acest model este activ peste tot în real, fără a fi însă peste tot împlinit. Când se împlinește, el duce la *devenire,* care este „modalitatea *matură* a realului" și prima instanță a ființei.

Același model care dădea *în lucruri* devenirea va da, *fără de ele,* și elementul, a doua instanță a ființei. Dar modelul acționează diferit în cele două instanțe. La primul nivel el acționa *desfășurat* (ca I, G, D) și avea un sens *funcțional;* la al doilea el acționează *înfășurat* (D subzistă liber, ca mediu din care se pot naște I și G) și are sens de *subzistență reală.* Semnul distinctiv al elementului e faptul că el este un „mediu exterior ce poate deveni mediu interior". (Din multitudinea elementelor ce fac posibilă devenirea și-i creează cadrul de desfășurare, Noica distinge trei, originare: energia, viața, *rațiunea).* Cu nivelul elementelor cadrul realului nu este încă părăsit, dar ființa nu mai este căutată în imediatul lucrurilor, ci în ceva mai intim, într-un transcendental mai adânc al lor. Dacă devenirea nu este element, elementul este totuși o formă de devenire, dar una deosebită: o devenire staționară, *întru sine,* nu întru altceva. Este *devenința.* Devenința este de fapt elementul unic, mediul intern al tuturor celorlalte elemente, care sunt simple modalități („răspândiri") ale ei.

Pentru a ajunge la a treia instanță a ființei, ontologia este nevoită să părăsească discursul fenomenologic și rațional de până acum, în favoarea unuia analogic și conjectural. Anume, putem presupune o a treia instanță a ființei, dincolo de devenință, dar *de aceeași ființă* cu ea. Cu singura deosebire că, dacă devenința și elementele se pot distribui oricât fără să se împartă, ființa în ea însăși nu are decât o singură distribuire indiviză — devenința.

Cu ideea distribuirii indivize, încercarea aceasta de ontologie aduce un coeficient major de noutate: criteriul ființei. Potrivit acestuia, ființa se manifestă la orice nivel în tot ceea ce se distribuie fără să se împartă.

ED.: *Tratat de ontologie,* în *Devenirea întruființă,* col. „Biblioteca de filosofie" — seria „Filosofie românească", Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

TRATAT DE PEDAGOGIE,

Immanuel KANT.

Vezi DESPRE PEDAGOGIE.

TRATAT DESPRE ANIMALE / *Trăiťe des* animata, 1755.

CONDILLAC (Étienne Bonnot *de), 1714-1780.*

Acest text urmărește să demonstreze că purtarea animalelor nu depinde de automatismul materiei, ci că este condusă de spirit. Căci animalele sunt

înzestrate cu *senzație,* care este întâia operație a spiritului: putem deci să apropiem fără rezerve sufletul animal de cel uman. însă rațiunea omului este superioară instinctului animalului, deoarece ea cunoaște invenția și ideile generale, și poate concepe ideea de Dumnezeu drept cauză primă. în plus, sufletul omenesc, pe care Dumnezeu se străduiește să-l păstreze, este prin natura sa nemuritor.

Astfel, împotriva spiritualismului lui Descartes, Condillac afirmă că animalele au un suflet și că nu le putem reduce la faimoasele „animale-mașini" ale acestuia. însă el se opune și materialismului lui Buffon, care consideră instinctul o proprietate a materiei. Astfel, arătând că există o continuitate între spiritul omenesc și cel al animalului, Condillac vede confirmată teoria sa potrivit căreia spiritul omului se construiește pornind de la senzație.

ED.: *Trăité des animaux,* Vrin, 1987.

REF.: François Dagognet, introducere la text în ed. cit.

TRATAT DESPRE CARACTER / *Trăité du caractère,* 1946.

Emmanuel MOUNIER, 1905-1950.

Mounier este un filosof personalist; ceea ce înseamnă înainte de toate că el face deosebirea între individ și persoană. *Individul* este, într-un fel, o entitate numerică; el nu are la drept vorbind caracteristicile existențiale ale persoanei. *O persoană* este o realitate vie, un om, un scop în sine. Numai persoanei îi aparțin noțiunile de drept, de respect, de libertate umană, de muncă, de fraternitate.

Această lucrare voluminoasă constituie, după mărturisirea lui Mounier însuși, o abordare „combativă" a problemei persoanei, considerate dintr-un punct de vedere psihologic. Autorul analizează complexitatea psihologică a omului într-un mediu dat (familia, societatea, istoria), examinează noțiunea de *corp,* apoi încearcă să precizeze dificultățile raportului persoană/lume exterioară. Sunt astfel analizate refuzul realului, emoția, intersubiectivitatea (sau raportul a două conștiințe singulare) și acțiunea.

Intenția tratatului nu este de a stabili o clasificare caracterologică; dimpotrivă, ridicându-se împotriva multiplelor caracterologii și psihologii la modă în epoca sa (Berger, Le Senne), Mounier urmărește să redea persoanei umane demnitatea sa, mulțumită unei abordări sănătoase și nereductive a complexității sale psihologice și spirituale.

ED.: *Trăite'du caractère,* în *CEuvres d'Emmanuel Mounier,* voi. II, Le Seuil, 1947.

REF.: J.-M. Domenach, *Emmanuel Mounier,* col. „Microcosme—Écrivains de toujours", Le Seuil, 1972.

TRATAT DESPRE CER / *Uzpl ovpavov.*

ARISTOTEL, 384-322 a.Hr.

Acest tratat în patru cărți expune cosmologia aristotelică. Universul este scindat în două regiuni: regiunea sublunară și regiunea supralunară. Prima, constând din patru elemente (pământul, apa, aerul și focul), este locul schimbării perpetue, născută din combinarea acestor elemente (generare și alterare). Astrele, dimpotrivă, sunt inalterabile, deoarece sunt constituite dintr-o a cincea substanță: *eterul (chintesența,* după cum o numeau scolasticii). Lumea supralunară nu cunoaște decât mișcarea circulară uniformă, simbol al perfecțiunii; ea participă la esența divină. Vedem, așadar, că imaginea lumii pe care această operă o propune este intim legată de *Fizica** Stagiritului.

Tratatul despre cer a oferit cosmologiei scolastice medievale cadrul ei de referință. Acesta este cadrul geocentric pe care îl va distruge revoluția științifică din epoca clasică (și mai ales Galilei), pentru a impune heliocentrismul copernician. Trebuie, cu toate acestea, să ne ferim de a-i atribui lui Aristotel și *Tratatului despre cer* teze ce nu vor fi elaborate decât mult mai târziu de cosmologia și fizica scolastică.

ED.: *Trăite'du ciel* (trad. J. Tricot), Vrin, 1986.

REF.: M. Clavelin, *La Philosophie naturelle de Galile'e,* Armând Colin, 1968, cap. 1: „Aristote et le mouveinent local".

TRATAT DESPRE CER ȘI LUME sau CARTEA DESPRE CER ȘI LUME / *Trăité du ciel et du monde* ou Le *livre du ciel et du monde,* **1377.**

Nicole (sau Nicolas) ORESME, c. 1325-1382.

Nicole Oresme are marele merit de a fi dat limbii franceze primele traduceri din Aristotel, pornind nu de la greacă, ci de la traducerea latină efectuată după textul arab de un călugăr dominican.

începând din 1370, într-o scriere asupra prezicerilor, el s-a ridicat împotriva superstițiilor secolului

său, şi, în special, împotriva astrologiei, pe care el o respingea, opunându-i studiul ştiinţific al astronomiei. Printre traducerile în franceză pe care el le-a făcut operelor lui Aristotel, figurează cea, rămasă inedită, a *Tratatului despre cer*.* în propriul său *Tratat despre cer şi lume,* Oresme îşi expune concepţiile cosmologice şi se arată precursorul lui Copernic. Căci el afirmă aici că mişcarea, gravitaţia şi direcţiile spaţiului au un sens relativ; altfel, el neagă existenţa centrului fix al universului la care Aristotel raportează toate mişcările celeste.

ED.: *Le livre du ciel et du monde* (trad. engleză A.D. Menut), The University of Wisconsin Press, Madison, 1968.

REF.: P. Duhem, *Le Système du monde (Sistemul Lumii*),* voi. VII, Hermann, 1959.

TRATAT DESPRE CUNOAŞTERE / Traité de *la* connaissance, 1955.

Louis ROUGIER, 1889-1982.

Acest tratat în patru cărţi expune tezele empirismului logic pornind de la o critică radicală a doc-, trinelor adverse. Cartea a I-a are ca obiect esenţial examinarea metodei deductive: principiile axiomatizării şi formalizării, valoarea şi limitele lor. Cartea a Ii-a tratează despre metoda experimentală; stabilirea enunţului faptelor, analiza legilor şi a teoriilor. Ea prezintă totodată punctul de vedere al pluralităţii logicilor (logica de *n* valori, logica cuantică etc). Cartea a III-a expune filosofia limbajului, pornind de la opoziţia sens/nonsens. Precizând regula de folosire a cuvintelor, acestea dobândesc sens; ele capătă sens prin arătarea modului de demonstrare sau de verificare a propoziţiilor. Cartea a IV-a aplică rezultatele acestor analize, în principal ale celor care privesc condiţiile de semnificare, la critica pseudo-problemelor teoriei clasice a cunoaşterii. Aici autorul propune o nouă teorie a cunoaşterii, pe care o întemeiază pe „o concepţie evolutivă şi funcţională a raţiunii".

Rougier este în dezacord cu Cercul de la Viena asupra a două puncte: pe de o parte, el opune bogăţia infinită a realului ideii unei teorii unitare a ştiinţei, pe de altă parte,el ţine să distingă problemele insolubile de falsele probleme. Concepţia sa despre o „raţiune evolutivă" este destul de apropiată de ideea lui Brunschvicg a progresului raţiunii, sau de ideea bachelardiană a unei deveniri dialectice a raţiunii. Considerând empirismul logic ca stare definitivă a epistemologiei, el îl expune într-un mod uşor dogmatic, care constituie totuşi o analiză de o mare rigoare şi claritate.

ED.: *Traité de la connaissance,* Gauthier-Villars, 1955.

REF.: G.-G. Granger, „Le *Traité de la connaissance* de M. Louis Rougier", în *Études philosophiques,* nr. 11,1956.

TRATAT DESPRE DESTIN / De *foto,* D 44 **a.Hr.**

CICERO (Marcus *Tullius* Cicero), 106-43 a.Hr.

în această lucrare dedicată consulului Hirtius, Cicero opune noţiunea de *destin* celei de *liber arbitru.* Autorul vrea mai ales să-şi arate dezacordul faţă de stoici şi peripateticieni, care au o concepţie fatalistă despre viaţă. Căci Cicero afirmă că omul se poate sustrage necesităţii destinului şi pretinde că libertatea voinţei învinge fatalitatea. El salvează astfel responsabilitatea umană, esenţială pentru doctrina sa morală.

Pentru a sprijini aceste teze, Cicero împrumută câteva argumente de la filosofia neoacademică, întemeiată pe probabilism. Starea fragmentară în care ne-a parvenit acest document nu ne permite să tragem o concluzie bine conturată în privinţa lui.

ED.: *Traité du destin* (trad. A. Yon), ed bilingvă, Les Belles Lettres, 1950.

REF.: O. Hamelin, *Sur le* De fato, Éd. de Mégare, 1978.

TRATAT DESPRE DESTIN ŞI DESPRE LIBERTATE / *Ilepi eifiapfiivnq icai wv £q> 'r'/fiîv* (De fato), între 198 şi 209.

ALEXANDRU DIN AFRODISIA, *sf, sec. al îl-ka -încep. sec. al* M-lea.

Comentând teoriile despre suflet şi amalgamul lor prezentate de Aristotel în tratatul său *Despre suflet*,* această lucrare, dedicată împăraţilor Septimiu Sever şi Caracalla, se referă şi la problemele noi apărute în filosofie după moartea lui Aristotel — probleme referitoare la destin, la libertate şi la Providenţă.

Abordată aici pornind de la principiile şi metodele lui Aristotel, problema naturii destinului este considerată îndeosebi o problemă fizică, în relaţie cu ideea de cauzalitate, chiar dacă ea are incidenţe practice şi în special morale. îndreptându-şi criticile împotriva concepţiilor prea deterministe ale destinului ca forţă

cosmică, şi contra acestor filosofi pentru care tot ceea ce se produce se produce *în modfatal* — stoicii, chiar dacă nu sunt numiţi, par vizaţi aici —, acest tratat vrea să salvgardeze ideea de *libertate. Defato*-ul disociază aşadar ideea unei naturi determinate de cea a libertăţii de alegere între virtute şi viciu. Fără această libertate, responsabilitatea, elogiul şi blamul nu ar mai avea vreun sens; chiar existenţa zeilor ar fi pusă în cauză.

Ştim că au existat numeroase tratate referitoare la problema destinului; împreună cu cel al lui Cicero, această lucrare este printre puţinele care s-au păstrat.

ED.: *Du destin et de la liberte´* (trad. P. Thillet), Les Belles Lettres, 1984.

REF.: P. Thillet, introducere la ed. cit.

TRATAT DESPRE DISPERARE sau BOALA MORTALĂ / *Sygdommen d Deden,* 1849.

Smen Aabye KIERKEGAARD, 1813-1855.

Deşi titlul danez este *Boala mortală,* traducătorii [francezi] i l-au preferat pe acela, mai explicit, de *Tratat despre disperare.* Nu este nici o eroare de traducere, întrucât „boala mortală este disperarea", boală căreia această carte vrea să-i expună cauzele şi să-i găsească leacul. Fiecare individ se poate simţi interesat, deoarece disperarea este condiţie umană, însă doar creştinul cunoaşte sensul acestei boli mortale, deoarece numai el ştie că moartea fizică nu este cea adevărată.

Disperarea este imposibilitatea fiecăruia de a se accepta aşa cum este: eu] nostru, în încercarea sa de a fi el însuşi, se loveşte de disperare. Cu toate acestea, conştiinţa deznădăjuită, întrucât este conştiinţă de sine, „ne situează deasupra animalului"; şi dacă omul îi este superior animalului, creştinul, conştient de disperarea sa, este un om superior. A recunoaşte că eul este limitat, că el nu poate fi ceea ce vrea, constituie întâiul stadiu necesar spre o posibilă vindecare. Trebuie să dispere, deoarece „pierzania" permite iertarea; trebuie, tocmai pentru a nu mai dispera.

De ce utilizează aşadar Kierkegaard expresia: „boala mortală"? Pentru motivul că, precum damnaţii la Leibniz, sau precum a spus Socrate în *Phaidon*,* moartea adevărată este să nu poţi accepta că suntem muritori. „Astfel, a fi bolnav de moarte, înseamnă a nu putea muri. [...] Disperarea înseamnă lipsa speranţei ultime, lipsa morţii." Finitudinea noastră, limitarea noastră umană fundează disperarea noastră; a dispera de sine înseamnă totodată a vrea să fii tu însuţi şi a te refuza astfel: aceasta este mişcarea dialectică a eului, care dispera că nu poate fi mai mult decât este („a fi Cezar sau nimic"), şi care dispera în acelaşi timp pentru că este disperat. Mai mult decât atât, „disperarea este regula", iar cine crede că-şi acceptă condiţia nu face decât să se ascundă înaintea disperării sale. Lucrul cel mai rău în disperare este secretul ei. însă, pentru cel ce nu se recunoaşte deznădăjduit, nu există aici decât o „disperare-slăbiciune", prima treaptă, cea mai joasă, cea mai răspândită, cu totul inconştientă. O asemenea disperare este doar temporală şi materială. De asemenea, într-un al doilea stadiu, disperarea ia amploare atunci când deznădăjduitul îşi recunoaşte această slăbiciune, admite în forul său interior că este cumplit de muritor şi supus păcatului. însă disperatul autentic i se adresează lui Dumnezeu, ca într-o sfidare spirituală: el îşi afirmă atât disperarea, cât şi conştiinţa de a fi disperat şi, în pofida acestui fapt, îl desfide pe Dumnezeu de a-l salva de păcatul de a dispera.

„Disperarea este păcatul", însă numai adevăratul creştin ia cunoştinţă de acesta, aşezându-se înaintea lui Dumnezeu. Eul său se afirmă ca infinit în faţa Eternului, iar credinţa este leacul lui, deoarece „contrariul păcatului nu este virtutea, ci credinţa". în plină cunoaştere a păcatului, întrucât Dumnezeu i-a revelat existenţa păcatului prin venirea lui Hristos, creştinul poate crede în bunătatea divină, care-l poate mântui în ciuda disperării sale, în ciuda păcatului de a dispera. Absurdul, paradoxul, scandalul credinţei este că păcătosul este mântuit *în pofida sa,* dacă are credinţă. Păcatul nu este o lipsă de cunoaştere, nu e ignoranţă, precum afirmă Socrate: el înseamnă a dispera pentru că nu poţi să nu păcătuieşti. Păcatul nu mai este nici negativ, nici pozitiv, deoarece prin el creştinul se aşază înaintea lui Dumnezeu; el este pragul mântuirii noastre. A crede în Dumnezeu cu atât mai mult cu cât nu înţelegem că ne poate mântui prin păcatele noastre, aceasta este credinţa *pură,* acesta este unicul remediu. „Eul se scufundă prin propria sa transparenţă în puterea care l-a afirmat [...] Această frază este definiţia credinţei."

Cu siguranţă, acest text trebuie citit ca o povestire a experienţei intime a lui Kierkegaard; disperarea, păcatul, căinţa sunt totodată expresiile simţămintelor de angoasă şi de suferinţă ale autorului. însă pentru că el ia în considerare aici pentru sine şi pentru prima oară leacul, vindecarea potenţială prin credinţă, această carte apare drept una dintre cele mai desăvârşite ale operei sale. Expunere care face manifestă experienţa individuală, *Tratatul despre disperare*

dobândește un aspect teoretic în maniera lui de analiză a disperării: analiză logică, chiar deductivă. Etapele către iertare sunt în consecință ierarhizate într-o ordine determinată. Faptul că pagina de gardă a primei ediții daneze poartă mențiunea „editat de Seren Kierkegaard", în condițiile în care el a utilizat mereu pseudonime, arată cât de importantă socotea el această lucrare. Și nu spune el oare în *Jurnalul* său că Anti-Climacus (autorul imaginar al *bolii mortale)* atinge gradul cel mai înalt de creștinism? Or, tocmai cu Anti-Climacus dorea Kierkegaard să se identifice, el, care se simțea vinovat de a fi păcătuit (îndeosebi în ceea ce o privește pe logodnica sa, de care se despărțise), de a nu fi știut să găsească credința pură. Evoluția lui Kierkegaard de la primele sale opere *(Frică și cutremurare** sau *Conceptul de angoasă*)* provine tocmai din această noțiune de păcat, din care el face pivotul sau fundamentul gândirii sale deznădăjduite.

ED.: *Trăité du de'sespoir* (trad. K. Ferlov și J.-J. Găteau), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1988.

REF.: J. Wahl, *Études kierkegaardiennes (Studii kierkegaardiene*),* Vrin, 1974.

TRATAT DESPRE EXISTENȚA ȘI ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU / A *Demonstration* of *the Being and* Attributes *of God,* 1727-1728.

Samuel CLARKE, 1675-1729.

Această lucrare adună predicile anilor 1704—1705, pe care Clarke le rescrisese renunțând la prezentarea lor oratorică. Cartea este în principal îndreptată împotriva materialismului lui Hobbes și al lui Spinoza.

Clarke deduce necesitatea lui Dumnezeu pornind de la ideea eternității sale. După el, existența lui Dumnezeu nu poate fi probată decât prin rațiunea pură, ce respinge teismul și teleologia la modă în epoca sa, îndeosebi pe cea a lui Newton. El împrumută în schimb de la acesta din urmă asimilarea spațiului și a timpului infinit ca atribute divine.

Această teză își va afla o continuare în celebra corespondență din 1715-1716 cu Leibniz; prin ea Clarke se va face purtătorul de cuvânt al tezelor newtoniene.

ED.: *Trăiſe de l'existence et des attributs de Dieu* (trad. A. Jacques), *în (Euvres philosophiques de Samuel Clarke,* Charpentier, 1843.

REF.: A. Koyŕe, *Du monde dos **â l'univers** infini*,* col. „Tel", Gallimard, 1988, cap. XI.

TRATAT DESPRE EXISTENȚA ȘI ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU / *Trăiſé de l'existence et des attributs de Dieu,* 1718.

FÉNELON, (François *de Salignac de la* Motbe—), 1651-1715.

Această operă reunește de fapt două tratate pe care Fénelon le-a elaborat la un interval de câțiva ani: *Demonstrația existenței lui Dumnezeu, extrasă din cunoașterea naturii și potrivită la mintea slabă a celor mai simpli,* și *Demonstrația existenței și atributelor lui Dumnezeu extrasă din ideile intelectuale.* Autorul, influențat de Augustin și de Thoma de Aquino, propune probe metafizice și teologice ale existenței lui Dumnezeu. Ideea — apărată în prima demonstrație — că spectacolul minunat al naturii ne ajunge pentru a ne revela mâna Creatorului va fi reluată de către filosofii secolului al XVIII-lea.

ED.: *Trăité de l'existence de Dieu,* col. „Philosophie européenne", Éditions universitaires, 1990.

REF.: H. Gouhier, *Fenelon philosophe,* Vrin, 1977.

TRATAT DESPRE IUBIREA DE DUMNEZEU / *Trăité de l'amour de Dieu,* 1697.

Nicoks MALEBRANCHE, 1638-1715.

Malebranche a redactat acest tratat ca un răspuns adresat teologului François Lamy, care-l pusese în cauză într-o lucrare, *Cunoașterea de sine.* în această scriere, benedictinul se prevalează de Malebranche pentru a justifica doctrina chietiștilor. Aceștia din urmă, ai căror principali reprezentanți sunt Madame Guyon și Fénelon, propovăduiesc o religie de inspirație mistică ce laudă teoria „iubirii pure", adică a unei iubiri de Dumnezeu dezinteresate, care nu ia în seamă faptul că noi căutăm fericirea și dorința noastră de a obține mântuirea. Astfel, omul ar trebui să se prefacă în neant și să lase întreaga inițiativă lui Dumnezeu; pentru Malebranche această pasivitate nu este decât o deviere de la spiritualitate.

Puternic influențat de christocentrismul oratorienilor, Malebranche este de acord cu chietismul, pentru că omul nu se consideră pe sine drept centru, ci pe Dumnezeu. Totodată, descentrării oarbe a chietiștilor, Malebranche îi opune o descentrare în Dumnezeu, care ține cont de natura noastră, adică de dorința noastră de a fi fericiți. în acest scop,

Malebranche distinge între două feluri de iubire: iubirea din bunăvoinţă şi iubirea din complezenţă. Prin prima, îl iubim pe Dumnezeu şi ne aflăm în el fericirea, deoarece ştim că această iubire de Dumnezeu ne va conduce la suprema fericire. în schimb, iubirea de complezenţă ne împinge să-l iubim pe Dumnezeu pentru noi înşine, din calcul — Malebranche va vorbi de iubire mercenară, aşadar de o iubire care se cumpără. Iubirea pe care o avem pentru Dumnezeu nu este, deci, niciodată dezinteresată, contrar a ceea ce gândeau chietiştii. Căci îl iubim pe Dumnezeu pentru că aflăm în aceasta o plăcere.

Acest tratat i-a permis lui Malebranche să se împace cu Bossuet, care îl atacase cu ocazia apariţiei *Tratatului despre natură şi despre har**. Amândoi cred că un creştin nu-şi poate bate joc de mântuirea sa şi că trebuie, din acest motiv, să practice rugăciunea şi meditaţia, în loc să se lase orbeşte în voia divină.

ED.: *Trăite'de l'amour de Dieu et Lettres au Père Lamy,* Vrin, 1963.

REF.: Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme,* Desclée de Brouwer, 1947.

TRATAT DESPRE ÎNDREPTAREA INTELECTULUI / *Tractatus de intellectus emenăatione,* 1677.

Baruch SPINOZA, 1632-1677.

Această operă de **tinereţe,** elaborată probabil între 1657 şi 1661, abordează direct problema scopurilor ultime ale omului. Căci Spinoza se decisese să caute „un bine adevărat, comunicabil, şi [...] ale cărui descoperire şi posesiune să aibă ca rezultat o eternitate de bucurie continuă şi suverană". Această cercetare este în întregime reprezentativă pentru inspiraţia fundamentală a spinozismului.

Planul lucrării este destul de complex, deoarece Spinoza l-a supus, pe măsură ce l-a redactat, unor modificări. în plus, textul este netenninat. Toate acestea conferă *Tratatului despre îndreptarea intelectului* o formă cam neconformă cu stilul obişnuit al marilor opere ale filosofului olandez.

Acest tratat este plasat sub semnul unui scop moral pe care-l precizează în primele opt paragrafe: este vorba de a efectua o „îndreptare a intelectului", însă cuvântul „îndreptare" constituie o traducere imperfectă a latinescului *emendatio,* care înseamnă mai degrabă „purificare". Vocaţia tratatului este, într-adevăr, cathartică.

Expunerea ierarhică a diferitelor moduri de cunoaştere posibile şi a valorii lor (§ 9 la 25) nu este, deci, o descriere a mecanismelor pasive ale intelectului; este mai degrabă un apel la reflecţia autonomă. Spinoza distinge trei genuri de cunoaştere: cunoaşterea vagă, empirică, sau din auzite, cunoaşterea raţională discursivă şi cunoaşterea intuitivă — deşi raţională —, sau apercepţia imediată a legăturilor raţionale. Acest „al treilea gen" de cunoaştere a făcut să curgă multă cerneală; trebuie să ne ferim cel puţin de a vedea în el o experienţă mistică. Trebuie în fine remarcat că, de la primul gen de cunoaştere la modurile raţionale, nu există o trecere progresivă posibilă: nu ne putem plasa de la bun început decât în cunoaşterea intelectuală.

Paragrafele 26-31 sunt consacrate problemei metodei (ceea ce a condus adesea la compararea *Tratatului* cu celebrul *Discurs** al lui Descartes). Potrivit lui Spinoza, metoda de acces la adevăr nu trebuie cercetată în prealabil; trebuie, dimpotrivă, să fim în posesia unei idei adevărate (adevărul fiindu-şi propriul său criteriu: *verum index sui etfalşi)* pentru a extrage prin reflecţie principiile unei metode. Ceea ce face adevărul ori falsitatea unei idei nu este corespondenţa sa ideală cu un obiect care i-ar fi exterior, ci faptul că ea ar fi completă, adecvată (adică totală), sau dimpotrivă, mutilată, parţială.

începând cu paragraful 32, Spinoza prezintă imperativele metodei. Trebuie să se distingă ficţiunile (§ 34 la 39) de ideile false (§ 40 la 42) sau îndoielnice (§ 43). Paragraful 44 este consacrat unei analize a memoriei; paragrafele 45-48, distincţiei dintre intelect şi imaginaţie. Apoi (§ 49 la 56), aflăm o teorie a definiţiei. în paragrafele 57-60, Spinoza ordonează cunoaşterea fiinţelor începând prin aceea a lucrurilor eterne, deoarece sunt increate. însă această cunoaştere o presupune pe aceea a intelectului, care devine astfel (§ 61) obiectul cercetării. *Tratatul despre îndreptarea intelectului* se întrerupe după o cercetare a naturii intelectului pornind de la proprietăţile sale (§ 62 la 72).

Faptul că *Tratatul despre îndreptarea intelectului* nu a fost terminat a constituit obiectul a numeroase ipoteze. Discipolii lui Spinoza, publicând opera, vor invoca lipsa de timp. Este, de asemenea, posibil ca filosoful să-şi fi abandonat opera din momentul în care şi-a dat seama, conform chiar cu învăţătura din *Tratat,* că o metodă prealabilă era inutilă, sau mai curând că ea se confunda cu însăşi exercitarea gân-

dirii filosofice (pe care o vor prezenta *Scurtul tratat** și *Etica*);* aceasta este ipoteza lui Alexandre Koyré, care a tradus el însuși lucrarea.

Tratat despre îndreptarea intelectului nu a cunoscut nici pe departe succesul *Eticii* sau chiar pe cel al *Tratatului teologico-politic**. Nefinalizarea și construcția sa mai degrabă disparată sunt, fără îndoială, la originea acestei nereceptări. Textul conține, totuși, toate elementele spinozismului definitiv.

ED.: *Trăite de la reforme de l'entendement* (trad. Ch. Appuhn), col. „Les Intégrales de philo", Nathan, 1987 / *Tratat despre îndreptarea intelectului* (trad. Dan Negrescu), col. „Logos", Editura de Vest, 1992.

REF.: B. Huisman, prezentare și note în ed. cit.

TRATAT DESPRE ÎNLĂNȚUIREA IDEILOR FUNDAMENTALE ÎN ȘTIINȚE ȘI ÎN ISTORIE / *Trăité de l'enchaînement des idées fondamentdles dans* les *sciences et* dans l'histoire, 1861.

Antoine *Augustin* COURNOT, 1801-1877.

Cournot distinge aici logica și matematicile, care se întemeiază pe *ordine* și *formă;* științele fizice, care se bazează *pe forță* și *materie;* și științele naturale, care au ca principii *viața* și *organismul.* Ceea ce nu-l împiedică să reafirme preeminența matematicilor, în măsura în care rațiunea și calculul dau prima și ultima explicație **a** lucrurilor.

Cât despre societățile umane, autorul își propune să le studieze așa cum studiem fenomenele naturale. în consecință, el pune aici bazele unei „fizici sociale" în cadrul căreia calculul ar fi mereu posibil.

ED.: *Trăité de Venchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire,* Vrin, 1982.

REF.: J. Brun și A. Robinet (sub dir. lui), *Études pour le centenaire de la mort de Cournot,* Vrin, 1978.

TRATAT DESPRE LUCRUL BINE FĂCUT / *Traktat o dobrej rabocie,* 1955.

Tadeusz KOTARBINSKI, 1886-1981.

Alături de preocupările sale pentru ontologie și logică, filosoful polonez a abordat și chestiuni de gnoseologie ori epistemologie, iar în cadrul acestora din urmă și pe cele din *praxeologie,* disciplină definită de el ca „teorie generală **a** acțiunii eficiente". în viziunea sa, praxeologia este o metateorie a economiei , ale cărei principii le generalizează. Sarcina ei principală este elaborarea unor recomandări și prescripții pentru acțiunea eficientă, aplicabile în varii domenii. Ea aduce numeroase avantaje, printre care și crearea unei mentalități generale adecvate acțiunii eficiente.

Praxeologia a fost întemeiată de A. Espinas, care creează termenul și disciplina cu problemele ei specifice, și de E. Slucki, care leagă aceste probleme de teoria economiei și de cea a evenimentelor. înainte de aceasta, ideile praxeologice apăreau disparat și nesistematic în proverbe, în opere filosofice *(Gorgias*, Etica nicomahică*, Principele*, Utilitarismul*, Capitalul** ș.a.), în istoriile științelor sau în manualele pentru învățarea diferitelor meserii sau jocuri de societate. în această situație,Kotarbinski își asumă rolul de a oferi o expunere clară și sistematică **a** praxeologiei, un adevărat manual.

Scopul prim — nesistematic — căruia i se subordonează lucrarea este unul „propagandistic", de semnalare a existenței unei discipline despre care nu se luase act încă decât în cercurile specialiștilor. Ea răspunde însă și unor scopuri sistematice ale praxeologiei. *Tratatul* caută în primul rând să aducă o *„limpezire" terminologică,* prilej cu care se operează numerose distincții și clarificări ale principalelor concepte praxeologice, atât ale celor ce denumesc *componente* ale acțiunii eficiente (act, autor, operă, material, unelte, metodă, plan etc), cât și ale celor ce denumesc *valorile* ei (eficiență, economicitate etc). Există apoi un *scop normativ* — „scheletul praxeologiei" — de cercetare și enunțare a regulilor acțiunii eficiente (economizarea, instrumentalizarea, pregătirea și organizarea acțiunilor), și, în sfârșit, unul de a arăta care sunt factorii care generează *dinamica progresului.* Factorul ei principal este semnalat de autor în „situația coercitivă", care împinge către invenție, către descoperirea noului. Ea are însă și actori secundari: întâmplarea, imitația, greșeala, neglijența etc.

Alături de aceste probleme principale mai sunt abordate și altele: distincția dintre munca intelectuală și cea fizică, ideea de posibilitate a acțiunii, problema propozițiilor praxeologice și a modului lor de fundamentare etc.

ED.: *Tratat despre lucrul bine făcut* (trad. I. Lemnij), Editura Politică, 1976.

TRATAT DESPRE NATURĂ ŞI DESPRE HAR / *Trăité de la nature el de la grâce,* 1680.

Nicolas MALEBRANCHE, 1638-1715.

Secolul al XVII-lea este secolul polemicilor religioase, şi dacă pe bună dreptate spunem că ele alimentează reflecţia filosofică, trebuie să adăugăm că noţiunea de *har,* care stă în centrul acestor controverse, trebuie considerată ca un concept de prim ordin. Tezele teologice pe care Malebranche le susţine în *Tratatul despre natură şi despre har* sunt foarte îndrăzneţe pentru gândirea religioasă a epocii, ceea ce va determina punerea la index a acestei lucrări, în mai 1690. Tratatul prezintă, de fapt, o nouă formulare a raporturilor care trebuie stabilite între Hristos şi Creaţie, pe de o parte, şi între libertatea omului şi harul pe care Dumnezeu i-l acordă, pe de altă parte.

Sub influenţa gândirii cardinalului de Bérulle, cu care se familiariza în timpul sejurului său la oratorieni, Malebranche aşază în centrul reflecţiei sale persoana lui Hristos — care conciliază natura divină cu cea umană — şi construieşte un sistem hristocentric în care Hristos ar fi supremul mijlocitor între om şi Dumnezeu. Malebranche îl consideră mai întâi pe Dumnezeu în calitate de Creator al lumii. El a creat lumea şi o guvernează după „legea simplităţii căilor'". Puterea sa divină îi permite să îmbine cea mai mare simplitate în acţiune cu cea mai mare fecunditate în rezultate. Simplitatea lui Dumnezeu se manifestă totodată în faptul că El acţionează întotdeauna conform generalului ,— orice voinţă particulară putând fi considerată ca un semn de decădere de la Dumnezeu — şi cu constanţă — orice modificare a voinţei divine putând fi, de asemenea, interpretată ca un semn de degradare.

Toate aceste teze îşi află temeiul lor ultim în ideea unei Ordini supreme, cu care orice lege a lui Dumnezeu ar putea fi identificată. Căci Dumnezeu acţionează după legile necesare şi veşnice, care sunt manifestări ale Ordinii ce-i este consubstanţială. Aceste legi divine guvernează acordul dintre suflet şi corp, dintre diferitele suflete, dintre suflete şi Dumnezeu, ca şi dintre natură şi har, adică dintre ordinea naturală şi cea supranaturală. Această lege a harului este cea care îi permite lui Malebranche să gândească într-o manieră novatoare raporturile dintre întrupare şi Creaţie, pe de o parte, şi raporturile dintre libertatea omului şi lucrarea lui Dumnezeu, pe de altă parte. Căci Ordinea divină se manifestă nu doar în imuabilitatea legilor fizice, ci şi în regulile care administrează darul divin al harului.

Harul este acel dar al lui Dumnezeu prin care omul, eliberat de păcat, are acces la o viaţă de credinţă şi de milă, care îi permite să spere slăvirea, aşadar contemplarea veşnică a lui Dumnezeu. Pentru Malebranche, Dumnezeu nu poate acţiona decât conform *simplităţii, constanţei* şi *regularităţii:* el nu poate deci decât să vrea să salveze toţi oamenii, acordându-i fiecăruia harul. Trebuie să distingem însă între Dumnezeu Tatăl, care este creatorul lumii, şi Dumnezeu care s-a făcut om, aşadar Hristos. Căci deşi darul lui Dumnezeu este universal, este necesară intervenţia Fiului pentru ca acest dar să fie efectiv. Or, Iisus Hristos, înainte de a fi Mântuitorul tuturor oamenilor, este Dumnezeu cel care s-a făcut om, mijlocitorul între Dumnezeu şi om, de vreme ce în El sunt reunite cele două naturi, divină şi umană. Acest Hristos mijlocitor are un dublu rol în economia sistemului lui Malebranche; El este, mai întâi, Cel care, unindu-se cu lumea, o divinizează şi contribuie astfel la Slava lui Dumnezeu creator al lumii: iată de ce putem spune că, în acest sistem, întruparea justifică Creaţia. Mai mult, deoarece Hristos reuneşte în el ordinea naturii şi pe cea a harului, îi va îngădui omului să acceadă la graţia divină. Căci Dumnezeu vrea să-i mântuiască pe toţi oamenii şi va reuşi aceasta acordându-le harul Creatorului, ce-i permite fiecărui om să-şi facă o idee clară despre Ordine, care îi va revela că păcatul este o abatere de la iubirea ce ne poartă spre Dumnezeu.

însă ordinea harului dă ascultare şi unui ocazionalism, ce ne sileşte să-l concepem pe Iisus Hristos drept cauză ocazională a *harului sentimentului,* doar aceasta permiţând *harului intelectului* să se exercite, limitându-ne atracţia spre plăcere şi dându-ne voie astfel să fim atenţi la Dumnezeu. Iisus Hristos este cauza ocazională a harului sentimentului deoarece, dacă doar Dumnezeu este cauza harului, *cu ocazia* îndrumării lui Hristos adresată lui Dumnezeu acesta îi acordă omului harul sentimentului. Malebranche păstrează pentru om libertatea, deoarece graţia sentimentului nu implică şi consimţământul nostru la viaţă potrivit Ordinii: el este doar determinant, nicidecum strict necesar.

Această concepţie despre har este la originea polemicii care îl va opune pe Malebranche lui Bossuet, pe de o parte, şi lui Arnauld, Quesnel şi Nicole, pe de altă parte. Căci janseniştii nu pot concepe decât un har irezistibil, care duce la consimţământul total al sufletului la Bine.

ED.: *Trăiťe de la nature et de la grâce,* Vrin, 1976.

REF.: P. Ducasśe, *Maiebranche, sa vie, son ceuvre,* P.U.F., 1968.

TRATAT DESPRE NEMURIREA **SUFLETULUI** / Tractatus de immortalitate *animat,* **1516.**

Pietro POMPONAZZI, 1462-1525.

Acest tratat va stârni vii controverse între thomiştii ortodocşi ai Bisericii catolice, averroiştii conduşi de Agostino Nifo, şi şcoala numită alexandrină. Polemica va dura nu mai puţin de două secole. în fond, Pomponazzi punea aici la îndoială nemurirea sufletului, dacă nu din punct de vedere creştin (conform credinţei), cel puţin din punct de vedere filosofic (conform raţiunii): distincţia introdusă era nouă. Astfel, Pomponazzi nu nega orice moralitate celor care gândeau că sufletul este muritor. A fost nevoie ca filosoful să se justifice în două eseuri, *Apologia* (1518) şi *Defensorum sive Responsiones* (1519). Tratatul a fost totuşi ars la Veneţia.

Până în vremea lui Pomponazzi, dogma Bisericii se întemeia pe filosofia lui Aristotel, interpretată de sfântul Thoma. Pomponazzi cerea dreptul de a-l studia pe Aristotel pentru el însuşi: el a propus, deci, o nouă lectură a lui *De anima (Despre suflet*)* pentru a arăta că sfântul Thoma se înşelase în interpretarea sa asupra lui Aristotel.

ED.: *De immortalitate animae* (trad. italiană G. Morra), Nanni şi Fiammenghi, Bologna, 1954.

REF.: É. Gilson, „Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI[c] sìecle", în *Archives d'Histoire doctrinale et litte'raire du Moyen Âge,* Vrin, 1962.

TRATAT DESPRE OM / Trăite´de *l'homme,* **1662.**

Rene'DESCARTES, 1596-1650.

Acest tratat, nepublicat în timpul vieţii lui Descartes, este cel de-al doilea dintr-o lucrare ce mai conţinea *Lumea.* Redactat la începutul anilor 1630, într-o epocă în care Descartes nu este încă în posesia sistemului său finit, această operă aşază fundamentele mecanicismului. *Lumea* încearcă să distrugă conceptele fundamentale ale fizicii scolastice, din care Descartes păstrează totuşi multe afirmaţii. *Tratatul despre om* trage consecinţele mecanicismului pentru înţelegerea fenomenelor biologice, a corpului uman, în special. Funcţiile corporale (circulaţia, respiraţia, motricitatea), dar şi facultăţile mentale (imaginaţia, memoria), fac obiectul unor explicaţii riguros mecaniciste.

Acest *Tratat* anunţă astfel materialismul fiziologic al secolului următor (La Mettrie, Diderot, Sade), dar totodată pe medicii şi filosofii secolului al XlX-lea (Cabanis, Broussais). Totuşi, este sigur că, scriind *Omul-maşină**, La Mettrie nu mai era un cartezian ortodox. Aceste aspecte novatoare nu trebuie să ne facă să uităm că *Tratat despre om* reia şi el un număr de afirmaţii din scolastică, îndeosebi ideea conform căreia inima ar fi organul cel mai cald al corpului uman.

ED.: *Trăite' de l'homme,* în *(Euvres philosophiques de Descartes,* voi. L col. „Classiques Garnier",Garnier, 1988.

REF.: F. Alquié, prezentarea textului în ed. cit., pp. 307-313.

TRATAT DESPRE ORIGINEA, NATURA, DREPTURILE ŞI SCHIMBAREA MONEDELOR / De origine, *natura, jure et mutationibus monetarum,* c. 1361.

Nicole *(sau hOcolas)* ORESME, c. 1325-1382.

Oresme va traduce el însuşi opera în franceza veche şi o va face să apară, la câţiva ani după ediţia latină, sub titlul de *Tratat despre prima invenţie a monedelor.*

Pe parcursul celor douăzeci şi trei de capitole care compun acest tratat, autorul elaborează o teorie a banilor. Produs pur al civilizaţiei, banul este un mijloc de schimb şi un semn de bogăţie. Pentru a evita orice abuz, datoria de a bate moneda îi revine Prinţului. însă el nu trebuie în nici un caz să uzeze de acest privilegiu pentru a leza poporul în interesul căruia se bate monedă. De aceea orice modificare sau „schimbare" a monedelor trebuie să facă obiectul unei concertări şi să nu aibă loc decât în caz de extremă necesitate.

Trăind într-o ţară ruinată de războaie şi de cheltuielile curţii, Oresme îi dă elevului său Carol al V-lea cel înţelept o lecţie de economie politică de un modernism uimitor. Opera sa, capitală pentru istoria economică franceză, va avea repercusiuni în toată

Europa; celebrul economist Adam Smith va întâlni, în numeroase puncte, teoria acestui normand de geniu.

ED.: *Trăité de la première invention des monnaies* (text latin şi trad. franceză N. Oresme), Slatkine, Geneva, 1976.

REF.: Ch. Perez, *Monnaie du pouvoir, pouvoir de la monnaie; une pratique discursive originale, le discours figuratif mone'taire,* Les Belles Lettres, 1986.

TRATAT DESPRE PASIUNI,

René DESCARTES.

Vezi PASIUNILE SUFLETULUI.

TRATAT DESPRE PEDEPSE ŞI RECOMPENSE / *Raţionale of Punishments and Rewards,* 1811.

Jeremy BENTHAM, *1748-1852.*

Acest tratat de filosofie politică se străduieşte să tragă consecinţele principiului utilităţii în domeniul legislaţiei penale. Sancţiunile penale au ca funcţie armonizarea intereselor particulare cu interesul general, atunci când se află, întâmplător, în conflict.

Inspirat de Beccaria, de la care preia ideea de proporţionalitate între delict şi pedeapsă, acest tratat dezvoltă, totodată, o reflecţie asupra închisorii: aceasta nu trebuie să-l redea pe deţinut societăţii mai dăunător decât era înainte de a se supune pedepsei; închisoarea trebuie să-l educe pe delincvent, în sensul că represiunea îl va determina să „calculeze" mai bine relaţia dintre faptele sale şi alte fapte care sunt sancţiuni ale acestora mai mult sau mai puţin fericite. Justiţia are şi o funcţie socială; ea nu se întemeiază nici pe principii divine, nici pe o lege naturală sau pe o raţiune absolută, ci pe aprecierea necesităţilor obiective ale raporturilor umane, tribunalul fiind locul unui schimb conceput după modelul economic.

ED.: *Théorie despeines et des re'compenses* (trad. în franceză după manuscrise, de É. Duinont), Londra, 1811.

REF.: M. El Shakankri, *La Philosophie juridique de Jeremy Bentham,* Librairie geńerale du droit et de lajurisprudence, 1970.

TRATAT DESPRE PRINCIPII / negi *ăQiăv.*

ORIGENE din Alexandria, c. 185 - c. 251.

Origene din Alexandria, teolog creştin şi totodată filosof impregnat de tradiţia greacă, consacră acest tratat studiului Sfintei Scripturi, în scopul de a lumina condiţia omului „pentru cei ce caută în credinţa noastră o raţiune de a crede, şi pentru cei care poartă împotriva noastră lupte eretice".

Această operă, ce va stârni mai târziu nenumărate controverse, se adresa iniţial creştinilor filosofi. Ea se împarte în patru volume, ce nu corespund cu necesitate unui decupaj intenţionat de autor. Pornind de la Revelaţie, el încearcă să concilieze reflecţia filosofică cu afirmarea principalelor dogme creştine, precum unitatea lui Dumnezeu sau libertatea umană, însă Origene îşi propune mai ales să atace diferitele forme de erezie care ameninţă creştinismul şi neagă cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, în virtutea tezei absolutei *necorporalităţi* a lui Dumnezeu, el îi combate pe cei care îi atribuie un corp divinităţii. El nu poate accepta nici interpretările naive ale antropomorfismului biblic.

în sfârşit, în încercarea sa de a constitui un corp doctrinar unic şi coerent, Origene ajunge să susţină teze îndrăzneţe — îndeosebi pe cele asupra preexistentei sufletelor şi a statutului materiei — din cauza cărora se va vedea acuzat de erezie.

Acest tratat a rămas totuşi unul dintre primele „compendii teologice" pe care le-a cunoscut creştinătatea.

ED.: *Trăité des Principes* (trad. H. Crouzel şi M. Simonetti), Le Cerf, 1978.

REF.: H. Crouzel, *Origène et la philosophie,* col. „Théologie", Desclée de Brouwer, 1962.

TRATAT DESPRE PRINCIPIILE CUNOAŞTERII OMENEŞTI /A *Treatise concerning the Principles of Human Knouiledge,* 1710.

George BERKELEY, *1685-1753.*

Opera începe cu una dintre cele mai puternice critici ale limbajului şi ale ideilor abstracte pe care le-a produs filosofia. Pentru că în iluziile limbajului se înrădăcinează credinţa împotriva căreia luptă Berkeley: afirmarea existenţei unei realităţi obiective, materiale, independente de spiritul care percepe.

Berkeley refuză noţiunea de *idee abstractă,* produsă de un spirit care ar izola conţinutul comun unei pluralităţi de obiecte particulare. Ideea unui om care nu ar fi nici mare, nici mic, nici alb, nici negru, nici brunet, nici blond este o ficţiune goală de sens.

Ficțiune inutilă, de care matematica — contrar unei prejudecăți bine înrădăcinate — se poate foarte ușor lipsi, ca și limbajul; a vorbi nu înseamnă a înlănțui idei generale abstracte, ci a da viață relațiilor între semne.

Existența unei realități independente de orice percepție este chiar una dintre aceste idei abstracte. Cum ar putea exista ceva în afara minților care percep și a ceea ce ele percep? A-ți reprezenta o realitate (un *ideat)* a cărei copie ar fi ideea, înseamnă a sfida bunul simț; o idee nu poate întreține vreun raport oarecare de asemănare cu altceva decât tot cu o idee.

Refuzul ideii abstracte face să cadă, evident, distincția clasică (lockeeană) între calități secundare și calități primare. Nici unele, nici altele nu există în afara spiritului care le percepe. Doar faptul că mirosurile, gusturile, căldura stârnesc în noi impresii plăcute sau neplăcute ne-a determinat să le raportăm la subiectivitate. Ideea de materie este deci un *flatus vocis.* A exista înseamnă a fi perceput: *„esse est percipi".*

Dacă materia nu există, faptul acesta nu afectează cu nimic existența naturii. Căci Berkeley înțelege prin natură ansamblul de idei a cărei prezentare se impune voinței mele și obligă la anumite reguli de ordine și coerență. Dar din moment ce lucrurile nu sunt decât idei, ce anume mai garantează permanența lumii lucrurilor (natura nu se aneantizează când nu o mai observ)? Nimic altceva decât un spirit universal, întrucâtva absolut: Dumnezeu. Științele naturii sunt deci posibile. însă cauzalitatea primește aici un statut deosebit, asemănător celui pe care i-l conferă ocazionalismul lui Malebranche: ideile, intrinsec pasive, nu pot fi produse decât de spirite. Dumnezeu, agent universal și absolut al producției de idei,este, așadar, obiectul ultim pe care știința realului ni-l dă spre cunoaștere. Natura nu este prin urinare nimic altceva decât limbajul în care Dumnezeu ne vorbește. Statutul matematicii rămâne cu toate acestea problematic. Dificultatea era aici mare, în măsura în care matematica susținea întregul edificiu al mecanicii triumfătoare de la Newton încoace (a cărei operă științifică principală purta titlul de *Principiile matematice ale filosofiei naturale**)*. în *Principiile cunoașterii omenești,* Berkeley rezolvă problema fără a ieși dintr-un cadru riguros empiric: mărimile matematice (mărimi algebrice și geometrice) nu au existență decât în măsura în care corespund unui obiect perceptibil. Noțiunea de infinit nu poate evident supraviețui unei asemenea concepții.

Fără îndoială, în epoca triumfului lui Newton și a fizicii matematice, asemenea teze nu puteau convinge. Opera a fost întâmpinată defavorabil, iar autorul ei a fost considerat doar ca un om al paradoxurilor. Dacă lumea exterioară nu există, ce rost are osteneala de a o convinge? Sentimentul de a nu fi fost înțeles îl va determina, de altfel, pe Berkeley să ofere publicului o versiune mai accesibilă a tezelor sale: cele *Trei dialoguri dintre Hylas și Philonous** (în maniera lui Hume și a lui Kant, care au adăugat *Cercetarea asupra intelectului omenesc** la *Tratat**, respectiv *Prolegomenele** la *Critica rațiunii pure*). Dialogurile* au sporit fără îndoială popularitatea autorului, însă nu au fost suficiente pentru a-l salva în fața posterității.

Puține filosofii au atras asupra lor focul încrucișat al respingerilor, așa cum a făcut-o cea din *Principiile cunoașterii omenești.* Când e vorba de problema imaterialității, respingerea filosofică face adesea loc sarcasmului sau tonului scandalizat. Diderot vorbea despre un „sistem extravagant, care nu-și putea [...] datora existența decât unor orbi; sistem care, spre rușinea spiritului uman și a filosofiei, este cel mai dificil de combătut, deși este și cel mai absurd dintre toate".

Nominalismul Introducerii și concepția despre știință expusă pe larg în lucrare pregătesc totuși anumite analize pozitiviste. De aceea *Principiile cunoașterii omenești* nu mai pot apărea azi ca o simplă curiozitate în corpus-ul operelor filosofice.

ED.: *Trăiíe des principes de la connaissance humaine* (trad. M. Phillips), în *CEuvres de Berkeley,* voi. 1, col. „Épiméthée", P.U.F., 1985 / *Principiile cunoștinței omenești* (trad. S. Căteanu), „Colecția Marilor Filosofi", Societatea Română de Filosof ie, 1938.

REF.: G. Brykman, *Berkeley: philosophie et apologe'tique,* 2 voi., Vrin, 1984.

TRATAT DESPRE PRINCIPIUL PRIM AL TUTUROR LUCRURILOR /

Troctatus *ie primo* rerum omnium *principio,* c. 1305.

John DUNS SCOTUS, 1266-J308.

Acest tratat este considerat drept cântectul de lebădă al „Doctorului subtil". Scris de către franciscanul englez la sfârșitul vieții sale, el constituie, de fapt, o sinteză definitivă a teologiei sale filosofice. O mare parte a tratatului provine direct din Distincțiile 2, 3 și 8 ale primei cărți din *Ordinatio.* Dispersată în *Ordinatio,* metafizica scotistă este prezentă în elementele ei esențiale și de o manieră mai sistematică în *Tratatul despre principiul prim al tu-*

turor lucrurilor. Primele două părți desprind toate elementele necesare demonstrării existenței lui Dumnezeu ca principiu prim. Cea de-a treia demonstrează tripla lui preeminență: elevație, perfecțiune, cauză finală și eficientă. în sfârșit, în cea de-a patra parte, tratatul culminează cu demonstrația simplității principiului prim, a inteligenței și mai ales a infinității sale. După cum vedem, diferitele momente ale concepției scotiste despre Dumnezeu rămân în bună parte tradiționale.

Așa cum a remarcat Ruedi Imbach, în întregime originală și uimitor de modernă este accentuarea anumitor elemente. Duns Scotus insistă asupra libertății lui Dumnezeu. Este un mod de a protesta împotriva determinismului integral, formă exagerată a necesitarismului greco-arab. Din această accentuare a libertății decurge primatul voinței asupra intelectului, o nouă apreciere a contingenței și o nouă concepție despre individ. Opunându-se thomismului, Duns Scotus anunță teoria cartezianâ a creației libere a adevărurilor eterne. Teoria sa asupra ecceității îi conferă individualului inteligibilitate (rezervată speciei de către aristotelieni), ca și o realitate pozitivă distinctă de specie, și pune problema unei cunoașteri cu adevărat intelectuale — și nu doar sensibile — a individualului. în sfârșit, prin demonstrația sa asupra infinității lui Dumnezeu, Duns Scotus, potrivit lui Ruedi Imbach, „depășește groaza aristotelică de infinit și deschide un spațiu nou gândirii, fără de care gândirea modernă este de neconceput".

Rigoarea extremă a demersului său, metoda sa cvasiaxiomatică, voința de a concilia necesitatea științifică și experiența fac din *Tratatul despre principiul prim al tuturor lucrurilor* o etapă capitală în istoria teologiei filosofice, în încercarea ei de demonstrare a ființei principiului prim sau a existenței lui Dumnezeu.

ED.: *Trăite' du premier principe* (trad. R. Imbach, V.-D. Cavigioli, J.-M. Meilland și F.-X. Putallaz), *Cahiers de la revue de the'ologie et de philosophie,* Droz, Genève, 1984.

REF.: É. Gilson, *Jean Duns Scot: introduction ă ses positions fondamentales,* Vrin, 1952.

TRATAT DESPRE SENZAȚII / *Trakė des sensations*, 1754.

CONDILLAC
(Étienne Bonnot de), 1714-1780.

Condillac dorește să arate în acest tratat cum pot fi deduse doar din *senzații* nu doar toate funcțiile spiritului, ci și certitudinea existența lumii exterioare. Acestea sunt studiate în specificitatea lor, apoi sunt puse în relație cu scopul de a descoperi în ce mod ia cunoștință spiritul nostru de existența lumii exterioare.

în acest scop, Condillac construiește ficțiunea unei statui care, căpătând viață, ar descoperi lumea puțin câte puțin. Reconstituind, în mod controlat, punerea în contact a spiritului cu lumea, această ficțiune îi permite să recreeze artificial geneza spiritului pornind de la senzație. Autorul ia ca punct de plecare simțul mirosului și atitudinea statuii în timp ce ea respiră parfumul unui trandafir. întreaga activitate a spiritului fiind rezumată în actul de a simți, conștiința se identifică cu acest parfum de trandafir.

Pornind de la acest exemplu, Condillac se va strădui să arate în ce mod aceste trei funcții ale personalității care sunt intelectul, afectivitatea și acțiunea se dezvoltă simultan, acționând unele asupra altora. *Intelectul* cuprinde facultățile atenției, memoriei și judecății, ca și conștiința duratei. Sfera *activității* va cuprinde sentimentul de interes, facultatea de a resimți plăcerea sau durerea, dorința din care se nasc pasiunile. Astfel, facultățile intelectului dirijate către acțiune sunt, de exemplu, voința care se naște din interesul pe care-l avem de a face un lucru (sfera afectivității) și din puterea pe care o avem de a-l realiza (sfera activității). La fel, dacă statuia trece de la un miros plăcut la unul neplăcut (sfera afectivității), ea resimte uimire, iar aceasta îi stimulează judecata (sfera intelectului).

După ce va fi arătat cum se poate dezvolta funcționarea spiritului pornind de la simțul mirosului, Condillac se va strădui să arate în ce mod conținutul spiritului — ideile — rezultă, de asemenea, din el. Astfel este creată ideea de *durată,* prin senzația succesiunii stărilor care afectează statuia, ca, de exemplu, trecerea de la o stare agreabilă la una dezagreabilă. Din distingerea acestor stări se va naște ideea de *număr.* Fiecare dintre celelalte simțuri — văzul, auzul, gustul — ar avea posibilitatea de a crea gândirea pornind de la senzația aferentă, însă Condillac descrie în principal îmbogățirea spiritului prin concursul acestor simțuri, sau *sinestezia.* Astfel, un miros poate să amintească un sunet și să contribuie la dezvoltarea memoriei.

Nou în această scriere este faptul că nu mai descoperim prin *văz* spațiul lumii exterioare, căci acesta nu-i oferă statuii sentimentul că lumea îi este exterioară, ci îi permite doar să o perceapă ca pe o suprafață colorată. E necesară apariția *pipăitului* pentru ca statuia să conceapă noțiunea de *întindere* și

să ia cunoştinţă de lumea exterioară. Căci purtându-şi mâna pe propriul corp, ea descoperă exterioritatea lor reciprocă, dar şi apartenenţa lor la aceeaşi unitate corporală, şi astfel descoperă această proprietate a corpurilor care este întinderea. Apoi, la senzaţia corpului său în spaţiu, ea va adăuga sentimentul realităţii lumii exterioare simţind, prin pipăit, rezistenţa altor corpuri. Condillac ajunge astfel să nu introducă o ruptură în geneza spiritului, între ceea ce provine din pipăit şi ceea ce provine de la alte simţuri, străduindu-se să arate interacţiunea tuturor simţurilor. Căci educând celelalte simţuri, pipăitul îi permite spiritului să identifice ceea ce simte — de exemplu, parfumul trandafirului — ca fiind o *calitate* a acestui corp exterior, pentru că statuia, atingând trandafirul, apropiindu-l mai mult sau mai puţin de nasul său, asociază mirosul de trandafir acestei flori care-i este exterioară. La fel ar sta lucrurile şi în cazul auzului, gustului şi văzului, deoarece pipăitul este cel care va indica ochiului distanţa, aspectul, mărimea şi mişcarea corpurilor.

Astfel înarmată, statuia poate înfrunta lumea şi-şi poate dezvolta cunoştinţele, care vor fi *practice* — deoarece ar fi calchiate pe nevoile noastre — înainte de a deveni *teoretice,* o dată cu apariţia limbajului. Aportul principal al acestui tratat priveşte rolul pipăitului şi al văzului în dezvoltarea cunoaşterii lumii exterioare. în timp ce în 1746, în *Eseu asupra originii cunoştinţelor omeneşti*,* perceperea spaţiului se datora văzului, Condillac, după ce va fi reflectat la condiţiile de apariţie a lumii exterioare, va concluziona împreună cu Locke că mai degrabă pipăitul este cel care indică spaţiul vederii.

ED.: *Trăite' des sensations; Trăite' des animaux,* col. „Corpus des oeuvres de philosophie en langue franţaise", Fayard, 1984 / *Tratatul despre senzaţii* (trad. Iulia Soare), Editura Ştiinţifică, 1962.

REF.: J.-B. Merian, *Sur le problème de Molyneux; Diderot, Mérian et l'aveugle,* Flammarion, **1984.**

TRATAT DESPRE SISTEME / *Trăité des sysièmes,* 1749.

CONDILLAC
(Étienne Bonnot de),
1714-1780.

Acest tratat este consacrat descrierii adevăratelor sisteme, cele în care legătura dintre fapte este observabilă. Pentru autor, există sisteme în politică, în mecanică şi în artele frumoase, însă singurele perfecte sunt cele ale ştiinţei, unde observaţiile multiple conduc la înlănţuirea faptelor. Condillac valorifică aşadar aici metoda experimentală, a cărei strălucită ilustrare este sistemul lui Newton.

ED.: *Trăité des systèmes,* în *&uvres complètes,* Slatkine, 1970.

REF.: R. Lefèvre, *Condillac,* Seghers, 1976.

TRATAT DESPRE SUFLET / *Trăité de l'âme,*

Julien *Offroy de* LA METTRIE.

Vezi ISTORIA NATURALĂ A SUFLETULUI.

TRATAT DESPRE TOLERANŢĂ / *Trăité sur la tole'rance,* 1763.

VOLTAIRE
(François Mărie *Arouet, zis),*
J694-1778.

Cele douăzeci şi cinci de capitole ale acestui tratat trag învăţămintele din „afacerile" de care s-a ocupat * Voltaire, pentru a da la iveală dreptatea, în special pe cea din afacerea Calas. Reabilitarea protestantului Calas, pe nedrept acuzat de moartea fiilor săi şi tras pe roată, îi ceruseră lui Voltaire trei ani de eforturi.

Primele două capitole evocă afacerea Calas şi grozăviile fanatismului. Voltaire pledează pentru o altă atitudine faţă de protestanţi.

Apoi el expune o istorie a toleranţei, considerată din punctul de vedere al valorii ei morale şi al coerenţei acesteia ca înseşi principiile religiei creştine. Atrocităţile conflictelor religioase sunt descrise fără complezenţă, iar exemplul lui Iisus Hristos este invocat împotriva oricărei pretenţii creştine de a impune dogma prin forţă şi violenţă.

Voltaire insistă îndeosebi (ca în *Dicţionarul filosofic*)* asupra contradicţiei care se află în faptul de a susţine, prin măsuri violente de persecuţie, o dogmă ale cărei principii sunt în această privinţă nesigure şi discutabile. Autorul stigmatizează orgoliul oamenilor care nutresc iluzia că o singură religie este adevărată, a lor, binecuvântată de singurul Dumnezeu adevărat, al lor. El exaltă fraternitatea: „Vă spun că trebuie să-i privim pe toţi oamenii ca pe fraţii noştri. — Cum! Fratele meu, turcul? Fratele meu, chinezul? Evreul? Siamezul? — Da, fără îndoială: nu suntem toţi copii ai aceluiaşi tată şi creaturi ale aceluiaşi Dumnezeu?" Dincolo de luările principiale de poziţie asupra toleranţei religioase, această operă marchează la Voltaire o etapă în lupta sa pentru reforma justiţiei penale. Această luptă, ce

nu se va sfârși decât o dată cu viața lui, continuă într-o multitudine de alte texte.

Tratat despre toleranță a cunoscut un imens succes, ușor explicabil: noblețea cauzei apărate, altitudinea filosofică și literară a textului, varietatea tonului ei: „Există unele locuri care te fac să te înflori, și altele care te fac să pufnești în râs, spunea Voltaire; deoarece, slavă Domnului, intoleranța este pe cât de absurdă, pe atât de oribilă."

ED.: *Trăite' sur la tole'rance,* în *Me'langes,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1961.

REF.: B. Groethuysen, *Philosophie de la Re'volutionfrangaise,* col. „Tel", Gallimard, 1982, cap. IV: „Voltaire ou la passion de la raison".

TRATAT DESPRE VIRTUȚI / *Trăité des vertus,* 1949.

Vladhnir JANKÉLÉVITCH, 1903-1985.

Prin natura lui, omul e plăcere, însă lucrul acesta nu este valabil decât în măsura în care omul este conștient de el. Care ar fi farmecul unei plăceri fără conștiință? Mai mult, plăcerea trebuie însoțită de o neplăcere: „Durerea este mirodenia plăcerii". A conștientiza propria plăcere înseamnă totodată a conștientiza amarul, a conștientiza un joc de alianțe între desfătare și suferință.

Totuși, departe de a fi negativă, durerea este medierea ce-i permite fiecăruia să depășească plăcerea pur instinctuală, spre a accede la eudemonism. în această recunoaștere a plăcerii, „conștiința ne revelează trecerea de la durerea suportată la suferința asumată". însă pentru a ajunge la *virtute* — acesta e țelul unui eudemonism înfloritor — conștiința noastră trebuie, neapărat, să se libereze de suferința pur egoistă. Durerea nu poate să constituie un scop în sine, ea nu este decât „sămânța mântuirii noastre". Ca atare, conștiința de sine, *ego-u* nostru trebuie să vrea să-și depășească egoismul și să dorească altruismul, *alter ego-u*. Voința de a fi virtuos cere o purificare de egoismul originar: „în datoriile conștiinței față de propria voluptate există o cerință de efort cathartic".

Or, această voință a unui *ego* altruist nu se reduce la o simplă conștiință bună; deoarece voința noastră e liberă, suntem obligați să facem tot ce ne stă în putere pentru ca celălalt să participe la plăcere. Buna intenție nu e de ajuns; datoria faptei este de pretins întotdeauna. Nu există o esență prelabilă a binelui sau a răului; există doar o bună-făptuire sau o rea-făptuire. Actul virtuos rămâne mereu de făcut. Dar ce este în mod precis acest act pentru celălalt? Este schimbul, actul de iubire. A voi plăcerea celuilalt înseamnă a-i dărui iubirea; conștiința egoistă se destramă în actul împlinit din iubire de celălalt. Virtutea iubitoare exprimă, în clipa acțiunii bune, acest „ceva divin" din om.

Jankélévitch se referă adesea aici la filosofii clasici: Platon, Aristotel sau Kant. într-adevăr, actul virtuos este cu siguranță foarte aproape de ceea ce pretinde Kant pentru rațiunea practică: „acte din datorie mai degrabă decât acte conforme cu datoria" *(Fundamentele metafizicii moravurilor*).* însă gândirea lui Jankélévitch se situează, de asemenea, într-o anume continuitate cu modernii: Bergson, Husserl, Sartre; și pentru el „existența precede esența".

ED.: *Trăite' des vertus,* 4 voi., col. „Champs", Flammarion; *Le Se'rieux de l'intention,* 1984; *Les Vertus et VAmour, 2* voi., 1986; *L'Innocence et la Me'chancete',* 1986.

REF.: *Écrits pour Vladimir Jankélévitch* (lucrare colectivă), Flammarion, 1978.

TRATAT POLITIC / *Tractatus politicus,* 1677.

Baruch SPINOZA, 1632-1677.

Publicat la câteva luni după moartea lui Spinoza, împreună cu *Etica** și cu *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Tractatus politicus* este o operă teoretică neterminată, care reia anumite teme ale *Tratatului teologico-politic*,* preocuparea principală a autorului rămânând libertatea.

Spinoza procedează în doi timpi. Mai întâi, el elaborează o metodă și introduce noțiuni generale ale științei politice ce-i vor permite ulterior să analizeze realitățile singulare care sunt statele determinate istoric. După ce va fi stabilit că problema centrală este cea a condițiilor de menținere a unui sistem politic, autorul examinează problema pentru fiecare tip de regim politic: monarhic, aristocratic, democratic...

Or, democrația apare drept cel mai bun regim. Cu cât suveranitatea coincide mai mult cu poporul, cu atât regimul este mai puternic și mai stabil, și deci capabil să mențină pacea și libertatea. Statul se menține menținându-i pe cei ce-l alcătuiesc, prin asigurarea securității lor, de care depinde loialitatea și supunerea acestora. Cel mai bun regim, cel mai stabil, este deci cel în care securitatea indivizilor este cel mai bine asigurată, oamenii trăind în concordie o

„adevărată viaţă a spiritului", o viaţă omenească definită prin raţiune.

ED.: *Trăiťe politique; Lettres* (trad. Ch. Appuhn), col. GF, Flammarion, 1966.

REF.: J. Preposiet, *Spinoza et la liberte" des hommes,* Gallimard, 1967.

TRATAT TEOLOGICO-POLITIC / *Tractatustheologico-poHticus,* 1670.

Baruch SPINOZA, *1652-1677.*

Singura operă ce a fost publicată în timpul vieţii lui Spinoza (anonim însă, şi sub un nume fals de editor), *Tractatus theologico-politicus* se prezintă, în ansamblu, ca o apărare a libertăţii de gândire, ca un elogiu al toleranţei şi ca o apologie a democraţiei. Autorul critică teologia când aceasta îşi extinde puterea în afara domeniului ei; el elaborează o nouă teorie despre puterea politică şi supune povestirea biblică, ca pe orice altă carte, criticii istorice, prezentând o metodă „naturală" de interpretare.

Biblia nu ne poate da sensul Naturii, însă interpretarea ei depinde de Natură, deoarece Biblia îi este parte integrantă. Astfel, metoda de interpretare a Bibliei este aceeaşi cu cea a Naturii, cărţile sacre fiind tratate ca lucruri ale Naturii, faptele biblice ca fapte ale Naturii. Mulţumită acestei lecturi raţionale, nu mai este nevoie de nici o explicaţie supranaturală.

Astfel, atacând acest fundament esenţial al teologiei, Spinoza întemeiază totodată o nouă ştiinţă a istoriei şi o nouă teorie a politicii. El distinge domeniul *credinţei* (teologia) de cel al *raţiunii* (filosofia), distincţie ce determină separarea între teologie şi politică. Raţiunea urmăreşte *adevărul,* pe când credinţa vizează *pietatea* prin ascultare şi supunere. Dacă o analiză raţională a povestirii biblice ne poate oferi anumite învăţături (precum iubirea aproapelui) şi ne poate face să-l iubim pe Dumnezeu, credinţa în revelaţie ne obligă să ne supunem lui.

împotriva intoleranţei teologilor şi a dogmaticilor, cărora le va cădea el însuşi victimă, Spinoza apără libertatea de gândire. De aici provine şi critica lui la adresa teologiei, care, dacă nu este o ştiinţă autentică, este totuşi o putere ce pretinde să exercite o autoritate intelectuală în fara domeniului său. Bisericile constituite (catolică, evreiască, protestantă) trebuie să renunţe la pretenţiile lor temporale şi să se supună puterii civile, singura suverană. Astfel autoritatea teologică devine complementară autorităţii politice (suverane), autorizând, printr-o credinţă vie, o viaţă socială întemeiată pe generozitatea fiecăruia.

Statul (în calitate de *res publica,* „lucru public") este prin definiţie *suveran;* el nu este supus nici unei legi şi este sursa oricărei legi, oricărui drept. Toţi indivizii trebuie să i se supună. Totuşi, statul, pentru a se menţine, trebuie să le recunoască indivizilor o totală libertate de gândire şi de expresie. Spinoza împacă deci suveranitatea absolută a statului cu libertatea individuală. Pentru a ieşi din starea naturală, care este o stare de insecuritate, oamenii s-au asociat constituind astfel un corp politic. Prin acest pact ce înfiinţează statul, indivizii au renunţat la dreptul de a acţiona, nu însă şi la dreptul de a gândi. Acest pact, ce permite fiecăruia să trăiască în siguranţă, ar vrea ca, pe viitor, conduita fiecăruia să fie determinată de raţiune. Cu toate acestea, individul nu poate renunţa total la dreptul său natural, acesta fiind determinat nu de raţiune, ci de dorinţă şi putere. în sfârşit, scopul statului este *siguranţa,* care-i permite fiecăruia să uzeze complet liber de raţiunea sa. Dacă statul va suprima întreaga libertate, va provoca o reacţie violentă ce-l va distruge. Regimul politic cel mai natural, cel mai bine întemeiat de raţiune este democraţia, care se „naşte din uniunea oamenilor ce se bucură, în calitate de grup organizat, de un drept suveran asupra a tot ceea ce este în puterea lor", într-un asemenea regim, individul dispune de libertatea de gândire. Cu toate acestea, orice guvernare de formă colectivă, precum o aristocraţie, este acceptabilă dacă respectă această libertate.

Supunând Biblia unei critici istorice şi unei lecturi raţionale, atacând puterea teologilor, Spinoza a provocat un scandal uriaş. El afirmă de fapt că libertatea de a filosofa nu se poate exercita decât independent de teologie, şi că libertatea de gândire şi de exprimare nu-şi găseşte înflorirea deplină decât în democraţie.

ED.: *Trăiťe the'ologico-politique* (trad. Ch. Appuhn), col. GF, Flammarion, 1965.

REF.: L. Mugnier-Pollet, *La Philosophie politique de Spinoza,* Vrin, 1976.

TRAUMATISMUL NAŞTERII / Dos Trauma *der Geburt,* **1924.**

Otto RANK *(Otto Rosenfeld, zis), 1884-1939.*

Rank pune aici în cauză rolul central al complexului lui Oedip în nevroză. într-adevăr, pentru el, angoasa nevrotică îşi află sursa mai degrabă în „traumatismul naşterii". Acesta din urmă nu repre-

zintă doar un şoc fiziologic, ci şi o situaţie excepţional de dificilă pe plan psihologic.

Născându-se, copilul trece brutal de la o stare de totală siguranţă, în care tensiunile sunt reduse la minimum, deoarece nevoile sale sunt satisfăcute, la o stare intensă de suferinţă, care se va reproduce de aici înainte ori de câte ori anturajul va întârzia să-i vină în ajutor. Astfel, angoasa încercată în această situaţie se va reactiva în experienţele ulterioare de separare, precum înţărcatul, şi, de asemenea, atunci când copilul se va teme că-şi va pierde penisul; angoasa castrării ar fi, deci, ea însăşi de raportat la angoasa încercată la naştere.

Actul sexual, potrivit lui Rank, ar realiza simbolic o reuniune cu mama arzător dorită, însă totul se petrece ca şi cum întoarcerea în mamă ar implica o trecere inversă situaţiei traumatizante a naşterii.

ED.: *Le traumatisme de la naissance* (trad. S. Jankélévitch), Petite Bibliothèque Payot, 1990.

REF.: E.J. Lieberman, *Actes de la volonté: la vie et l'eeuvre d'Otto Rank,* P.U.F., 1991.

TREI DIALOGURI ÎNTRE HYLAS ŞI FILONOUS / *Three Dialogues between Hylas andPhilonous,* **1713.**

George *BERKELEY, 1685-1753.*

Publicarea acestor dialoguri a ascultat de o necesitate destul de frecventă în istoria operelor filosofice. Berkeley propusese, în 1710, o operă ce conţinea esenţialul doctrinei sale sub forma unei expuneri sistematice: *Tratat despre principiile cunoaşterii omeneşti*.* însă această operă nebucurându-se decât de o primire destul de rece din partea publicului, autorul va decide să redacteze o versiune mai pedagogică, mai accesibilă (se ştie că Hume şi Kant au cunoscut aceleaşi inconveniente cu *Tratatul asupra naturii omeneşti** şi cu *Critica raţiunii pure*,* ceea ce i-a făcut să publice *Cercetare asupra intelectului omenesc*,* respectiv *Prolegomene la orice metafizică viitoare, care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*).* Trebuie spus că tezele nematerialiste pe care le apăra Berkeley l-au făcut să fie acuzat de extravaganţă şi de scepticism de către contemporanii săi.

Conţinutul doctrinar ale celor *Trei dialoguri* reia, fără modificare, lecţia din *Tratatul despre principii* (ne vom raporta, aşadar, la articolul consacrat acestei opere). Demersul diferă însă, iar stilul devine mai amplu, mai puţin contractat, mai puţin sec. Autorul doreşte să arate că renunţând la iluzia materiei, adică la ideea existenţei unei substanţe materiale independente de spiritul ce o percepe, nu pierdem nicidecum lumea, bogăţia, frumuseţea sa. Dialogurile se desfăşoară, de altfel, în aer liber, în mijlocul grădinilor, pe scurt, în prezenţa întregii realităţi *sensibile* — aproape că am putea spune senzuale — a lumii lucrurilor. Ghicim, din rădăcinile greceşti ale numelor protagoniştilor, că Hylas (de la *ὕλη, hyle:* „materia") e de partea substanţei materiale, pe când Filonous (de la φίλος, *philos,* şi *νοῦς, nous:* „prietenul spiritului") apără punctul de vedere berkeleyan. Nefericitul de Hylas va fi silit, pe întreg parcursul *Dialogurilor,* să dea înapoi în faţa criticii implacabile a interlocutorului său; în apărarea materiei, această ultimă noţiune va lua succesiv formele şi semnificaţiile cele mai diverse, până când se va reduce la un „nu-ştiu-ce", despre care suntem siliţi să admitem că nu răspunde nici unei semnificaţii inteligibile.

Faţă de *Tratat, Dialogurile* acordă mai mult loc criticii calităţilor, fără teamă de a recurge pe larg la vechi argumente sceptice (atunci când e vorba, de exemplu, de a repune în discuţie valabilitatea cunoaşterii prin simţuri). în schimb, ele nu dezvoltă la fel de sistematic critica ideilor generale abstracte; acestea apar mai ales spre final, atunci când Filonous încearcă să demonstreze că credinţa noastră în substanţa materială nu este decât o prejudecată născută din cursele limbajului. Mai presus de toate, Berkeley se străduieşte să respingă acuzaţia de scepticism care i se adusese pe baza *Tratatului;* Filonous nu încetează să-l convingă pe Hylas că *el* este cel care se îndoieşte de realitatea lumii lucrurilor, deoarece el consideră că orice realitate constă într-o substanţă inaccesibilă, necunoscută, şi nu vede în calităţile sensibile decât aparenţe şi, pentru a spune tot, iluzii, întrucât materia este un *flatus vocis,* ce realitate îi mai rămâne lumii constituite din ea? Berkeley nu poate accepta ideea că simţurile ne înşeală; avem aici unul dintre dezacordurile fundamentale cu Malebranche (care apără, în plus, existenţa unei lumi obiective şi crede în valoarea ideilor abstracte).

Vom afla, totodată, în *Trei Dialoguri* o expunere mai vie a ideii berkeleyene asupra divinităţii. Intenţia apologetică apare astfel mult mai net decât în *Tratat,* fie şi pentru că Filonous îl apără pe Dumnezeu din răsputeri. El explică, printr-o analogie, că spiritul divin creează ideile (adică, pentru noi, lucrurile) aşa cum spiritul nostru omenesc are capacitatea de a forma idei în imaginaţie. Această teză nu este prea îndepărtată de ideile lui Malebranche (vedere în

Dumnezeu). De altfel, poziţiile celor doi se întâlnesc; ba chiar, se spune uneori, că în urma acestei discuţii ar fi murit oratorianul! Aceste dialoguri oferă cu siguranţă unul dintre cele mai frumoase exemple de literatură filosofică scrisă sub această formă. Nu se poate spune că nimic mai frumos nu s-a scris de la Platon încoace fără să-l nedreptăţim pe Malebranche, dar nu e mai puţin adevărat că limpezimea stilului şi precizia prezentărilor fac din dialogurile de faţă un monument al scrierii filosofice de vocaţie „populară". Ne putem ralia opiniei lui Jean Pucelle: „Unui tânăr filosof trebui să-i dorim ca aceasta să fie prima sa mare lectură."

ED.: *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous* (trad. J.-M. Beyssade), în *CEuvres de Berkeley,* voi. 2, col. „Épiméthée", P.U.F., 1987.

REF.: G. Brykman, *Berkeley: philosophie et apologe'tique,* 2 voi. Vrin, 1984.

TREI ESEURI ASUPRA SEXUALITĂŢII / *Drei Ahhandlungen zur Sexudtheorie,* 1905.

Sigmund FREUD, 1856-J939.

Primul dintre aceste *Trei Eseuri* este consacrat „aberaţiilor sexuale". întrucât impulsul sexual se caracterizează concomitent prin *scopul* său (actul sexual) şi prin *obiectul* său (mijlocul prin care ajunge la satisfacere), perversiunile sexuale se explică fie printr-o deplasare a scopului (voyeurism, exhibiţionism), fie prin substituirea obiectului normal al impulsului cu un obiect „aberant" (bestialitate, pedofilie, fetişism).

Cel de-al doilea eseu, care afirmă existenţa unei „sexualităţi infantile", a stârnit vii polemici. Căci pentru Freud, activitatea sexuală a omului nu apare o dată cu pubertatea, ci în primele luni după naştere. E vorba de o sexualitate *pregenitală,* dominată de „impulsuri parţiale", care satisfac excitaţia potrivită fiecărei zone erogene. Copilul ar traversa astfel un anumit număr de *stadii* (oral, anal, falie), a căror dezvoltare mai mult sau mai puţin fericită ar influenţa sexualitatea sa viitoare.

Acestei sexualităţi infantile îi urmează aşadar o „a doua sexualitate", de această dată strict genitală; acesteia din urmă îi este consacrat ultimul studiu al volumului, pornind de la studiul „transformărilor pubertăţii".

ED.: *Trois Essais sur la théorie sexuelle* (trad. Ph. Koeppel), col. „Folio-Essais", Gallimard, 1989 / *Trei studii privind teoria sexualităţii,* în *Opere III: Psihanaliză şi sexualitate* (trad. dr. Leonard Gavriliu), Editura Ştiinţifică, 1994.

REF.: M. Robert, la *Re'volution psychanalytique: la vie et l'auvre de Freud,* Payot, 1989.

TRIPITAKA (CELE TREI COŞURI).

BUDDHA
(Siddhartha Gautama, zis „Iluminatul"), c. 560-c. 480 a.Hr.

Texte canonice ale budismului.

Alcătuite din trei antologii considerate cărţile sacre ale budismului, *Tripitaka* sunt textele cele mai vechi ale acestui imens curent de gândire metafizico-religioasă iniţiat de Buddha, acel Buddha istoric, Siddhartha Gautama. Prima antologie enunţă regulile vieţii monastice; cea de-a doua *{Sūtra Pitaka)* reprezintă transcrierea cuvintelor, discursurilor şi predicilor lui Buddha, aşa cum le-au redat discipolii săi; cât despre cea de-a treia antologie, ea propune o sinteză explicativă a învăţăturilor sale.

Ce spune Buddha? Că totul este *durere* în viaţa terestră: boală, bătrâneţe şi degradare fizică, suferinţă în faţa morţii, pierderea a ceea ce iubim, unirea cu ceea ce detestăm. Această durere permanentă este legată de pasiuni, de iubirea omului faţă de bunurile materiale, de dorinţele şi nevoile sale. El este de fapt orbit de iluzia pe care i-o creează simţurile şi sentimentele. Aşa că trebuie să renunţe la orice ataşament faţă de lumea materială pentru a face să înceteze durerea şi suferinţa. Cu atât mai mult cu cât moartea nu este o eliberare; dimpotrivă, un ciclu infernal de renaşteri înlănţuiesc omul de *karma* sa, adică de bilanţul actelor şi gândurilor sale, care constituie o sarcină mai mult sau mai puţin negativă. Această sarcină este cea care determină soarta sufletului, condamnat să rătăcească după moarte până la o reîncarnare mai mult sau mai puţin fericită. Atunci reîncepe durerea pământească.

Scopul existenţei, pentru Buddha, este deci de a face să înceteze această înlănţuire. Pentru a reuşi, există o singură cale: meditaţia, renunţarea la lucrurile acestei lumi, asceza şi victoria spiritului asupra materiei; doar ele pot conduce la iluminare, la Deşteptare, aşadar la *nirvana. Nirvana* — care nu este doar „paradisul" pentru budişti, după cum se consideră prin analogie cu religiile creştine — desemnează fericirea supremă, eliberarea şi fuziunea individului cu entitatea cosmică care stă la originea lumii.

învăţătura lui Buddha este un sistem de gândire care propune o metafizică — o reflecţie asupra

funcționării universului și a locului pe care îl ocupă omul — o morală practică, cu un ansamblu de precepte și de directive pentru aflarea drumului purificării spiritului, precum și o psihologie ce analizează mecanismele percepției, ale senzațiilor și sentimentelor umane. Este deci firesc să gândim budismul în termeni filosofici, mai mult decât în termeni de „religie". *Tripitaka* nu sunt nicidecum opere de teologie, chiar dacă, în măsura în care budismul este o gândire care se sprijină pe tradiția hinduismului, zeii Indiei vechi și avatarurile lor sunt prezente și canalizează aspirația spre absolut.

Cunoaștem evoluția budismului, care s-a răspândit în India și în întregul Orient. Occidentalilor le-a luat ceva timp până să bage în seamă această gândire care se situează la antipodul raționalismului, și chiar și astăzi filosofia noastră are tendința de a înlătura din cadrul său budismul și dezvoltările lui. Există totuși o literatură imensă asupra acestei gândiri, chiar dacă textele de bază, precum *Tripitaka,* nu au fost încă traduse integral în franceză.

ED.: *Les moyens discours du Bouddha* (trad. J. Bertrand-Bocandé), Les Deux Océans, 1988.

REF.: M. Percheron, *Le Bouddha et le bouddhisme,* col. „Microcosme-Maîtres spirituels", Le Seuil, 1974.

TROPICE TRISTE */Tristes tropiques,* 1955.

Claude LÉVI-STRAUSS, n. 1908.

Autobiografie intelectuală.

Lucrarea, care începe cu această afirmație paradoxală: „Urăsc călătoriile și exploratorii", împărtășește povestea a diferite expediții pe care etnologul le-a făcut pe lângă patru triburi de indieni din Brazilia: indienii Caduveo, Bororo, Nambikwara și Tupi-Kawahib.

Cu o certă preocupare pentru autenticitate, autorul redă uimirile, descoperirile, impresiile sale. Fiecare dintre aceste triburi este studiat sub diferitele aspecte ale organizării sociale, ale modurilor de subzistență, ale cutumelor, credințelor, riturilor. Lévi-Strauss este convins că descrierea acestor societăți, care sunt atât de departe de noi cât nu ne putem închipui, ne poate ajuta să înțelegem principiile comune oricărei societăți omenești, „să cunoaștem bine o stare ce nu mai există [...] și despre care trebuie să avem noțiuni corecte pentru a judeca bine starea noastră prezentă" (frază din Rousseau, pe care Lévi-Strauss o reia aici ca atare). Se cuvine, așadar, să regăsim omul natural, arhetipal, fără de care nici o societate nu ar fi de conceput, deoarece, conform autorului, „forțele care i-au însuflețit pe strămoșii noștri îndepărtați sunt și ele prezente în noi".

ED.: *Tristes tropiques,* Presses Pocket, 1984.

REF.: M. Henaff, Claude Lévi-Strauss, Belfond, 1991.

TUSCULANELE */ Tuscuknae disputationes,* *O* 45-44 a.Hr..

CICERO
(Marcus Tullius Cicero), 106-43 a.Hr.

Dialog.

Tusculanele abordează, în cinci cărți, cinci probleme filosofice majore. Dialogul se desfășoară el însuși pe parcursul a cinci zile și reunește, în vila lui Cicero de la Tusculum, doi interlocutori, identificați simplu prin literele D și M, despre care avem toate motivele să credem că ele îi desemnează pe discipol *(Discipulus)* și pe maestru *(Magister).*

Prima carte tratează despre moarte, care trebuie disprețuită. într-adevăr, moartea nu este un rău în sine; teama de moarte este cea care ne tulbură sufletele, de această teamă trebuie să ne vindecăm. Tot astfel, putem lupta împotriva durerii numai prin acțiunea rațiunii, diminuând astfel tulburările pe care le naște (cartea a doua). Cât despre pasiuni — subiectul celei de-a treia cărți —, este chiar sarcina filosofiei să ne învețe să le stăpânim. Cea de-a patra carte este consacrată „altor tulburări ale sufletului", care apar din orice exces al dorinței sau la bucurie. în sfârșit, ultima carte tratează despre fericire. După cum afirmau stoicii, secretul ei constă în practicarea *virtuții;* autorul pornește de la acest principiu pentru a compara și a evalua diversele teorii despre fericire.

Cicero se bazează, pentru necesitățile demonstrației sale, pe morală, însă și pe metafizică; astfel, credința în existența lui Dumnezeu și în nemurirea sufletului nu pot decât să aducă înțeleptului seninătate și înțelepciune.

Influența lui Platon asupra acestui text este evidentă. Cu atât mai mult cu cât Cicero, care se slujește deja cu iscusință de arta oratoriei și de artificiile ei, folosește aici celebra metodă a maieuticii: prin întrebările sale, maestrul își îndreaptă elevul spre descoperirea adevărului.

ED.: *Tusculanes* (trad. G. Fohlen și J. Humpert), ed. bilingvă, 2 voi., Les Belles Lettres, 1968 și 1970.

REF.: P. Grimal, *Cice'ron,* Fayard, 1986.

U

UMANISM ŞI TEROARE. Eseu despre problema comunistă / Humanistne et *terreur. Essai sur le problème communiste,* 1947.

Maurice MERLEAU-PONTY, 1908-1961.

Apărut întâi fragmentar în revista *Timpuri moderne (Les Temps modernes),* în 1946 şi 1947, acest eseu a fost considerat drept o apologie a dosarului Moscovei, imediat după război. Deşi constituie un simplu „eseu", el este revelator totuşi pentru fascinaţia pe care a exercitat-o Uniunea Sovietică asupra intelectualilor de atunci, inclusiv asupra gânditorilor cei mai autentici filosofi.

Merleau-Ponty a explicat ulterior motivele care l-au făcut să scrie acest text: în primul rând, toată lumea ignora în acele vremuri coerciţia existentă în Uniunea Sovietică; apoi, acest mare imperiu nu apărea drept imperialist; şi, în cele din urmă, fascinaţia pentru această putere era întărită de victoria ruşilor asupra Germaniei hitleriste.

ED.: *Humanisme et terreur,* Idées, Gallimard, 1980.

REF.: A. Robinet, *Merleau-Ponty,* P.U.F., 1970.

UMANISMUL CELUILALT OM / *L'Humanisme de l'autre homme,* 1972.

Emmanuel LEVINAS, 1905-1995.

După repudierea structuralistă a omului, acest text, ancorat, de altfel, în fracturile secolului (aberaţiile naziste), propune refacerea unei etici demne de om. Acesta este în principal sensul numeroaselor pasaje consacrate Celuilalt. Eu nu exist ca subiect, afirmă Levinas, decât în virtutea unui *altul,* care veghează asupra mea şi asupra căruia eu trebuie să veghez. Astfel, fiecare om nu *este* decât atât în măsura în care este responsabil de Celălalt.

Vom găsi aici influenţa lui Husserl, a lui Heidegger, dar şi pe cea a Bibliei şi a Talmudului, deja prezentă în *Totalitate şi infinit*.*

ED.: *L'Humanisme de l'autre homme,* col. „Biblio-Essais", Le Livre de poche, L.G.F., 1987.

REF.: S. Malka, *Lire Levinas,* Le Cerf, 1984.

UMANISMUL INTEGRAL / Humanisme intégral, 1936.

Jacques MARITAIN, 1882-1973.

Maritain, filosof catolic şi neothomist, propune în această celebră lucrare redarea unei noi semnificaţii termenului „umanism", în lumina gândirii lui Aristotel şi a lui Thoma de Aquino.

în 1936, umanismul era socialist sau nu era deloc. Maritain refuză acest umanism la modă, recunoscându-i însă meritul de a fi pus întrebări esenţiale. Cu toate acestea, întrucât aristotelismul şi thomismul afirmă primatul spiritului în om, este necesară regenerarea noţiunii de umanism, lăsând partea cea mare pentru ceea ce, în ordinea umană, depăşeşte tocmai omenescul, sau nu se reduce în nici un caz la el: *spiritul* său. Umanismul trebuie să aibă o sursă şi o semnificaţie spirituală, dacă nu vrem să vedem omul înfundându-se în biologic (Freud) sau în social (Marx). Trebuie de asemenea să dezvolte o filosofie practică, adică principii de *acţiune.*

Umanismul lui Maritain este creştin. Este vorba de a concepe acţiunea umană dintr-o perspectivă spirituală şi nu materialistă, aşa cum făcea socialismul.

ED.: *Humanisme intégral,* col. „Foi vivante", Aubier-Montaigne, 1968.

REF.: J. Daujat, *Maritain, un maître pour notre temps,* Téqui, 1978.

UMBRA LUI DUMNEZEU, 1955.

Étienne SOURIAU, 1892-1979.

Esteticianul se interoghează aici asupra perspectivelor din care se pun, la începutul celei de a doua jumătăți a secolului al XX-lea, problemele privitoare la natură, la valoare și la existența lui Dumnezeu.

Reluând analiza „pariului" lui Pascal, Souriau arată că acest text extras din *„Cugetări"* este opera unei „înțelepciuni unificatoare" care, după opinia lui, rămâne insuficientă: trebuie să poți uni experiența a ceea ce unește cu „experiența a ceea ce instituie distanțele".

Souriau crede că nu se poate accede Ia cunoașterea lui Dumnezeu decât *în* și *printr-o* iubire rațională. Toată existența noastră în care se efectuează concret efortul, în decursul său temporal și istoric, apare ca „dosul tapiseriei", cu nodurile sale, cu rugozitățile și cu scamele sale. „Dar urzeala nu este absolut opacă, ne învață Souriau. Umbrele și luminile se plimbă în chip tainic pe ea și o fac destul de translucidă ca să putem întrevedea fugitiv în transparență lucrul strălucitor care se află de cealaltă parte". Omul în căutare de spiritualitate trebuie să se consacre acestei dimensiuni *supmexistențiale* a realului.

ED.: *L'ombre de Dieu,* P.U.F., 1955.

REF.: L. de Vitry-Maubrey, *La pensée cosmologique d'Étienne Souriau,* Klincksieck, 1974.

UNICUL ȘI PROPRIETATEA SA / *DerEinzigeundseinEigentu.nl,* 1845.

Uax ST1RNER Qohann Kaspar Schmidt, zis), 1806-1856.

Singura carte scrisă de Max Stirner, *Unicul și proprietatea sa,* a fost de ajuns pentru a-i atrage o notorietate considerabilă. Titlul, enigmatic, ca o provocare, necesită câteva explicații: omul este unic, nereductibil la dimensiunea colectivă (socială, politică, religioasă); ca atare, el poate, de drept, să considere tot restul ca pe „proprietatea sa".

Știm că Stirner atribuia *eului* caracterul de valoare supremă. Totuși, nu se poate pune problema de a-l *defini.* Eul este principiul prim; el nu poate fi gândit, deoarece a gândi înseamnă întotdeauna a include într-un ansamblu mai vast. A spune că fiecare este unicul nu înseamnă a identifica un predicat comun pentru toți, o esență în care toți s-ar topi; înseamnă că fiecare nu poate decât să se declare ireductibil la o asemenea esență sau determinare universală: „Un singur lucru mă salvează de la gândire: absența gândirii". Am putea califica individualismul stirnerian ca nominalist. Bréhier vorbește chiar de „nominalism agresiv", ceea ce pare legitim în măsura în care critica abstracțiunilor vizează, la modul polemic, ipostazele Omului, însă și pe cele ale Statului, ale Societății sau ale Revoluției. Stirner se arată extrem de critic îndeosebi față de umanismul lui Feuerbach, pe care-l acuză că dizolvă unicitatea eului într-o esență universală goală. Crezând că atacă teologia, Feuerbach, dimpotrivă, a resuscitat-o sub o formă nouă. Omul a devenit pur și simplu un nou idol. Rezultă o alienare în om (și nu în Dumnezeu), alienare laicizată, ce nu e mai puțin alienantă decât forma sa religioasă. Umanismul feuerbachian îi pretinde fiecăruia să realizeze idealul uman universal. A-i cere eului, „Unicului", să se supună unei norme exterioare înseamnă a-l maltrata. Critica se întinde până la formele revoluționare ale liberalismului. De exemplu, potrivit autorului, socialismul și comunismul nu fac decât să aducă în societatea divinizată atributele opresiunii.

Se crede adeseori că Stirner recuză aici legitimitatea oricărei forme de instituție, societatea în special. Nici vorbă de așa ceva. El chiar consideră societatea ca naturală și nu refuză decât tendința ei de a se constitui în instanță autonomă și de a exercita asupra omului o dominație materială și spirituală, în loc de a-l servi. Aceasta pentru că există două forme de societate: societatea pe care individul o află în fața sa, transcendentă și impusă, și societatea care rezultă dintr-un demers liber de asociere reciprocă, cea de-a doua comportând în orice moment riscul de a degenera în prima. Trebuie deci să facem deosebirea (precum Proudhon) între *societate,* generatoare a unei puteri sacralizate care oprimă individul, și *asociere,* formă liberă de angajare a fiecăruia, în care eul își păstrează suveranitatea. Societate înseamnă asociere împietrită.

Unicul și proprietatea sa constituie, după cum vedem, o carte foarte puternic înscrisă într-un context ideologic particular: descendența imediată din hegelianism. Ea a cunoscut, la data publicării, un succes cert. Marx și Engels, scriind *Ideologia germană*,* au socotit necesar să-i consacre o critică substanțială (în capitolul intitulat „Sfântul Max"). Marx și Engels îi reproșează lui Stirner că se mărginește la o afirmare sterilă, întrucât este neputincioasă, a drepturilor „eu"-ului; doar practica este în stare să transforme situația de fapt a individului.

însă adevărata carieră a acestei cărți va începe la sfârșitul secolului al XIX-lea, când un poet anarhist, John Henry Mackay, va face din *Unicul și proprietatea sa* biblia anarhismului individualist, opunându-l pe Stirner anarhismului comunist, reprezentat de Bakunin. în pofida marii sale reușite, o asemenea recuperare postumă este totuși discutabilă, deoarece subapreciază originalitatea gânditorului.

ED.: *L'unique et sa propriete´* (trad. P. Gallissaire și A. Sauge), L'Âge d'Homme, Lausanne, 1988.

REF.: D. Dettmeijer, *Max Stirner,* col. „Cahiers de philosophie", L'Âge d'Homme, Lausanne, 1979.

UTILITARISMUL / Utilitarianism, 1863.

Jobn Stuart MILL, 1806-1873.

De o inteligență precoce, John Stuart Mill a primit o educație riguroasă de la tatăl său, economistul și istoricul James Mill. La cincisprezece ani, el citise deja lucrările lui Bentham. La puțin timp după aceea se entuziasma pentru poetul Samuel Taylor Coleridge și, mai târziu, pentru Auguste Comte, cu care va purta o lungă corespondență (1841-1847). Totuși, vor apărea diferende între Mill și Comte, referitoare la economia politică, și mai ales la emanciparea femeilor, al cărei vestitor devine Mill: în 1867 el va cere, în calitate de membru al parlamentului britanic, ca femeilor să li se acorde drept de vot.

Cu toate acestea, Comte și Mill propovăduiesc amândoi ceea ce învățaseră de la Școala scoțiană: o morală întemeiată pe sentimentul altruist. Pentru Mill, morala trebuie să fie înainte de toate o filosofie a practicii. Această carte despre utilitarism, scrisă între 1854 și 1860, și apărută, începând cu 1861, în mai multe etape în *Fraier's Magazine,* conferă o formă definitivă moralei pe care Mill dorea să o propună. El se străduiește să împace autori atât de diferiți, precum cei pe care i-am citat, cărora trebuie să li se adauge saint-simoniștii și Thomas Carlyle.

Mill se arată potrivnic intuiționismului; însă, preferând o morală utilitară, el preferă realitatea conștiinței și sentimentul datoriei, ca și fericirea, în detrimentul satisfacției. în ceea ce privește fericirea personală, autorul crede că ea nu există dacă nu este asigurată fericirea tuturora: chiar dacă noțiunea de *umanitate* nu devine la el o entitate religioasă (ca la Comte), ea este totuși ținută la mare cinste, după cum o ilustrează cartea postumă din 1874: *Nature, The Utility ofReligion, Being. Three Essays on Religion.*

Printre alte probleme practice, Mill o examinează aici pe cea a rezolvării conflictelor dintre diferitele datorii și, mai ales, contrar lui Bentham, el distinge clar între util *(useful)* și oportun *(expedient): utilul* este ceea ce permite să contribuie la fericirea generală, pe când *oportunul* este ceea ce vizează un scop viitor oarecare, sau pur și simplu personal. La Mill, morala constă în urmărirea virtuții.

ED.: *L'Utilitarisme* (trad. G. Tanesse), col. „Champs", Flammarion, 1988 / *Utilitarismul* (trad. V. Mureșan), col. „Filosofie & Societate", Editura Alternative, 1994.

REF.: G. Tanesse, Prefață la ed. cit.

UTOPIA sau Tratat despre cea mai bună formă de guvernare / *De optimo reipublicae statu* deque nova insula *Utopia libdlus,* 1516.

Thomas MORE (MORUS) (Sir), c. 1478-1535.

Sursele principale ale acestei opere urcă în Antichitatea greacă și latină. Căci Platon, cu *Republica*,* și Tacit, cu *Germania,* sunt operele care l-au influențat pe Thomas More.

în prima parte a lucrării, autorul schițează un tablou viguros al Angliei acelor vremi, cu țăranii ei izgoniți spre orașe, cu bandele de hoți, cu justiția oarbă și crudă, cu regalitatea lacomă și mereu gata de război. Se află în Thomas More mai mulți oameni: un discipol al lui Platon, temător să vadă guvernarea oamenilor îndepărtându-se din ce în ce mai mult de rațiune, un creștin aspirând la un creștinism unitar, un umanist deschis, precum cei din timpul său, la ideile noi asupra fericirii pământești, însă, totodată, un om al ordinii, preocupat de ierarhii, care refuză să vadă monarhia înjosindu-se în căutarea banilor și pregătind astfel, împotriva ei înseși, inevitabile dezordini. Pe de altă parte, Thomas More are acel recul față de viață, propriu filosofului, ce-l convinge că domnia proprietății individuale și a banului este incompatibilă cu fericirea. Când scrie această operă, care a avut un enorm succes în epocă, vânătoarea de vrăjitoare și rugurile fac casă bună cu pedepsele sângeroase aplicate vagabonzilor. Regulile sunt inversate în Republica Utopiei: acolo se prevede ca nimeni să nu fie torturat în numele religiei. Dimpotrivă, intoleranța și fanatismul sunt pedepsite prin exil și prin sclavie. Oamenii își pot alege liber religia. Astfel, diferite culte coabitează în Utopie: culte solare și lunare, cultul unor eroi legendari, cultul unei ființe supreme, creator și, totodată, providență, cultul

creștin (ultimul introdus în insulă, pentru care utopicii resimt natural o atracție crescândă). Utopicii sunt atât de bine acomodați cu diversitatea religiilor și cu toleranța pe care ea o implică, încât se adună în mari temple, unde preoții predică ecumenismul și nu rostesc decât cuvinte care convin tuturor, fiecare fiind chemat mai ales la o viață morală.

Alcătuirea originală a *Utopiei* a stârnit numeroase întrebări, unii nevăzând în această operă decât un pur exercițiu de retorică. Rafael Hythlodeus, un personaj imaginar, este, de fapt, cel căruia More îi încredințează grija de a expune moravurile și instituțiile utopicilor. Acest călător foarte învățat și experimentat este astfel principalul interlocutor al conversației care constituie pretextul operei. însă acest artificiu literar nu trebuie să-l deruteze câtuși de puțin pe cititor. Rafael este, desigur, purtătorul de cuvânt al lui Thomas More, iar insistența sa în a descrie binefacerile păcii și grozăviile războiului în cele două părți ale *Utopiei* relevă o satiră amară la adresa politicii belicoase a lui Henric al VH-lea și a lui Henric al VUI-lea. Sfârșitul capitolului intitulat „Sclavii" este deosebit de semnificativ pentru intențiile lui Thomas More adresându-se prinților, anume că utopicii nu intră în nici o ligă.

Cititorul va găsi, de-a lungul paginilor, aluzii abia mascate la războaiele lui Henric al VlII-lea, pornite fie din dorința de glorie militară, fie din speranța unei cuceriri sau a unor beneficii comerciale pentru noua burghezie a Angliei. Procesul războaielor neîntrerupte din Europa, procesul injustiției sociale, născute din atotputernicia banului și a proprietății, acestea sunt temele majore din *Utopia,* reluate contrapunctic în partea negativă (prima carte) și în partea pozitivă a lucrării (cartea a doua).

Aceste două teme sunt de altfel inseparabile în carte, ca și în viață: interesul comunității este sacrificat pasiunii pe care o fac prinții pentru război, războiul îi îmbogățește doar pe nobili și pe noii proprietari, câtuși de puțin poporul, din ce în ce mai strivit sub povara unei munci neîntrerupte, și care trebuie să plătească pentru a întreține o armată, o curte și o mulțime de leneși. La fel, văzută sub aspectul ei social, neputința regelui și a Parlamentului de a împiedica acapararea pământurilor cultivate și sărăcirea țăranilor duce la proletarizarea completă a celor din urmă, care devin cerșetori, valeți, servitori. Setea de bani a regelui, a nobililor și a noilor industriași provoacă mizeria celor mai mulți, adâncește în plus prăpastia dintre clasele societății, îi transformă pe judecători în călăi, sancțiunile în înfiorătoare pedepse, și conduce la război pentru simpla căutare a profitului.

ED.: *L'utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement* (trad. M. Delcourt), col. GF, Flammarion, 1987 / *Utopia* (trad. E. și Șt. Bezdechi), Editura Științifică, 1958.

REF.: G. Marc'hadour, *Thomas More ou la Sage Folie,* Seghers, 1971.

V

VALOAREA ŞTIINŢEI /
Valeur de la sdence (La), 1905.

Henri POINCARÉ,
1854-1912.

în acest al doilea studiu de filosofie a ştiinţei, Poincaré reia şi precizează elementele teoretice din *Ştiinţă şi ipoteză**. El reafirmă caracterul convenţional şi relativist al oricărei ştiinţe, având grijă în acelaşi timp să se delimiteze de instrumentalismul lui Édouard Le Roy sau de pragmatismul lui William James.

Deşi principiile şi axiomele adoptate de savant nu au decât o valoare ipotetică, ştiinţa nu este din această cauză condamnată la subiectivism. Dimpotrivă, autorul admite existenţa, în legile fizice, a unui „invariant universal", care ar fi independent de convenţiile noastre.

ED.: *La Valeur de la science,* col. „Champs", Flammarion, 1970.

REF.: J. Vuillemin, prefaţă la ed. cit.

VÂRSTELE LUMII / Die *Weltalter,*
1811, 1813 şi 1815.

Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING,
J775-J854.

Acest tratat teologic, ce trebuia să prezinte trei epoci (nu o va cuprinde decât pe prima), dezvoltă unele teze care au provocat vii controverse. El va avea trei versiuni diferite.

După opinia lui Schelling, intuiţia este capabilă să ne dea absolutul: cel puţin, în momentele autoformării sale. Schelling tratează despre ceea ce ar putea să fie drama divină la care participă natura şi umanitatea. în introducere aflăm că trecutul e cunoscut, că prezentul e constatat şi că viitorul e presimţit: putem aşadar povesti, expune şi profeţi.

Pentru a arăta cum se construieşte ideea totală de Dumnezeu, filosoful distinge între libertate şi necesitate în Dumnezeu. Fiind întinată de contradicţie, natura originară va încerca să ajungă la unitate. Prin contradicţie, viaţa va trece în prima natură necesară, începutul nefiind ceea ce trebuie să fie, există astfel o negaţie originară: non-existentul însuşi, care nu e neantul. Puterea lui Dumnezeu constă în a se nega pe sine. Schiţa unei viitoare unităţi este cu putinţă, căci ziua e tăinuită în noapte. Această unitate este scindată în două. Cea de-a treia putere necesară este esenţialitatea prin excelenţă. Adevăratul început se află la baza unei progresiuni neîntrerupte. Natura vizibilă e o imagine a acestei necurmate mişcări de sistolă şi de diastolă, care se reînnoieşte pe sine. Primul principiu nu accede niciodată la fiinţă. însă libertatea e mai presus de orice fiinţă: esenţa lui Dumnezeu are ca element constitutiv libertatea. Necesarul şi liberul sunt în el strâns asociaţi. Numai ceea ce e liber de orice opoziţie se poate apropia de ceea ce este scutit de contradicţii. Prin rădăcinile ei, natura depinde de Dumnezeu, de ceea ce are el mai obscur. Puterea de afirmare depinde de puterea de negare.

Cele trei elemente sunt în ordine: fundamentul naturii, lumea spiritelor şi sufletul universal care animă cosmosul. Pentru Schelling, trecutul veşnic al lui Dumnezeu nu constituie o dificultate logică: conceptul total de Dumnezeu îngăduie să fie gândit. Divinul în sine nu este nici existentul, nici nonexistentul. Adevărata eternitate e timpul înfrânt şi depăşit. Dumnezeu trebuie să fie conceput nu ca o fiinţă-conştientă veşnică, ci ca o devenire-conştientă veşnică. Spiritul veşnic domină natura: starea prezentă a lumii materiale nu este o stare primitivă. Are loc o asimilare, prin procesul dintre fenomenele care formează lumea şi forţele vieţii interioare. Sufletul universal este imanent naturii şi lumii; el permite

circulația sensibilității între tot ce-i mai jos și tot ce e mai sus. Divinitatea pură se dedubleză în comportamentul ei. Eterna rigoare și necesitatea eternă sunt afirmate ca început al revelației proprii a lui Dumnezeu.

Timpul coexistă cu eternitatea; el este mișcarea prin care natura veșnică se înalță către ceea ce este suprem, spre a coborî iarăși și a-și reîncepe ascensiunea. După această mișcare de ceasornic calculează și măsoară Dumnezeu momentele neîntreruptei repetări a eternității. Eternitatea anterioară lumii este redusă la o singură clipă. însă Dumnezeu a hotărât să-și reveleze Eul său sublim. Timpul fiind absent în Dumnezeu, era nevoie să existe un timp exterior acestuia. Astfel, Dumnezeu nu e real, el devine real. Cel Etern nu există decât prin voința sa. Orice desfășurare presupune o înfășurare. Vremurile primitive presupun, într-adevăr, beznă și involuție. în schimb, acum suntem angajați pe calea vremurilor în care se leagă cu natura ceva ce la origine nu se afla în ea. Viața însăși nu e decât o alternanță neîntreruptă a contracției și a expansiunii.

Unitatea forțelor se naște din varietatea naturii. Descartes a sacrificat unitatea dualității, Spinoza a procedat invers, ajungând însă doar la o unitate morală.

ED.: *Les Âges du monde* (trad. S. Jankélévitch), Aubier, 1949.

REF.: J.-F. Marquet, *Dictionnaire des philosophes, P.U.F., 19M.*

VECHIUL REGIM ȘI REVOLUȚIA / *L'ancien régime et la Révolution,* 1856.

TOCQUEVILLE
(Charles Alexis Cle'ret de), 1805-1859.

„Pentru a înțelege bine Revoluția și opera ei, ar trebui să uităm Franța pe care o vedem și să mergem să întrebăm, la mormântul ei, acea Franță care nu mai este", scrie Tocqueville, cel pentru care America și Franța încarnează definitiv două principii diferite de organizare politică. Munca istoricului are astfel ca bază o interogație asupra democrației și o dorință vie de a înțelege cauzele declinului libertății în Franța. Revoluția franceză a fost, de fapt, inevitabilă, ea fiind moștenitoarea a chiar defectelor de care e acuzată. Totuși, dacă a reluat mașinăria guvernamentală a monarhiei, ea nu i-a păstrat contragreutățile tradiționale, instaurând astfel o formă nouă de tiranie, mai completă decât cea veche, în măsura în care centralismul republican duce într-un mod mai sigur la nivelare socială și-i izolează pe indivizi, fără legături și fără tradiții morale.

Această carte, de un mare talent, cu un stil elegant, este clasică; prin ea, contribuția metodologică a lui Tocqueville la istoria economică și socială a fost considerabilă.

ED.: *L'ancien régime et la Révolution,* col. „Folio-Essais", Gallimard, 1985.

REF.: R. Aron, *Les grandes e'tapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967.

VERSURILE DE AUR / *Xpvoă ŏrt}.*

P1TAGORA,
c. 580-c. 500 a.Hr.

Transcriere târzie a învățăturii lui Pitagora.

Acest poem gnomic, considerat că întrunește învățăturile înțeleptului, datează din secolul al IV-lea. Pitagora — a cărui existență nu este cunoscută decât dintr-o legendă bogată, dar îndoielnică — nu a scris, cu siguranță, nimic. Nimic nu mai există din învățătura sa. La mii de ani de la moartea presupusului lor autor, *Versurile de aur* nu dau nici măcar o idee aproximativă despre ceea ce a fost doctrina maestrului. Ca întotdeauna, doxografii constituie sursa cea mai interesantă.

Conținutul poemului se reduce la un ansamblu de precepte privitoare la prudență și la pietate, de altfel destul de puțin originale. Nu regăsim în el conținutul aritmetic al doctrinei pitagoreice, așa cum l-a reținut tradiția. Singura aluzie matematică apare într-un jurământ: „Prin cel care ne-a dat cuaternarul".

ED.: *Les vers d'or* (trad. D. Delattre), în *les Presocratiques,* Bibliotheque de la Pleiade, Gallimard, 1988.

REF.: D. Delattre, prezentare a textului în ed. cit.

VIAȚA FORMELOR / Vie *des formes,* 1934.

Henri FOCILLON,
1881-1943.

Lucrarea ia în considerare opera de artă din punctul de vedere al *formei* sale. Opera este înainte de toate *formă* și, în această calitate, ea este arta însăși. Forma este vie, mobilă, evolutivă; ea se metamorfozează în etape, întrupându-se în arta primitivă, în arta clasică, în baroc. Dar, în același timp, forma este stabilizată, regularizată de stil. Evoluția formelor nu trebuie interpretată ca un progres, ci mai

degrabă ca un reînceput; ea duce la crearea unui univers de forme în artă, examinat aici din patru unghiuri complementare.

Mai întâi, forma este legată de *spațiu,* în măsura în care ea se spațializează în opera de artă. Spațiul este locul operei, care o dezvoltă sau o limitează. Astfel, s-a străbătut o etapă decisivă atunci când s-a descoperit perspectiva — ornamentală, scenică sau cartografică; există însă, de asemenea, iluzia și clar-obscurul, în al doilea rând, fără *materie,* forma nu este decât „o abstracție". Materia este transformată de formă, și reciproc, forma este afectată de materie, îndeosebi prin tehnica pe care o utilizează artistul. După opinia lui Focillon, tehnica ne pemiite să cunoaștem dimensiunea poetică a metamorfozelor, în al treilea rând, forma există și *in spirit;* ea nu este „în sine", ci întotdeauna deja ansamblul figurilor sale concrete, în virtutea identității dintre forma în spațiu și forma în spirit. în sfârșit, forma este legată de *timp,* din punctul de vedere al dezvoltării interne a operelor sau a istoriei stilurilor: dimensiunea istorică a operei este cea care are loc într-o durată.

Deși forma este condiționată de mediul natural, social sau rasial, ea depinde mai degrabă de „familii spirituale", a căror istorie ar putea face obiectul unei „genealogii". Raportul dintre formă și timp poate fi conflictual, timpul artistului nefiind întotdeauna timpul social. Astfel, în spațiu ca și în materie, în spirit ca și în timp, forma merge „perpetuu de la necesitatea sa către libertatea sa"; într-un cuvânt, *se exteriorizează.*

Considerat în general ca o lucrare de doctrină și de metodă, acest studiu este redactat într-un spirit formalist. Conceptual și bogat în exemple împrumutate din domeniile tuturor artelor frumoase, el ocupă un loc important în estetica contemporană.

ED.: *Vie des formes; Éloge de la main,* col. „Quadrige", P.U.F., 1988 / *Viața formelor, urmată de Elogiul mâinii* (trad. Laura Irodain Aslan), Editura Meridiane, 1977.

REF.: A. Degange, *Dictionnaire des philosophes,* P.U.F., 1984; „Mélanges Henri Focillon", în *Gazette des Beaux-Arts,* 1947.

VIAȚA LUI DON QUIJOTE ȘI A LUI SANCHO /*Vida de don Quijote y Sancho,* 1905.

Uiguel de LJNAMUNO, 1864-1936.

Inspirat din viața eroilor romanului lui Cervantes, acest eseu se vrea apologia unei credințe vii, care transcende umanitatea și care slujește voința grandioasă a unei cuceriri infinite a spiritului, „cucerire niciodată încheiată a adevărului, supremă și infinită".

Quijotismul desemnează, dincolo de determinarea sa logică, artistică sau morală, speranța nelimitată pe care omul și-o pune în irațional. Este vorba de o luptă, de un elan vital, de o epopee fantastică cu tendință spirituală care, aproape de un elogiu al nebuniei, se opune culturii și scientismului. Această credință permite să se acceadă la infinit, iar nebunia generoasă a lui don Quijote, cu puternice accente cavalerești, predispune la elevație, „la știința finală și absolută care nu desăvârșește poate lucrurile mari, dar le înfruntă cu riscul vieții sale". Imaginația, măreția morală cheamă la transformarea lumii. Pentru a realiza aceasta, trebuie să-l regăsim pe om în adevărul său, dincolo de simțul comun, „care înăbușă în fiecare din noi simțul propriu".

Quijotismul este o chemare la solitudine și, totodată, o respingere a părerii altora: „Vindecă-te de boala de a te preocupa de părerea pe care o au alții despre tine; ocupă-te numai de părerea pe care Dumnezeu o are despre tine."

ED.: *La vie de Don Quichotte et de Sancho Panga* (trad. J. Babelon), Albin Michel, 1959.

REF.: A. Guy, *Unamuno et la soif d'eťe'rnité,* Seghers, 1964.

VIAȚA RAȚIUNII sau Fazele progresului uman / Tbe Li/e *of* the Reason or *the Phases of Human Progress,* 1905-1906.

George SANTAYANA, 1863-1952.

Acest eseu de istorie a cunoașterii nu opune sensibilul raționalului, nici materia spiritului, ci ierarhizează modalitățile de percepere a lumii exterioare într-o mișcare ascendentă, în care rațiunea suverană conduce către absolut. De la cunoașterea prin simțuri la cunoașterea rațională, spiritul uman urcă stadii succesive care, cu fiecare etapă, induc nevoi intelectuale din ce în ce mai elaborate. Iar atunci când rațiunea nu-și mai este suficientă pentru a-și satisface setea de cunoaștere, ea atinge ultimul stadiu, cel al *spiritualității,* al depășirii prin contemplație estetică și mistică.

Filosof american de origine spaniolă, Santayana expune aici, în cinci volume, o gândire filosofică și estetică ce rămâne, în pofida influenței pragmatismului lui James, în mare măsură platoniciană. Ultimele două volume au ca obiect de studiu îndeosebi frumosul, sublimul și adevărul, cu aspirație către

Dumnezeu. Santayana nu este încă recunoscut la adevărata sa valoare în Franța, poate din cauza eclectismului gândirii sale: poet, romancier, eseist și estetician, el nu se înscrie în nici un curent, oarecum descumpănind.

ED.: *The Life ofReason or the Phases ofHuman Progress,* 5 voi., Charles Scribner, New York, 1952-1953.

REF.: J. Duron, *La pensie de George Santayana: Santayana en Amérique,* Nizet, 1950.

VIEȚILE OAMENILOR ILUȘTRI sau VIEȚI PARALELE / *Bioi jrapaXXnXoi.*

PLUTARH din Cheroneea, c. 46- c. 120.

Biografii.

în aceste biografii cu tendință morală și pedagogică, Plutarh evocă viața marilor personalități ale Greciei, punând-o pe fiecare în paralel cu cea a unui roman: de exemplu, Demostene face pereche cu Cicero, Alexandru cel Mare cu Iulius Cezar.

Intenția autorului este de a insista asupra personalității și caracterului moral al oamenilor celebri. Nu este vorba, așadar, de o reconstituire istorică, ci de o judecată morală de natură cel mai adesea apologetică. însă, în fiecare dintre aceste personaje, Plutarh caută omul însuși, dincolo de mărețiile și de mizeriile vieții publice. Există deci o părere preconceptă de a înfrumuseța și înnobila caracterul eroilor. Autorul se caracterizează prin elevația sa morală și prin perspicacitatea cu care dezvăluie secretul marilor suflete.

Opera se prezintă astfel ca o manifestare de admirație pentru eroii Antichității. Plutarh a fost, pentru multe generații, un maestru al umanismului, în sensul cel mai larg al cuvântului, printre fidelii săi cititori numărându-se și Montaigne.

ED.: *Leu vies des hommes illustres* (trad. J. Amyot), 2 voi., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1951 / *Viețile paralele ale oamenilor iluștri* (trad. M. Jakotă), Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II", 1938.

REF.: R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque,* P.U.F., 1964.

VIITORUL OMULUI /*l'avenir de l'homme,* 1959.

Pierre TEILHARD de CHARDIN, 1881-1955.

Această culegere de texte are legătură cu *Apariția omului*.* în eseurile de față, redactate între 1920 și 1952, autorul încearcă să conceapă viitorul ca un paleontolog și să ia în considerare omul ca specie biologică, nu ca om social și istoric. El afirmă necesitatea de a include în cercetarea științifică preocuparea pentru viitor. Dacă nu e cu putință să se prevadă cu certitudine matematică viitorul biologic al speciei umane, este totuși adevărat că se află în formare o *știință a viitorului* și că ea nu va înceta să se dezvolte și să se desăvârșească.

Gândirea lui Teilhard de Chardin rămâne originală, în sensul că îmbină credința preotului cu rigoarea omului de știință.

ED.: *L'avenir de l'homme,* Le Seuil, 1959.

REF.: C. Tresmontant, *Introduction ă la pensée de Teilhard de Chardin,* Le Seuil, 1959.

VIITORUL ȘTIINȚEI / *LAvenir de la science. Pense'es de 1848, păru en 1890.*

Emest RENAN, 1823-1892.

Este prima carte importantă a lui Ernest Renan (care își va datora celebritatea mai cu seamă unei *Vieți a lui Isus* ce a avut un mare răsunet). Ea nu a apărut decât la multă vreme după redactare, așa cum indică subtitlul, întrucât unii prieteni ai autorului l-au sfătuit să nu o publice din cauza ideilor îndrăznețe pe care le conținea.

Lucrarea este o profesiune de credință pozitivistă (sub condiția de a lua acest adjectiv fără nici o conotație peiorativă); „credință în știință", spune Renan, apropiat în această privință de Auguste Comte, contemporanul său, și de chimistul Marcelin Berthelot, prietenul său. Ca și Comte, Renan socotește că „individul nu este nimic; umanitatea este totul"; ca și Comte, el vrea să înlocuiască religia cu știința; pentru el e vorba totuși de o știință istorică și filologică, cât și de o știință naturală. Progresele fizicii și ale chimiei ilustrează valoarea cunoașterii dezinteresate, valoare ce contrastează cu scleroza dogmelor religioase. Iar autorul se străduiește să arate că scientismul nu duce defel la un materialism trist și sec. Istoria e cea care deține însă, după el, cheia secretelor umane. Renan vede în istorie mult mai mult decât o simplă povestire a trecutului: ea poate să reconstituie spiritul vremurilor vechi și să anunțe legea devenirii (Hegel nu e prea departe). Autorul apără în felul acesta un istoricism relativist. *Viitorul științei* prezintă interesul și limitele unei lucrări de tinerețe: ton înflăcărat și clocotitor, câteodată poetic, dar adesea înalt și peremptoriu, însă, în ce privește conținutul gândirii sale, Renan nu

va schimba nimic fundamental din convingerile lui *scientiste.* Astăzi acest cuvânt desemnează o doctrină discreditată, iar pronunţarea lui în legătură cu un gânditor sau cu ideile sale are valoare de injurie (ca „pozitivist"). Acest fapt are, desigur, motive foarte întemeiate. Rămâne însă figura lui Renan, pe care nu l-am putea împinge în prăpastia uitării fără a-l nedreptăţi şi fără a ne păgubi. *Viitorul ştiinţei* merită mai mult decât amnezia condescendentă care i se acordă astăzi.

ED.: *L'avenir de la science. Pense'es de 1848,* în *QLuvres complètes de Renan,* t. III, Calman-Lévy, 1949.

REF.: H. Peyre, *Renan,* col. „Sup. Philosophes", P.U.F., 1950.

VIITORUL UNEI ILUZII /
Die *Zukunft* einer IUusion, 1927.

Sigmund FREUD,
1856-1939.

Pentru Freud, sentimentul religios porneşte dintr-o *iluzie,* care se înrădăcinează în dorinţele inconştiente ale omului. Funcţia primordială a religiei este o funcţie de consolare faţă de „duritatea vieţii". Căci omul e condamnat să înfrunte angoasa şi suferinţa, să-şi anticipeze propria moarte; astfel, el caută sprijinul unei iluzii care-l va ajuta să supravieţuiască.

La originea iluziei religioase aflăm dorinţele arhaice ale omului. Religia îi oferă într-adevăr omului posibilitatea de a-şi realiza aceste dorinţe inconştiente, care trimit la starea de disperare şi de lipsă ce caracterizează copilăria (dorinţele de a fi iubit şi protejat). Mângâierea pe care o aduc ideile religioase presupune, aşadar, reactivarea figurii protectoare şi mângâietoare prin excelenţă, figura *tatălui,* adultul neputând niciodată să-l înfrângă pe copilul care a fost: „Aceste idei, care proclamă că sunt dogme [...] sunt iluzii, realizarea dorinţelor cele mai vechi, cele mai puternice, cele mai arzătoare ale omenirii; secretul forţei lor este forţa acestor dorinţe. Ştim că impresia îngrozitoare a disperării infantile a trezit nevoia de a fi ocrotit — ocrotit şi iubit — nevoie pe care a satisfăcut-o tatăl". întreaga sa viaţă, omul rămâne pradă acestei dorinţe de a fi protejat de o figură tot atât de puternică pe cât de binevoitoare; astfel, el îşi făureşte zei după chipul tatălui. Prin iluzia religioasă, el încearcă să-i substituie tragicului existenţei o imaginară reconciliere cu condiţia sa. în plus, civilizaţia îi cere să renunţe la satisfacerea anumitor dorinţe sexuale şi agresive, incompatibile cu ordinea socială. Prohibiţia incestului şi interdicţia omuciderii sunt, se ştie, universale. Astfel, diferitele renunţări pe care le implică civilizaţia îl condamnă pe om la o permanentă insatisfacţie. Religia, iarăşi, compensează această insatisfacţie; slăvind sentimentul lor de frustrare, ea le alină oamenilor disperarea şi dă un sens nobil renunţării lor. Nu-i asigură ea oare că scopul ultim al vieţii nu e pe Pământ şi că numeroasele lipsuri sunt îndurate de dragul unui Dumnezeu bun, care va şti să le răsplătească la vremea potrivită?

Freud distinge aici în mod net iluzia de eroare. *Eroarea* depinde de logică, în timp ce *iluzia* ţine de afectivitate. Spre deosebire de iluzie, eroarea nu presupune o separare de realitate. Dacă eroarea poate fi îndreptată, iluzia — care, precum visul, realizează o dorinţă'inconştientă — rămâne indiferentă la realitate. De aceea, ea nu este nicicând dezminţită. Iluzia se supune, într-adevăr, unei necesităţi de ordin afectiv: „Ca atare, numim iluzie o credinţă atunci când, în motivaţia acesteia, predomină realizarea unei dorinţe şi când, făcând aceasta, nu ţinem seamă de raporturile credinţei cu realitatea, aşa precum iluzia însăşi renunţă să fie confirmată de real."

Analizând regulile de respectat şi practicile religioase, Freud stabileşte o analogie între religie şi nevroza obsesională. Această nevroză se caracterizează îndeosebi prin simptome compulsionale. Noţiunea de *compulsie* desemnează un tip de conduite pe care subiectul este silit să le săvârşească pentru a lupta contra propriei angoase. Aceste conduite sunt repetitive şi i se impun subiectului ca nişte veritabile rituri conjuratorii. Este posibilă astfel o paralelă între ceremonialul obsesional şi ceremonialul religios. Pentru executant este vorba, în ambele cazuri, de exorcizarea angoasei. „în virtutea acestei concordanţe — scrie Freud — am putea risca să concepem nevroza obsesională drept un pandant patologic al constituirii religiilor, şi să calificăm nevroza ca o religiozitate individuală, religia ca o nevroză obsesională a umanităţii."

în sfârşit, Freud observă că, invers decât crede în general opinia publică, religia nu a contribuit defel să-l facă pe om mai bun. în măsura în care religia se înrădăcinează în dorinţele inconştiente ale oamenilor, ea pare efectiv prost plasată pentru a pretinde să constituie suportul moralităţii.

ED.: *L'avenir d'une illusion* (trad. M. Bonaparte), P.U.F., 1989 / *Viitorul unei iluzii* (trad. dr. Leonard Gavriliu), în *Opere I,* Editura Ştiinţifică, 1991.

REF.: E. Jones, *The'orie et pratique de la psychanalyse,* Payot, 1969.

VIOLENȚA ȘI SACRUL / *La violence et le sacré,* 1972.

René GIRARD, n. 1923.

în acest eseu ce-i urmează celui intitulat *Minciuna romantică și adevărul romanesc* (1961), René Girard încearcă să pătrundă „misterul sacrificiului". La originea oricărei violențe, observă el, se află *dorința mimetică,* ce-i împinge pe oameni să râvnească aceleași obiecte: un lucru ne va părea, într-adevăr, cu atât mai *de dorit* cu cât ni se pare că e mai *dorit* de alții, care sunt ca niște „mediatori" ai dorinței noastre. Or, această primă situație de rivalitate naște conflicte, ce vor fi mereu în creștere, în măsura în care violența atrage răzbunarea, iar aceasta, la rândul ei, atrage represalii mereu mai violente. Este probabil că primele noastre societăți au fost confruntate cu această dezlănțuire de violență fără sfârșit.

Ipoteza autorului este următoarea: pentru a pune capăt „cercului vicios al răzbunării", a fost necesar să se deturneze într-un fel violența nesatisfăcută a oamenilor asupra unei victime unice, un *țap ispășitor* a cărui moarte contează prea puțin pentru comunitate. Acest sacrificiu, „moarte fondatoare" a Cetății, asigură coeziunea grupului prin polarizarea asupra victimei a unei violențe pe care membrii comunității ar fi putut să o exercite unii împotriva celorlalți. Moartea unuia singur permite astfel evitarea exploziei de violență, care ar putea duce la moartea tuturor, adică la dispariția grupului, sau chiar a întregii umanități.

Cu toate acestea, operația sacrificială presupune, pentru a fi eficace, ca substituirea victimei pe care se bazează să nu fie niciodată explicită. Miturile și toate vocile sacrului trebuie așadar să disimuleze aceste fapte de violență de nemărturisit și uitate de conștiințe.

în *Lucruri ascunse de la întemeierea lumii*,* Girard va duce mai departe această reflecție, arătând că textul evanghelic s-a despărțit de miturile anterioare, în măsura în care el dezvăluie, pentru prima dată, mecanismul victimizării. Sacrificiul, de fapt, nu era eficace decât atunci când participanții credeau realmente în puterile malefice ale victimei. Subliniind inocența victimei ispășitoare (Hristos), Evangheliile au relevat complet logica violenței și a sacrului și, astfel, au pus capăt chiar acestei logici. De aici înainte, oamenii se pot iubi, în sfârșit, unii pe ceilalți: furia mimetică trebuie să lase loc milei creștine.

ED.: *La violence et le Sacre',* col. „Pluriel", Hachette-Pluriel, 1980 / *Violența și sacrul,* (trad. Mona Antohi), Editura Nemira, 1995.

REF.: Ch. Orsini, *La Pensie de René Girard,* Retz, 1986.

VISELE UNUI VIZIONAR EXPLICATE PRIN VISELE METAFIZICII / *Träume eines Geisterseherserläutertdurch Träume der Metaphysik,* 1766.

Immanuel KANT, *1724-1804.*

Kant trebuie să fi fost stânjenit să-și mărturisească în mod public interesul pentru tezele vizionarului suedez Emanuel Swedenborg, deoarece a publicat acest text fără numele autorului.

Lucrarea critică pretențiile lui Swedenborg de a utiliza un „simț" special pentru a intra în contact cu spiritele. Kant merge până acolo încât pune în paralel „istoriile cu spirite" ale fondatorului teozofiei și „visele" metafizicii.

ED.: *Rêves d'un visionnaire* (trad. F. Courtès), Vrin, 1967.

REF.: M. David-Ménard, *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg,* Vrin, 1990.

VISUL LUI D'ALEMBERT / *Le rêve de d'Alembert,* 1831.

Denis DIDEROT, *1713-1784.*

Dialog.

„Este imposibil să fii mai profund și mai nebun", scria Diderot despre această operă. *Visul lui d'Alembert* este cel de-al doilea dialog dintr-o serie de trei redactate în 1769: primul se numește *Conversație între d'Alembert și Diderot,* iar ultimul *Continuarea conversației.*

Aceste trei dialoguri s-au născut din interesul tot mai accentuat al lui Diderot pentru problemele biologice și pentru cele privind raportul dintre spirit și materie. Ele sunt alimentate de o foarte bogată informație; lecturile lui Diderot se dovedesc, în aceste domenii, nenumărate, autorul fiind, totodată, la curent cu concepțiile contemporanilor săi: Haller, Buffon, Maupertuis, medicii Bordeu, Tronchin, Petit, Roux (Bordeu apare, de altfel, împreună cu domnișoara de Lespinasse, în *Visul).* Diderot apără, împotriva cartezianismului și, în general, împotriva oricărui dualism, ideea unei materii unice, universal

sensibilă, deşi sub forme diverse. Continuismul lui Diderot va avea consecinţe la nivel biologic, dar şi mult mai departe, până la antropologie, morală, metafizică.

Aceste teze nu iau niciodată forma unei expuneri sistematice. Dimpotrivă, Diderot le expune sub forma cea mai dezlânată cu putinţă, deoarece ni-l prezintă aici pe d'Alembert în plin delir. Acesta e un procedeu care-i permite autorului să avanseze ideile cele mai îndrăznețe: „Mi-am pus cu oarecare iscusinţă ideile în gura unui om care visează: adeseori, trebuie să dai înţelepciunii înfăţişarea nebuniei, pentru a-i oferi posibilitatea de a fi percepută".

în timp ce în *Conversaţie între d'Alembert şi Diderot* autorul se străduieşte să clarifice raportul dintre inert şi viu, *Visul lui d'Alembert* expune o teorie a trecerii de la fiinţa sensibilă la fiinţa gânditoare. Explicaţia este în totalitate materialistă, însă nici un moment mecanică, în sens cartezian. De exemplu, memoria ar rezulta din vibraţia unei corzi sensibile care continuă să rezoneze după ce a fost ciupită. Asociaţia de idei provine din comunicarea vibraţiei unei corzi sensibile vecinelor ei. Această schemă fiziologică îi permite lui Diderot să prezinte facultăţile psihice şi să le explice pe baza unor considerente strict materialiste.

însă în acest text nu este în joc doar înţelegerea mecanismelor corporale şi psihice. E vorba, de asemenea, şi de poziţia omului în cadrul creaţiei. Căci dacă fiinţa umană nu mai constă decât într-un agregat de fibre dotate cu sensibilitate în virtutea organizării lor, atunci ea nu se mai bucură de nici o situaţie privilegiată în universul material. Omul nu mai e decât un stadiu particular în ansamblul marii mişcări deterministe a materiei: „Omul nu este decât un efect obişnuit". Diderot reia aici teza evoluţionistă pe care o dusese foarte departe în *Scrisoare despre orbi**. împotriva evidenţei nemijlocite, prin care se constată stabilitatea speciilor vii, Diderot afirmă că nu ne lipseşte decât o imagine a imensităţii timpului pentru a sesiza transformările.

Valorile morale nu rămân nici ele neatinse. Şi aceasta deoarece noţiunea de persoană umană dispare o dată cu individul înecat în totalitatea cosmică din sânul căreia se iveşte numai provizoriu: „Şi mai vorbiţi de indivizi, sărmani filosofi! Lăsaţi-i în pace pe indivizii voştri. Nu există decât un singur, mare individ şi acesta-i totul". Morala nu mai are, aşadar, sens prin raportare la aceste fiinţe pur fictive, care sunt individul sau persoana, ci numai relativ la specie, al cărei interes determină ce e bine şi ce e rău. Suntem aici foarte aproape de reflecţiile unui Sade, însă consecinţele morale nu sunt niciodată împinse atât de departe ca la acesta. Delirul lui d'Alembert nu este, **pentru** Diderot, numai ocazia de a ridica oricare cenzură. El este şi pretextul pentru o proză mai lirică şi mai pitorească ca niciodată. Dacă materialismul fiziologist din *Visul lui d'Alembert* a avut numeroşi discipoli şi continuatori în secolul ce a urmat, stilul lucrării în schimb n-a avut, în literatura filosofică franceză, nici un moştenitor.

ED.: *Entreiien entre d'Alembert et Diderot; Le Rêve de d'Alembert; Suite de l'entretien,* col. GF, Flammarion, 1965.

REF.: É. de Fontenay, *Diderot ou le Mate'rialisme enchante',* col. „Biblio-Essais", Le Livre de Poche, L.G.F., 1984.

VIZIBILUL ŞI INVIZIBILUL / *Visibleetl'Invisibk(le),* 1964.

Maurice MERLEAU-PONTY, 1908-1961.

Lucrare rămasă neterminată. Merleau-Ponty îşi propune să pună bazele unei ontologii a vizibilului. Eliberată de distincţia subiect/obiect şi dedicată descrierii deschiderii noastre către Fiinţă, fenomenologia explorează „Fiinţa sălbatică". Cel ce vede şi ceea ce se vede au relaţii de reciprocitate: vizibilul este dublat întotdeauna de invizibil, iar acest chiasm permite să se evite registrul subiectivităţii izolate.

Noţiunea de *carne,* esenţială aici, este ecoul husserlianului *Leib* (corp propriu) şi depăşeşte opoziţia dintre corpul obiectiv şi corpul fenomenal.

ED.: *Le visible et l'invisible,* col. „Teii", Gallimard, 1979.

REF.: X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la Mesure de l'homme,* Seghers, 1970.

VOINŢA DE CUNOAŞTERE,

Mick! FOUCAULT.

Vezi ISTORIA SEXUALITĂŢII.

VOINȚA DE PUTERE. Eseu despre o răsturnare a tuturor valorilor / *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung atter Werthe,* 1901.

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, 1844-1900.

Avem în vedere traducerea lui Henri Albert a primei ediții a *Voinței de putere,* publicată în noiembrie 1901, imediat după moartea lui Nietzsche, sub îngrijirea surorii sale. Nietzsche avea de multă vreme proiectul unei asemenea opere: el începuse deja să o pregătească între anii 1882 și 1885, dată a primului plan al ei, care a fost urmat de numeroase altele, până în toamna lui 1888. Erau prevăzute patru părți, între 1885-1886 Nietzsche rânduind conform acestor părți aforismele deja scrise la acea epocă.

Cartea *Voința de putere* este anunțată în *Dincolo de bine și de rău** și în *Genealogia moralei** cum nu se poate mai explicit. Prima ediție germană a fost urmată de alte câteva, cuprinzând aforisme mereu mai numeroase. Nimic în epocă nu părea să-i poată opri pe editori de la această supralicitare! Prin contrast, editorii cei mai recenți ai operelor lui Nietzsche merg până la a nega însăși existența cărții.

în 1886, un plan anunță: *Voința de putere:* 1. „Fiziologia ierarhiei"; 2. „Marea amiază"; 3. „Dresaj și disciplină"; 4. „Eterna reîntoarcere". Urmează importante dezvoltări privind „fiziologia puterii". în același an, Nietzsche redactează un alt plan, destul de elaborat, ce va fi apoi menținut: *Voința de putere: „O încercare de răsturnare a tuturor valorilor. în patru părți (etc.)".* însă ca bază pentru *Voința de putere* a slujit explicit planul din 17 martie 1887, așa cum l-au editat Elisabeth Förster-Nietzsche și Peter Gast: 1. „Nihilismul european"; 2. „Critica valorilor superioare"; 3. „Principiul unei noi evaluări; 4. „Disciplină și selecție". în toamna anului 1888, Nietzsche se va hotărî pentru un nou plan, rezultând *Antihristul*,* ca primă parte a acestei opere; planul nu va fi urmat însă de către editori.

Lucrarea din 1901 are avantajul de a fi destul de redusă în comparație cu ediția din 1911; nu reiese de aici că aforismele publicate în 1911 nu sunt tot opera lui Nietzsche. Conținutul ediției din 1901 nu schimbă cu nimic percepția pe care operele publicate în timpul vieții gânditorului o puteau da asupra filosofiei sale, ci doar completează principalele ei noțiuni: aceea de *nihilism,* ca fundament al unei critici a modernității și a teoriei decadenței, aceea a criticii valorilor și a *supraomului,* ca depășire a omului, pe care ea îl implică.

ED.: *La Volonté de puissance* (trad. H. Albert), Le Livre de poche, L.G.F., 1991.

REF.: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* P.U.F., 1988.

INDEX DE AUTORI

A

ABÉLARD Pierre
Dialectica, 135
Dialogul dintre un evreu, un filosof și un creștin, 138

ADLER Alfred
Cunoașterea omului, 87

ADORNO Theodor Wiesengrund
Dialectica negativă, 136
(și HORKHEIMER Max) Dialectica rațiunii, 136
Filosofia noii muzici, 210
Minima moralia, 304
Teorie estetică, 437

AGRIPPA VON NETTENSHEIM Heinrich Cornelius
Despre filosofia ocultă, 109

ALAIN (Émile Auguste CHARTIER, zis)
Cetățeanul împotriva puterilor, 54
Cuvântări, 92
Ideile și vârstele, 237
Marte sau războiul judecat, 290
Sistemul artelor frumoase, 408

ALBERT CEL MARE
Summa theologiae, 420

ALEMBERT (Jean LE ROND d')
Discurs preliminar al Enciclopediei, 148
(și DIDEROT) Enciclopedie, 166

ALEXANDRU din Afrodisia
Tratat despre destin și despre libertate, 449

ALQUIÉ Ferdinand
Conștiința afectivă, 69
Nostalgia Ființei, 319

ALTHUSSER Louis
Filosofia și filosofia spontană a savanților, 211
Pentru Marx, 341

AMBROSIE din Milano
Despre credință, 104

ANAXAGORAS din Clazomene
Fragmente, 215

ANAXIMANDRU din Milet
(vezi Școala din Milet)

ANAXIMENE din Milet
(vezi Școala din Milet)

ANSELM de Canterbury
Despre adevăr, 100
Despre liberul arbitru, 116
Monologion, 312
Proslogion, 369

ARENDT Hanah
Condiția omului modern, 63
Eseu asupra revoluției, 176
între trecut și viitor, 266
Originile totalitarismului, 334

ARISTOTEL
Analiticele prime *(vezi* Organon) 16
Analiticele secunde *(vezi* Organon) 16
Constituția Atenei, 68
Despre alcătuirea animalelor, 101
Despre generare și degradare, 111
Despre interpretare *(vezi* Organon) 114
Despre nașterea animalelor, 120
Despre suflet, 132
Etica eudemică, 188
Etica nicoinahică, 188
Fizica, 213
Istoria animalelor, 256
Metafizica, 299
Meteorologicale, 302
Organon, 331
Poetica, 345
Politica, 345

Protreptic,371
Respingerile sofistice *(vezi* Organon) 386
Retorica, 387
Topicele *(vezi* Organon) 441
Tratat despre cer, 448

ARNAULD Antoine
(și NICOLE Pierre) Logica sau arta de a gândi, 282
(și LANCELOT Claude) Gramatica generală și rațională, 228

ARON Raymond
Introducere în filosofia istoriei, 248
Democrație și totalitarism, 100

AUGUSTIN
Cetatea lui Dumnezeu, 53
Confesiuni, 63
Despre liberul arbitru, 116
De Magistro, 99
Despre Treime, 133
împotriva filosofilor Academiei, 261

AUROBINDO Ghosh
Metafizică și psihologie, 301

AUSTIN John Langshaw
Când a spune înseamnă a face, 44
Limbajul percepției, 278

AVENARIUS Richard
Critica experienței pure, 76

AVERROES
Comentariu la Aristotel, 59
Incoerența incoerenței, 242

AVICENNA
Canonul medicinei, 35
Cartea tămăduirii, 41

AYER Alfred Jules
Limbaj, adevăr și logică, 276

ANONIM
Șapte Upanișade, 424

B

BACHELARD Gaston
Filosofia lui NU, 208
Formarea spiritului științific, 214
Materialismul rațional, 291
Noul spirit științific, 322
Raționalismul aplicat, 376

BACON Francis
Despre justiția universală, 115
Eseuri sau sfaturi politice și morale, 185
Noua Atlantida, 321
Novum Organum, 323

BACON Roger
Opus tertium, 331

BAKUNIN Mihail Alexandrovici
Dumnezeu și statul, 157

BARTES Roland
Aventura semiologică, 27
Mitologii, 305

BATAILLE Georges
Partea blestemată, 338

BAUDRILLARD Jean
Pentru o critică a economiei politice a semnului, 341
Schimbul simbolic și moartea, 391
Sistemul obiectelor, 410

BAUMGARTEN Alexander Gottlieb
Estetica, 185

BAYLE Pierre
Dicționar istoric și critic, 140

BĂDĂRĂU Dan
Noțiunea de concept de-a lungul istoriei, 319

BEAUFRET Jean
De vorbă cu Heidegger, 135

BEAUVOIR Simone de
Al doilea sex, 14

BECCARIA (marchiz de)
Despre delicte și pedepse, 104

BENJAMIN Walter
Opera de artă la ora reproductibilității sale tehnice, 329

BENOIST Jean-Marie
Marx este mort, 290

BENTHAM Jeremy
Introducere în principiile moralei, 251
Tratat despre pedepse și recompense, 456

BENVENISTE Émile
Probleme de lingvistică generală, 366

BERDIAEV Nicolai Alexandrovici
Cinci meditații asupra existenței, 56
Despre destinația omului, 106
Spirit și realitate, 414

BERGER Gaston
Caracter și personalitate, 39

BERGSON Henri
Cele două surse ale memoriei și religiei, 48
Durată și simultaneitate, 158
Energia spirituală, 166
Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței, 170
Evoluția creatoare, 191
Gândirea și instabilul, 225
Materie și memorie, 292

BERKELEY George
Alcifron sau filosoful mărunt, 14
Eseu pentru o nouă teorie a percepției vizuale, 179
Tratat despre principiile cunoașterii omenești, 456
Trei dialoguri între Hylas și Filonous, 462

BERNARD Claude
Introducere în studiul medicinei experimentale, 252

BERTHELOT Marcelin
Știință și filosofic 427

BÉRULLE Pierre de
Opere de pietate, 330

BLAGA Lucian
Artă și valoare, 23
Despre gândirea magică, 110
Geneza metaforei și sensul culturii, 226
Orizont și stil, 335
Religie și spirit, 383
Spațiul mioritic, 413
Știință și creație, 427

BLOCH Ernst
Ateismul în creștinism, 26
Experiența lumii, 194
Principiul Speranță, 365
Spiritul utopiei, 415

BLONDEL Maurice
Acțiunea, 10
Ființa și ființările, 202

BLOOMFIELD Leonard
Limbajul, 277

BODIN Jean
Cele șase cărți ale Republicii, 48

BOETHIUS
Despre mângâierile filosofiei, 119

BOÉTIE Étienne de la
Discurs despre servitutea voluntară, 147

BOLZANO Bernhardt
Doctrina științei, 152

BONNET Charles
Eseu analitic privind facultățile sufletului, 170

BOSANQUET Bernard
Cunoaștere și realitate, 89
Logica, 279

BOSSUET Jacques Bénigne
Discurs despre istoria universală, 143

BUDDHA
Tripitaka, 463

BOUDON Raymond
Efecte perverse și ordine socială, 160
Ideologia sau originea ideilor preconcepute, 239

BOURDIEU Pierre
Distincția, 151

BOUTROUX Émile
Contingența legilor naturii, 69
Ideea de lege naturală în știința și filosof ia contemporană, 234

BOVELLES Charles de
Arta opuselor, 22

BRADLEY Francis Herbert
Aparență și realitate, 19
Principii de logică, 358

BRAUDEL Fernand
Mediterana și lumea mediteraneană, 296
Scrieri asupra istoriei, 395

BRENTANO Franz
Psihologia din punct de vedere empiric, 374

BROWNE Peter
Procedura, 367

BRUCĂR Iosif
Discurs asupra conceptului de filosofie a filosofiei, 142

BRUNO Giordano
Cina din postul Paștelui, 56
Despre cauză, principiu și unitate, 101
Despre infinit, univers și lumi, 111

BRUNSCHVICG Léon
Cunoașterea de sine, 87
Etapele filosofiei matematice, 185
Experiența umană și cauzalitatea fizică, 194

BUBER Martin
Eu și Tu, 190

BÜCHNER Ludwig
Forță și materie, 215

BUDÉ Guillaume
Despre instituția principelui, 112

BUFFON (conte de)
Istoria naturală a omului, 257

BUTLER Joseph
Analogia dintre religia naturală și religia revelată, 16

C

CABANIS Pierre-Georges
Raporturi între fizicul și moralul omului, 376

CAILLOIS Roger
Mitul și omul, 307
Omul și sacrul, 327

CALVIN Jean
Instituția religiei creștine, 245

CAMPANELLA Toinmaso
Cetatea Soarelui, 54

CAMUS Albert
Mitul lui Sisif, 306
Omul revoltat, 327

CANGUILHEM Georges
Cunoașterea vieții, 88
Eseu asupra câtorva probleme privind normalul și patologicul *(vezi* Normalul și patologicul) 170
Ideologie și raționalitate în istoria științelor vieții, 239
Normalul și patologicul, 318

CARNAP Rudolf
Construcția logică a lumii, 68
Fundamentele filosofice ale fizicii, 222
Introducere în semantică, 251
Semnificație și necesitate, 405
Sintaxa logică a limbajului, 407

CARRÉ de MALBERG Raymond
Contribuții la teoria generală despre stat, 72

CASSIRER Ernst
Filosofia formelor simbolice, 206
Filosofia luminilor, 209
Sistemele post-kantiene, 407

CASTORIADIS Cornelius
Instituirea imaginară a societății, 245
Răspântiile labirintului, 377

CAVAILLÈS Jean
Despre logica și teoria științei, 117
Filosofie matematică, 212
Metodă axiomatică și formalism, 303

CAZENEUVE Jean
Rațiunea de a fi, 376

CELSUS
Discurs adevărat, 142

CERTEAU Michel de
Scrierea istoriei, 394

CHANGEUIX Jean-Pierre
Omul neuronal, 327

CHOMSKY Noam
Limbajul și gândirea, 278
Lingvistica carteziană, 279

CICERO Marcus Tullius
Academicele, 9
Despre îndatoriri, 114
Despre legi, 115
Despre natura zeilor, 121
Despre Republică, 128
Tratat despre destin, 449
Tusculanele,464

CIORAN Emil
Ispita de a exista, 256
Istorie și utopie, 260
Tratat de descompunere, 445

CLARKE Samuel
Tratat despre existența și atributele lui Dumnezeu, 451

CLASTRE Pierre
Societatea împotriva statului, 412

CLAUSEWITZ Karl von
Despre război, 126

CLEANTE
Imn către Zeus,241

CLEMENT din Alexandria
Pedagogul, 341
Protreptic, 371
Stromate,417

COHEN Herman
Etica voinței pure, 189
Logica cunoașterii pure, 282

COMARNESCU Petre
Kalokagathon,271

COMENIUS
Marea didactică, 289

COMTE Auguste
Catehismul pozitivist, 42
Curs de filosofie pozitivă, 90
Discurs despre spiritul pozitiv, 147
Sinteza subiectivă, 407

CONDILLAC Étienne Bonnot de
Comerțul și guvernarea, 60
Eseu asupra originii cunoștințelor umane, 174
Logica, 280
Tratat despre animale, 447
Tratat despre senzații, 458
Tratat despre sisteme, 459

CONDORCET (marchiz de)
Schiță pentru un tablou istoric al progresului spiritului omenesc, 393

CONFUCIUS
Analecte, 15

CONSTANT DE REBEQUE Benjamin
Despre religie, 127

CONTA Vasile
Bazele metafizicii, 30
Teoria ondulațiunii universale, 435

COOPER Graham David
Psihiatrie și anti-psihiatrie, 372

COURNOT Antoine Augustin
Eseu asupra fundamentelor cunoștințelor, 171
Principiile teoriei averilor, 363
Tratat despre înlănțuirea ideilor fundamentale, 453

COUTURAT Louis
Despre infinitul matematic, 111

CROCE Benedetto
Eseuri de estetică, 181
Filosofia practicii, 211
Teoria și istoria istoriografiei, 437

CUVIER Georges
Discurs despre evoluțiile de pe suprafața globului, 146

D

DAGOGNET François
Filosofia imaginii, 207

DANTE ALIGHIERI
Banchetul *(vezi* Ospățul) 28
Divina comedie, 152
Monarhia, 312
Ospățul, 336

DARWIN Charles
Originea speciilor, 333

DELACROIX Henry
Limbajul și gândirea, 278

DELEUZE Gilles
(și GUATARI Pierre Félix) Anti-Oedip *(vezi* Capitalism și schizofrenie) 17
(și GUATARI Pierre Félix) Capitalism și schizofrenie, 36
(și GUATARI Pierre Félix) Ce este filosofia?, 46
Diferență și repetiție, 140
Logica sensului, 283

DEMOCRIT din Abdera
Fragmente, 216

DERRIDA Jacques
Dangăt de înmormântare, 96
Gramatologia, 229
Scriitura și diferența, 396

DESANTI Jean Toussaint
Idealitățile matematice, 233

DESCARTES René
Căutarea adevărului prin inteligența naturală, 44
Dioptrica, 142
Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea, 144
Meditații metafizice, 294
Pasiunile sufletului, 339
Principii de filosofie, 357
Reguli pentru orientarea spiritului, 381
Scrisori către prințesa Elisabeta, 400
Tratat despre om, 455
Tratat despre pasiuni (vezi Pasiunile sufletului) 456

DESTUTT DE TRACY
Elemente de ideologie, 161

DEWEY John
Educație și societate *(vezi* Școala și societatea) 160
Logica: Teoria investigației, 283
Școala și societatea, 424

DIDEROT Denis
(și d'ALEMBERT) Enciclopedie, 166
Reflecții asupra interpretării naturii, 379
Scrisoare despre orbi, 397
Supliment la călătoria lui Bougainville, 422
Visul lui d'Alembert, 474

DILTHEY Wilhelm
Introducere în studiul ştiinţelor umane, 253
Lumea spirituală, 287

DIOGENE CINICUL
Fragmente, 217

DIOGENES LAERTIOS
Despre viețile şi doctrinele filosofilor, 134

DUFRENNE Mikel
Fenomenologia experienței estetice, 197

DUHEM Pierre
Sistemul lumii,410

DUMÉZIL Georges
Mit şi epopee, 306

DUMITRIU Anton
Philosophia mirabilis, 344
Teoria logicii, 434

DUNS SCOTT John
Opus oxoniense, 330
Tratat despre principiul prim, 457

DURKHEIM Émile
Despre diviziunea muncii sociale, 106
Formele elementare ale vieții religioase, 215
Regulile metodei sociologice, 380
Sinuciderea, 407

DECLARAȚIA
drepturilor omului şi ale cetățeanului, 97

DECLARAȚIA
universală a drepturilor omului, 98

E

ECKHART Johann
Cartea alinării divine, 40

ECO Umberto
Semiotica şi filosofia limbajului, 405

EINSTEIN Albert
Cum văd eu lumea, 86

ELIADE Mircea
Mitul eternei reîntoarceri, 306
Sacrul şi profanul, 389

ELLUL Jacques
Tehnica, 429

EMPEDOCLE din Agrigent
Despre natură *(vezi* Fragmente) 122
Fragmente, 217
Purificările *(vezi* Fragmente) 375

ENGELS Friedrich
Anti-Dühring, 17
(şi MARX Karl) Ideologia germană, 238
Ludwig Feuerbach şi sfârşitul filosofiei clasice germane, 285
(şi MARX Karl) Manifestul Partidului .Comunist, 288
Originea familiei, 332
(şi MARX Karl) Sfânta familie, 406

EPICTET
Convorbiri, 73
Manual, 288

EPICUR
Scrisori şi maxime, 402

ERASMUS din Rotterdam
Colocvii, 58
Despre liberul arbitru, 116
Elogiul nebuniei, 163

EUCLID
Elementele, 162

F

al-FARABÎ Abu Nasr
Despre intelect, 113

FAYE Jean-Pierre
Limbaje totalitare, 277

FECHNER Gustav Theodor
Elemente de psihofizică, 162

FÉNELON François de Salignac de la Mothe
Explicarea maximelor sfinților, 195
Tratat despre existența şi atributele lui Dumnezeu, 451

FEUERBACH Ludwig
Esența creştinismului, 169
Principiile filosofiei viitorului, 361

FEYERABEND Paul
împotriva metodei, 262

FICHTE Gottlieb Johann
Considerații privind revoluția franceză, 67
Despre destinația omului, 106
Discursuri către națiunea germană, 149
Doctrina ştiinței, 152
Fundamentul dreptului natural, 222
Inițiere în viața preafericită, 244
Sistemul eticii, 408
Statul comercial închis, 415

FICINO Marsilio
Despre religia creştină, 127
Teologia platoniciană, 431

FILON din Alexandria
Alegoria legilor, 14
Imuabilitatea lui Dumnezeu, 241

FOCILLON Henri
Viaţa formelor, 470

FONDANE Benjamin
Conştiinţa nefericită, 69

FONTENELLE Bernard Le Bovies de
Convorbiri despre pluritatea lumilor, 74

FOUCAULT Michel
Arheologia cunoaşterii, 21
A supraveghea şi a pedepsi, 24
Cuvintele şi lucrurile, 94
Grija de sine *(vezi* Istoria sexualităţii) 230
Istoria nebuniei în epoca clasică, 258
Istoria sexualităţii, 259
Practicarea plăcerilor (vezi Istoria sexualităţii) 347
Voinţa de cunoaştere *(vezi* Istoria sexualităţii) 475

FOURIER Charles
Noua lume industrială şi societară, 321
Noua lume iubitoare, 322

FRANCASTEL Pietre
Pictură şi societate, 345

FREGE Gottlob
Cercetări logice, 52
Fundamentele aritmeticii, 222
Legile fundamentale ale aritmeticii, 274

FRENKIAN M. Aram
Studii de filosofie presocratică, 418

FREUD Sigmund
Angoasa în civilizaţie, 16
Cinci prelegeri de psihanaliză, 57
Despre vise, 135
Moise şi monoteismul, 310
Prelegeri de iniţiere în psihanaliză, 350
Terifiantul, 438
Totem şi tabu, 442
Trei eseuri asupra sexualităţii, 463
Viitorul unei iluzii, 473

G

GADAMER Hans Georg
Adevăr şi metodă, 11
Arta de a înţelege, 22

GALILEI Galileo
Dialog despre cele două mari sisteme ale lumii, 137
Discursuri şi demonstraţii matematice, 150

GASSENDI Pierre
Cercetare metafizică, 52

GENTILE Giovanni
Teoria generală a spiritului ca act pur, 433

GERSONIDE (Lévi ben Gerson, zis)
Războaiele Domnului, 378

GEULINCX Arnold
Etica, 185

al-GHAZĂLÎ
Incoerenţa filosofiei, 242

GHYKA Matila
Numărul de aur, 324

GILSON Étienne
Fiinţa şi esenţa, 201
Filosofia în Evul Mediu, 208
Thomismul,440

GIRARD René
Lucruri ascunse încă de la începutul lumii, 285
Violenţa şi sacrul, 474

GOBINEAU Joseph Arthur, conte de
Eseu despre inegalitatea raselor umane, 177

GOODMAN Nelson
Limbaje ale artei, 276

GORGIAS din Leontium
Despre Natură sau despre Nefiinţă, 123

GOUHIER Henri
Esenţa teatrului, 169
Tinereţea lui August Comte şi formarea pozitivismului, 441

GRAMSCI Antonio
Caiete din închisoare, 33

GRANGER Gilles-Gaston
Eseu despre o filosofie a stilului, 178
Gândire formală şi ştiinţe umaniste, 226

GRENIER Jean
Eseu despre spiritul de ortodoxie, 178

GROTIUS
Despre dreptul războiului şi al păcii, 107

GUATTARI Pierre Félix
(și DELEUZE Gilles) Anti-Oedip *(vezi* Capitalism și schizofrenie) 17
(și DELEUZE Gilles) Capitalism și schizofrenie, 36
(și DELEUZE Gilles) Ce este filosofia?, 46

GUITTON Jean
Existența temporală, 192
Gândirea modernă și catolicismul, 224

GUSDORF Georges
Mit și metafizică, 306
Originile hermeneuticii, 334

H

HABERMAS Jiirgen
Cunoaștere și interes, 89
Spațiul public, 413
Tehnica și știința ca ideologie, 430
Teoria acțiunii comunicaționale, 431
Teorie și practică, 438

HALBWACHS Maurice
Cadrele sociale ale memoriei, 33

HAMELIN Octave
Eseu asupra elementelor principale ale reprezentării, 171

HAYEK Friedrich August von
Drept, legislație și libertate, 155
Drumul către servitute, 157

HEGEL G.W.F.
Conferințe despre dovezile existenței lui Dumnezeu *(vezi* Dovezi ale existenței lui Dumnezeu) 63
Dovezi ale existenței lui Dumnezeu, 154
Enciclopedia științelor filosofice, 165
Fenomenologia spiritului, 199
Prelegeri de estetică, 348
Prelegeri de filosofie a istoriei, 349
Prelegeri de filosofie a religiei, 350
Prelegeri de istorie a filosofiei, 352
Principiile filosofiei dreptului, 360
Propedeutică filosofică, 369
Rațiunea în istorie *(vezi* Prelegeri de filosofie a istoriei) 377
Știința logicii, 424

HEIDEGGER Martin
Căi ce nu duc nicăieri, 42
Ce înseamnă a gândi?, 47
Concepte fundamentale, 61
Despre esența adevărului, 108
Ființă și timp, 204
întrebarea referitoare la lucru, 265
întrebări I și II, 265
întrebări III și IV, 266
Introducere în metafizică, 250
Kant și problema metafizicii, 271
Pe calea înspre limbă, 341
Scrisoare despre „umanism", 399

HEINSENBERG Werner Karl
Fizică și filosofie, 213
Natura în fizica contemporană, 314

HELVETIUS Claude Adrien
Despre om, 123
Despre spirit, 129

HENRY Michel
Esența manifestării, 169

HERACLIT din Efes
Despre natură *(vezi* Fragmente) 122
Fragmente, 218

HERBART Johann Friedrich
Psihologia ca știință, 373

HERODOT
Istorii, 260

HESIOD
Teogonia, 430

HIPPOCRATES
Corpus Hippocraticum, 75

HJELMSLEV Louis
Prolegomene la o teorie a limbajului, 369

HOBBES Thomas
Despre cetățean, 103
Despre corp, 103
Despre natura umană, 121
Despre om, 123
Elemente de filosofie, 161
Leviathan, 275

HOLBACH (Paul-Henri DIETRICH, baron d')
Creștinismul demascat, 76
Sistemul naturii, 411

HORKHEIMER Max
(și ADORNO Theodor) Dialectica rațiunii, 136
Eclipsa rațiunii, 159

HUMBOLDT Wilhelm
Despre diferența de structură a limbilor omenești, 106

HUME David
Cercetare asupra intelectului omenesc, 49
Cercetare asupra principiilor moralei, 51
Dialoguri despre religia naturală, 138
Disertație despre pasiuni, 150
Eseuri de estetică, 182
Eseuri politice, 184
Tratat asupra naturii omenești, 444

HUSSERL Edmund
Cercetări logice, 52
Criza științelor europene, 84
Filosofia ca știință riguroasă, 206
Idei directoare pentru o fenomenologie, 235
Lecții pentru o fenomenologie a conștiinței intime a timpului, 273
Logică formală și logică transcendentală, 284
Meditații carteziene, 293
Originea geometriei, 332
Pământul nu se mișcă, 340

I

IAMBLICOS
Misteriile Egiptului, 304

IBN 'ARABĪ
Înțelepciunea profeților, 266
Revelațiile de la Mecca, 387

IBN KHALDŪN
Prolegomene, 368

J

JACOB François
Logica viului, 284

JACOBI Heinrich Friedrich
Lucrurile divine și revelarea lor, 285

JAKOBSON Roman
Eseuri de lingvistică generală, 182

JAMES Williain
Câteva probleme de metafizică, 45
Pragmatismul, 347
Principii de psihologie, 358

JANET Pierre
De la angoasă la extaz, 99

JANKÉLÉVITCH Vladimir
Ironia, 255
Moartea, 309
Nu-știu-ce-ul și mai-nimicul, 324
Tratat despre virtuți, 460

JASPERS Karl
Bomba atomică și viitorul omului, 30
Introducere în filosofie, 249
Psihopatologie generală, 375

JOHN SCOTUS (ERIUGENA)
Despre diviziunea naturii, 107
Despre predestinare, 125
Periphyseon *(vezi* Despre diviziunea naturii) 342

JUNG Cari Gustav
Psihologie și alchimie, 375
Realitatea sufletului, 378
Relațiile dintre Eu și Inconștient, 382

K

KANT Immanuel
Antropologia din punct de vedere pragmatic, 17
Câteva considerații asupra optimismului *(vezi* Considerații asupra optimismului) 45
Ce înseamnă a te orienta în gândire, 48
Conceptul de mărime negativă, 61
Conflictul facultăților, 65
Considerații asupra optimismului, 66
Critica facultății de judecare, 77
Critica rațiunii practice, 80
Critica rațiunii pure, 81
Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile, 109
Despre pedagogie, 124
Eseu pentru introducerea în filosofie a conceptului de mărime negativă *(vezi* Conceptul de mărime negativă) 179
Idee asupra unei istorii universale, 235
Istoria generală a naturii și teoria cerului, 256
întemeierea metafizicii moravurilor, 264
Logica, 280
Proiect de pace eternă, 367
Prolegomene la orice metafizică viitoare, 368
Primele principii metafizice ale științei naturii, 354
Religia în limitele simplei rațiuni, 382
Tratat de pedagogie *(vezi* Despre pedagogie) 447
Visele unui vizionar, 474

KELSEN Hans
Teoria pură a dreptului, 436

KIERKEGAARD Seren Aabye
Alternativa *(vezi* Sau... sau) 15
Conceptul de angoasă, 61
Fărâme filosofice, 197
Frică și cutremurare, 221
Jurnalul seducătorului, 269

Post-scriptum definitiv şi neştiinţific la Fărâme filosofice, 346
Reluarea *(vezi* Repetiţia) 384
Repetiţia, 384
Sau... sau,389
Stadii pe calea vieţii, 415
Tratat despre disperare, 450

KOJÈVE Alexandre
Introducere în lectura lui Hegel, 250

KOTARBINSKI Tadeusz
Tratat despre lucrul bine făcut, 453

KOYRÉ Alexandre
De la lumea închisă la universul infinit, 99
Studii de istorie a gândirii ştiinţifice, 419
Studii galileene,419
Studii newtoniene, 419

KROPOTKIN Piotr Alexeevici
Etica, 186

KUHN Thomas Samuel
Structura revoluţiilor ştiinţifice, 417

L

LABERTHONNIÈRE Lucien
Eseuri de filosofie religioasă, 182
Schiţă pentru o filosofie personalistă, 392

LA BOÉTIE Étienne de
Discurs despre servitutea voluntară, 147

LACAN Jacques
Scrieri, 394
Seminarul, 404

LACHELIER Jules
Despre fundamentul inducţiei, 109

LAING Ronald David
Eul divizat, 190

LAMARK
Filosofia zoologică, 211

LA METTRIE Julien Offroy de
Istoria naturală a sufletului, 257
Omul-maşină, 326
Tratat despre suflet *(vezi* Istoria naturală a sufletului) 459

LAOZI
Dao de Jing (Cartea căii şi a virtuţii), 96

LAPLACE Pierre Simone de
Eseu filosofic despre probabilităţi, 179

LAVELLE Louis
Dialectica lumii sensibile, 136

LE BON Gustave
Psihologia mulţimilor, 374

LEFEBVRE Henri
Critica vieţii cotidiene, 84

LEFORT Claude
Invenţia democratică, 254

LEIBNIZ G.W.
Despre originea radicală a lucrurilor, 124
Disertaţie metafizică, 150
Eseuri de teodicee, 183
Mărturisirea filosofului, 293
Monadologia, 311
Noi eseuri asupra intelectului omenesc, 315
Principiile naturii şi ale harului, 362
Teodiceea *(vezi* Eseuri de teodicee) 440

LENIN
Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului, 241
Materialism şi empiriocriticism, 290
Statul şi revoluţia, 416

LEROY-GOURHAN André
Gestul şi cuvântul, 227

LE ROY Édouard
Problema referitoare la Dumnezeu, 365

LESENNE Jean
Obstacol şi valoare, 325
Tratat de caracterologie, 445

LESSING Gotthold Ephraim
Educarea genului uman, 160

LEUCIP
Marea cosmologie, 289

LEVINAS Emmanuel
Descoperind existenţa *cu* Husserl şi Heidegger, 100 7
Etică şi infinit, 190
Totalitate şi infinit, 441
Umanismul celuilalt om, 465

LÉVY-BRUHL Lucien
Funcţiunile mentale în societăţile inferioare, 221
Mentalitatea primitivă, 299
Morala şi ştiinţa moravurilor, 312

LÉVY-STRAUSS Claude
Antropologia structurală, 18
Gândirea sălbatică, 225

Mitologice, 305
Structurile elementare ale rudeniei, 418
Totemismul azi, 442
Tropice triste, 464

LINNÉ Cari von
Echilibrul naturii, 159
Sistemul naturii, 411

LOCKE John
Câteva reflecții despre educație, 45
Două tratate despre guvernarea civilă, 153
Eseu asupra intelectului omenesc, 173
Scrisoare despre toleranță, 398

LOMBARDUS Petrus
Cartea sentențelor, 41

LORENZ Konrad Zacharias
Așa-zisul rău, 26

LUCREȚIU
Despre natura lucrurilor, 120

LUKÂCS Georg
Distrugerea rațiunii, 151
Existențialism sau marxism?, 193
Istorie și conștiință de clasă, 259

LULLUS Raymundus
Marea artă, 288

LUTHER Martin
Despre servul arbitru, 129

LYOTARD Jean-François
Condiția post-modernă, 63
Economie libidinală, 160

M

MACH Ernst
Analiza senzațiilor, 16
Cunoaștere și eroare, 88

MACHIAVELLI Niccolò
Arta războiului, 22
Discursuri despre prima decadă a lui Titus Livius, 149
Principele, 354

MAIMONIDE
Călăuza rătăciților, 43

MÂINE DE BIRAN
Eseu asupra fundamentelor psihologiei, 172
Influența obișnuinței asupra facultății de a gândi, **243**
Memoriu asupra descompunerii gândirii, 297
Memoriu asupra obișnuinței *(vezi* Influența...) 298

MAIORESCU Titu
Prelegeri de logică, 353
Relația, 381

MAISTRE Joseph de
Considerații despre Franța, 66

MALEBRANCHE Nicolas
Conversații creștine, 72
Convorbiri despre metafizică și despre religie, 74
Despre căutarea adevărului, 101
Meditații creștine și metafizice, 294
Tratat de morală, 446
Tratat despre iubirea de Dumnezeu, 451
Tratat despre natură și despre har, 454

MALTHUS Thomas Robert
Eseu asupra legii populației, 173

MAO ZEDONG
Patru eseuri filosofice, 340

MARC-AURELIU
Către sine, 43

MARCEL Gabriel
A fi și a avea, 12
Homo viator, 232
Jurnal metafizic, 268

MARCUSE Herbert
Eros și civilizație, 168
Omul unidimensional, 328
Rațiune și revoluție, 377

MĂRITAIN Jacques
A distinge pentru a uni, 11
Artă și scolastică, 23
Scurt tratat despre existență și existent, 403
Umanismul integral, 465

MARX Karl
Bazele criticii economiei politice, 29
Capitalul, 37
Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului, 71
Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur, 100
(și ENGELS Friedrich) Ideologia germană, 238
(și ENGELS Friedrich) Manifestul Partidului Comunist, 288
Mizeria filosofiei, 308
Munca retribuită și capitalul, 313
Optsprezece Brumar, 330
(și ENGELS Friedrich) Sfânta familie, 406

MAUPERTUIS Pierre-Louis Moreau de
Sistemul naturii, 412

MAUSS Marcel
Eseu despre dar, 176
Natura și funcția sacrificiului, 315
Schiță pentru o teorie generală a magiei, 392

MEINONG Alexius
Asupra teoriei obiectului, 23

MENDELSSOHN Moses
Phaidon, 342

MERLEAU-PONTY Maurice
Elogiul filosofiei, 163
Fenomenologia percepției, 198
Proza lumii, 372
Semne, 404
Umanism și teroare, 465
Vizibilul și invizibilul, 475

MERSENNE Marin
Probleme nemaiauzite, 367

MESLIER Jean
Memoriu asupra gândurilor și sentimentelor, 298

MEYERSON Émile
Identitate și realitate, 238

MILEZIENII
Vezi Școala din Milet

MILL John Stuart
Despre libertate, 115
Principii de economie politică, 356
Utilitarismul, 467

MOLINA Luis de
Acordul liberului arbitru cu darul harului, 9

MONOD Jacques
Hazard și necesitate, 231

MONTAIGNE
Apologia lui Raimundo Sebunde, 21
Eseuri, 179

MONTESQUIEU
Considerații privind cauzele măririi și decăderii romanilor, 67
Despre spiritul legilor, 131

MOORE George Edward
Principii etice, 359

MORE Thomas
Utopia, 467

MORELLY
Codul naturii, 58

MORIN Edgar
Metoda, 303
Știință cu conștiință, 426

MOUNIER Emmanuel
Introducere în filosofiile existențialiste, 249
Tratat despre caracter, 448

N

NABERT Jean
Eseu despre rău, 178

NATORP Paul
Fundamentele logice ale științelor exacte, 222

NÉDONCELLE Maurice
Intersubiectivitate și ontologie, 247
Reciprocitatea conștiințelor, 379

NEGULESCU Petre P.
Problema ontologică, 365

NEWTON Isaac
Principiile matematice ale filosofiei naturale, 361

NICOLAUS CUSANUS
Despre docta neștiință, 107

NICOLE Pierre
Eseuri morale, 184

NIETZSCHE Friedrich Wilhelm
Amurgul idolilor, 15
Antichristul, 17
Așa grăit-a Zarathustra, 25
Aurora, 26
Cartea filosofului, 41
Considerații inactuale, 66
Despre genealogia moralei, 110
Dincolo de bine și de rău, 141
Ecce homo, 159
Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești, 314
Nașterea sau originea tragediei, 314
Nietzsche contra Wagner *(vezi* Amurgul idolilor) 315
Omenesc, preaomenesc, 325
Originea tragediei *(vezi* Nașterea sau originea tragediei) 334
Știința veselă, 426
Voința de putere, 476

NOICA Constantin
încercare în jurul filosofiei tradiționale, 263
Scrieri despre logica lui Hermes, 400
Tratat de ontologie, 447

O

OCKHAM William
Brevilocviu despre puterea Papei, 31
Comentariu asupra sentențelor, 58
Sumina totius logicae, 422

ORESME Nicole
Tratat despre cer și lume, 448
Tratat despre originea, natura, drepturile și schimbarea monedelor, 455

ORIGENE
împotriva lui Celsus, 262
Tratat despre principii, 456

ORTEGA Y GASSET José
Ideea de principiu la Leibniz, 234
Revolta maselor, 387
Tema timpului nostru, 430

OWEN Robert
Cartea noii lumi morale, 41

P

PANOFSKY Erwin
Perspectiva ca formă simbolică, 342

PARETO Vilfredo
Curs de economie politică, 90

PARMENIDE din Elea
Despre natură, 122

PASCAL Blaise
Convorbire cu domnul de Saci, 73
Cugetări, 85
Despre arta de a convinge, 101
Despre spiritul geometric, 130
Prefață la Tratatul despre vid, 347
Provincialele, 372

PATOČKA Jan
Ce este fenomenologia, 45
Eseuri eretice asupra filosofiei istoriei, 184

PÂRVAN Vasile
Idei și forme istorice, 237

PEIRCE Charles Sanders
Scrieri despre semn, 396
Texte fundamentale de semiotică, 439

PIAGET Jean
Introducere în epistemologia genetică, 247
Psihologia inteligenței, 374

PICO della MIRANDOLA Giovanni
Concluziuni sau 900 de teze, 62
Despre ființă și unitate, 108

PITAGORA
Versurile de aur, 470

PLATON
Alcibiade, 13
Apărarea lui Socrate, 20
Banchetul, 28
Charmides, 55
Cratylos,75
Critias, 76
Criton, 84
Euthydemos, 191
Euthyphron, 191
Gorgias, 227
Hippias maior, 232
Hippias minor, 232
Ion,255
Laches, 273
Legile, 274
Lysis, 287
Menexenos,298
Menon,299
Omul politic, 327
Parmenide, 337
Phaidon, 342
Phaidros, 343
Philebos, 344
Protagoras,370
Republica, 384
Scrisoarea a Vil-a, 396
Sofistul, 412
Symposion *(vezi* Banchetul) 423
Theaitetos,439
Timaios,440

PLOTIN
Enneade, 168

PLUTARH
Opere morale, 330
Vieți paralele, 472

POINCARÉ Henri
Știință și ipoteză, 427
Știință și metodă, 428
Valoarea științei, 469

POIRIER René
Eseu despre câteva caractere ale noțiunilor de spațiu și timp, 176

POLIN Raymond
Crearea valorilor, 76

POLITZER Georges
Critica fundamentelor psihologiei, 78

POMPONAZZI Pietro
Tratat despre nemurirea sufletului, 455

POPPER Karl Raymond
Conjecturi și respingeri, 65

Cunoașterea obiectivă, 87
Logica cercetării, 280
Mizeria istoricismului, 309

PORFIRIOS
Isagoge, 256

PRIGOGINE Ilya
(și STENGERS Isabelle) Noua alianță, 320

PROCLOS
Elemente de teologie, 162

PRODICOS
Anotimpurile, 17

PROTAGORAS din Abdera
Fragmente, 218

PROUDHON Pierre Joseph
Ce este proprietatea?, 47
Despre crearea ordinii în omenire, 104
Despre justiție în revoluție și în biserică, 115
Filosofia mizeriei, 209
Război și pace, 378
Sistemul contradicțiilor economice *(vezi* Filosofia mizeriei) 408

PSEUDO-DIONISIE
Ierarhia celestă, 240
Teologia mistică, 430

PUFENDORF Samuel
Dreptul natural și al oamenilor, 157

Q

QUESNAY François
Tablou economic, 429

QUINE Willard Van Onnan
Cuvânt și obiect, 93
Filosofia logicii, 208
Relativitatea ontologică, 381

R

RANK Otto
Traumatismul nașterii, 461

RAVAISSON-MOLLIEN Félix Lacher
Despre obișnuință, 123

RAWLS John
Teoria justiției, 434

REICH Wilhelm
Psihologia de masă a fascismului, 373

REID Thoinas
Cercetare asupra intelectului uman, 50
Eseu despre facultățile intelectuale, 183

REINHOLD Karl Leonhard
Eseu despre o nouă teorie a reprezentării, 178

RENAN Ernest
Viitorul științei,472

RENOUVIER Charles
Eseuri de critică generală, 181

RICARDO David
Despre principiile economiei politice, 125

RICOEUR Paul
Despre interpretare, 114
Istorie și adevăr, 259
Metafora vie, 302
Timp și povestire, 441

ROSSET Clément
Principiul cruzimii, 364
Realul: Tratat de idioție, 378

ROȘCA Dumitru D.
Existența tragică, 192

ROUGEMONT Denis de
Iubirea și Occidentul, 260

ROUGIER Louis
Structura teoriilor deductive, 418
Tratat despre cunoaștere, 449

ROUSSEAU Jean-Jacques
Contractul social, 70
Discurs despre originea și fundamentele inegalității între oameni, 145
Discurs despre științe și arte, 148
Emil, 164
Eseu asupra originii limbilor, 175
Rousseau judecător al lui Jean-Jacques, 388
Scrieri despre abatele de Saint-Pierre, 395
Scrisoare despre spectacole, către d'Alembert, 398
Scrisori de la munte, 400

ROYCE Josiah
Lumea și individul, 287
Spiritul filosofiei moderne, 414

RUSSELL Bertrand
Cercetare asupra semnificației și a adevărului, 51
Introducere în filosofia matematică, 249
Metoda științifică în filosofic 303
(și WHITEHEAD Alfred) Principii matematice, 363
Religie și știință, 383

RUYER Raymond
Filosofia valorii, 211

Gnoza de la Princeton, 227
Lumea valorilor, 287

S

SADE (marchiz de)
Justine sau nefericirile virtuții, 269

SAINT-PIERRE
Proiect de pace eternă, 367

SAINT-SIMON
Despre sistemul industrial, 129
Noul creștinism, 322
Scrisorile unui locuitor al Genevei către contemporanii săi, 402

SÂNT AY ANA George
Sensul frumuseții, 405
Viața rațiunii, 471

SAPIR Edward
Limbajul, 277

SARTRE Jean-Paul
Adevăr și existență, 11
Caiete pentru o morală, 34
Critica rațiunii dialectice, 79
Existențialismul este un umanism, 193
Ființa și neantul, 202
Imaginarul, 240
Imaginația, 241
Probleme de metodă, 366
Schiță pentru o teorie a emoțiilor, 392
Transcendența Ego-ului, 444

SAUSSURE Ferdinand de
Curs de lingvistică generală, 91

SCHELER Max
Formalismul în etică, 214
Natura și formele simpatiei, 315
Poziția omului în cosmos, 347
Resentimentul în construcția moralei, 386
Sensul suferinței, 405

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von
Cercetări filosofice asupra esenței libertății umane, 52
Filosofie și religie, 212
Idei pentru o filosofie a naturii, 237
Sistemul idealismului transcendental, 409
Vârstele lumii, 469

SCHLEIRMACHER Friedrich Daniel Ernst
Despre religie, 127
Lecții de estetică, 273

SCHLICK Moritz
Teoria generală a cunoașterii, 432

SCHMITT Cari
Noțiunea de politic, 320

SCHOPENHAUER Arthur
Aforisme asupra înțelepciunii în viață, 12
Despre liberul arbitru, 117
Fundamentul moralei, 223
împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente, 261
Lumea ca voință și reprezentare, 286
Parerga și paralipomena, 337

SCHULZE Gottlob Ernst
Aenesidemus, 12

SCHUMPETER Joseph Alois
Capitalism, socialism și democrație, 35

SEARLE John Roger
Actele de vorbire, 10
Expresie și semnificație, 195
Intenționalitatea, 246

SEBUNDE Raimundo
Teologia naturală, 431

SENECA
Despre Providență, 126
Despre statornicia înțeleptului, 132
Despre viața fericită, 133
Probleme naturale, 366
Scrisori către Lucilius, 399

SERRES Michel
Hermes,231
Roma. Cartea întemeierii, 388
Sistemul lui Leibniz, 410

SEXTUS EMPIRICUS
Schițe pyrrhoniene, 394

SHAFTESBURY (Anthony Ashley COOPER, conte de)
Caracteristicile oamenilor, 39

SIGER de Brabant
Despre sufletul intelectiv, 133

SIMMEL Georg
Filosofia banului, 206
Filosofia iubirii, 207
Filosofia modernității, 210

SIMONDON Georges
Despre modul de existență a obiectelor tehnice, 119

SISMONDI Jean Charles Léonard
Noile principii ale economiei politice, 318

SMITH Adam
Cercetare asupra naturii și cauzelor bogăției națiunilor, 50
Teoria sentimentelor morale, 436

SOLOVIOV Vladimir Sergheievici
Criza filosofiei occidentale, 84
Sophia,413

SOMBART Werner
Burghezul, 32

SOREL Georges
Reflecții asupra violenței, 380

SOURIAU Étienne
Corespondența artelor, 75
Umbra lui Dumnezeu, 466

SPENCER Herbert
Individul împotriva statului, 243
Primele principii, 353
Principii de biologie, 356
Principii de psihologie, 359
Principii de sociologie, 359

SPENGLER Oswald
Declinul Occidentului, 98
Omul și tehnica, 328

SPINOZA Baruch
Etica, 186
Scurt tratat despre Dumnezeu, om și fericire, 403
Tratat despre îndreptarea intelectului, 452
Tratat politic, 460
Tratat teologico-politic, 461

STENGERS Isabelle
(și PRIGOGINE Ilya) Noua alianță, 320

STIRNER Max
Unicul și proprietatea sa, 466

STRAUSS Leo
Drept natural și istorie, 156

SUAREZ Francisco
Dispute metafizice, 151

Ș

ȘCOALA DIN MILET
Fragmente, 219

ȘESTOV Lev
Despre limitele vieții, 117
Ideea de bine la Tolstoi și Nietzsche, 233

T

TAINE Hyppolyte
Despre inteligență, 114
Filosofia artei, 205

TARDE Gabriel de
Legile imitației, 274

TEILHARD DE CHARDIN Pierre
Apariția omului, 20
Fenomenul uman, 201
Viitorul omului, 472

TERTULIAN
Apologetica, 20

TEOFRAST
Caracterele, 38
Metafizica, 301

THALES din Milet
Vezi Școala din Milet

THOMA DE AQUINO
Comentarii asupra lui Aristotel, 58
Comentariu asupra sentențelor lui Petrus Lombardus, 59
Despre existență și esență, 108
Despre unitatea intelectului, 133
Probleme disputate, 366
Summa contra gentiles, 420
Summa theologiae, 421

THOM René
Parabole și catastrofe, 337

TOCQUEVILLE
Despre democrație în America, 105
Vechiul regim și revoluția, 470

TÖNNIES Ferdinand
Comunitate și societate, 60

TRESMONTANT Claude
Științe ale universului și probleme metafizice, 428

U

UNAMUNO Miguel de
Agonia creștinismului, 13
Sentimentul tragic al vieții, 406
Viața lui Don Quijote, 471

V

VAUVENARGUES
Introducere în cunoașterea spiritului uman, 247

VICO Giambattista
Noua știință *(vezi* Principii ale unei noi științe) 322
Principii ale unei noi științe, 355

VIVES Juan Luis
Despre instruire, 113
Despre suflet și viață, 132

VOLTAIRE
Candide, 35
Dicționar filosofic, 139
Eseu asupra moravurilor și spiritului națiunilor, 174
Micromegas, 304
Scrisori filosofice, 401
Tratat despre toleranță, 459

VUILLEMIN Jules
Logica și lumea sensibilă, 283
Necesitate și contingență, 315

X

XENOFAN
Elegii, 161

XENOFON
Apărarea lui Socrate, 20
Banchetul, 29
Memorabilia, 296

XENOPOL Alexandru
Teoria istoriei, 433

Z

ZARATHUSTRA
Gatha,224

ZENON din Citium
Fragmente, 220

ZENON din Elea
Fragmente, 220

W

WAHL Jean
Studii kierkegaardiene, 419
Tratat de metafizică, 445

WATSON John Broadus
Psihologia comportamentului, 373

WEBER Max
Eseuri asupra teoriei științei, 180
Etica protestantă, 189
Savantul și omul politic, 390

WEIL Éric
Filosofie morală, 212
Logica filosofiei, 282

WEIL Simone
înrădăcinarea, 263
Gravitația și harul, 229
Reflecții asupra cauzelor libertății și ale asupririi sociale, 379

WHITEHEAD Alfred North
Cercetare asupra principiilor cunoașterii naturale, 51
Conceptul de natură, 62
Funcția rațiunii, 221
(și RUSSELL Bertrand) Principii matematice, 363
Știința și lumea modernă, 425

WIENNER Norbert
Cibernetica, 55
Cibernetică și societate, 56

WITTGENSTEIN Ludwig Josef
Caietul albastru și caietul maro, 34
Despre certitudine, 102
Gramatică filosofică, 229
Investigații filosofice, 254
Observații filosofice, 325
Tractatus logico-philosophicus, 443

WOLFF Christian
Principiile dreptului naturii, 360

WUNDT Wilhelm
Elemente de psihofiziologie, 162